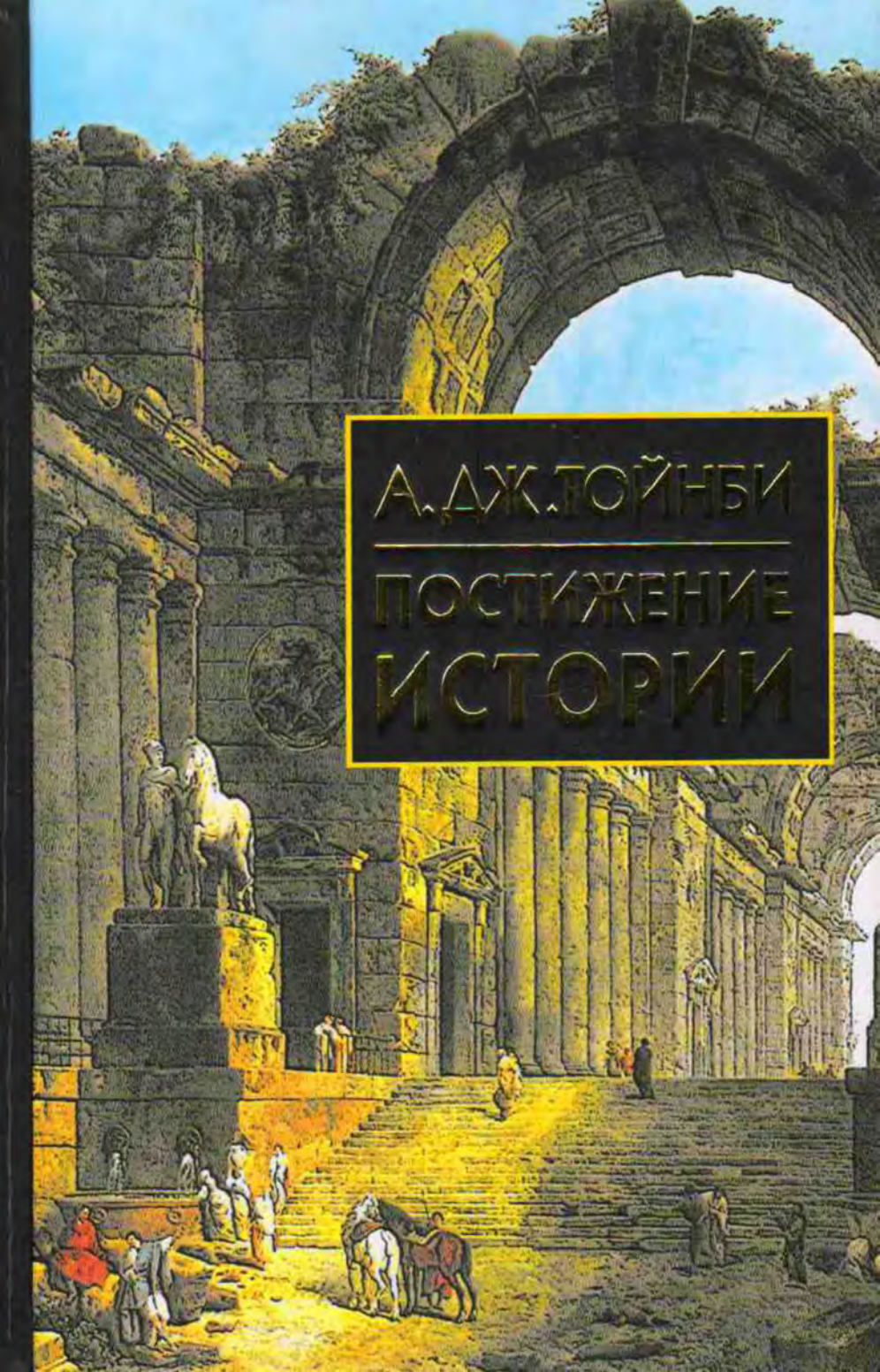

А. ДЖ. ТОЙНБИ
ПОСТИЖЕНИЕ ИСТОРИИ





«Жизнь цивилизаций... продолжительна, они занимают обширные территории, а число людей, охватываемых цивилизациями, как правило, велико. Они имеют тенденцию к распространению путем подчинения и ассимиляции других обществ...

...Тезис о «единстве цивилизации» является ложной концепцией, весьма популярной среди современных западных историков, мышление которых находится под сильным влиянием социальной среды».

А. ДЖ. ТОЙНБИ







ISBN 978-5-8112-3798-2

A. J. TOYNBEE

A STUDY OF HISTORY



1934-1961

А. ДЖ.ТОЙНБИ

ПОСТИЖЕНИЕ ИСТОРИИ

ИЗБРАННОЕ



Перевод с английского Е. Д. Жаркова.
Под редакцией д.и.н., проф. В. И. Уколовой
и к.и.н. Д. Э. Харитоновича

АЙРИС ПРЕСС

МОСКВА
2010

УДК 94
ББК 63.3(0)
Т50

Вступительная статья:
доктор ист. наук, проф. *В. И. Уколова*

Научный комментарий:
канд. ист. наук *Д. Э. Харитонович*

Редактор-составитель:
Н. И. Колышкина

Оформление: *А. М. Драговой*

Тойнби, А. Дж.

Т50 Постижение истории / А. Дж. Тойнби; пер. с англ. Е. Д. Жаркова. — М.: Айрис-пресс, 2010. — 640 с. — (Библиотека истории и культуры).

ISBN 978-5-8112-3798-2

Сборник составлен по материалам первых семи томов капитального труда выдающегося британского историка Арнольда Дж. Тойнби «Постижение истории». На основе глубокого изучения обширного объема фактов мировой истории Тойнби предпринимает попытку переосмыслить тенденции общественно-исторического развития человечества в духе теории локальных цивилизаций.

ББК 63.3(0)
УДК 94

© ООО «Издательство «АЙРИС-пресс», оформление, перевод на русский язык, составление, вступительная статья, научный комментарий, 2006

ISBN 978-5-8112-3798-2

СОДЕРЖАНИЕ

В.И. Уколова. **Историк в поисках ответа на вызов** 5

Том первый
Введение

Относительность исторического мышления 18
Поле исторического исследования 25
Пример Великобритании (25). Поле, в котором Великобритания является частью (30). Пространственное расширение поля нашего исследования (33). Расширение поля во времени (39). Некоторые предварительные итоги (45).

Сравнительное исследование цивилизаций 47
Обзор обществ одного вида 47
Православное христианское общество (47). Иранское и арабское общества (50). Сирийское общество (52). Индское общество (59). Древнекитайское общество (61). Реликтовые общества (62). Минойское общество (63). Шумерское общество (68). Хеттское общество (72). Вавилонское общество (75). Андское общество (77). Юкатанское, мексиканское и майянское общества (80). Египетское общество (82).

Предварительная классификация обществ данного вида 82
Сравнимость обществ данного вида 85
Различие между цивилизациями и примитивными обществами (85). Ложность концепции «единства цивилизации» (86). Философский аспект временны́х координат обществ данного вида (91). Философский аспект эквивалентности обществ данного вида (92). Сравнимость «фактов» при исследовании цивилизаций (94).

Том второй
Генезис цивилизаций

Природа генезиса цивилизаций 99
Причины генезиса цивилизаций 101
Негативный фактор 101
Позитивные факторы: раса и среда 101
Расовая теория и расовое чувство (101). Раса и цивилизация (105). Среда (107).

Вызов-и-Ответ 113
Действие Вызова-и-Ответа (113). Вызовы и ответы в генезисе цивилизаций (119). Генезис египетской цивилизации (120). Генезис

шумерской цивилизации (121). Генезис китайской цивилизации (122). Генезисы майянской и андской цивилизаций (122). Генезис минойской цивилизации (123).

Область Вызова-и-Ответа 126
«Полные паруса», или «Слишком хорошая земля» (126). Возвращение природы (127). Центральная Америка (128). Цейлон (128). Северо-Аравийская пустыня (129). Остров Пасхи (130).

Стимул суровых стран 132
Эгейские берега и их континентальные внутренние земли (132). Аттика и Беотия (133). Эгина и Аргос (135).

Стимул новых земель 136
Свидетельства философии, мифологии и религии (136). Свидетельство родственно связанных цивилизаций (137).

Особый стимул заморской миграции 139
Стимул ударов 144
Стимул давлений 147
«Форпосты» и «тылы» (147). Русское православие (147).

Шесть форпостов в истории Западной Европы 149
Западный мир против континентальных европейских варваров (149). Западный мир против Московии (154). Западный мир против Оттоманской империи (155). Западный мир против дальнезападного христианства (164). Западный мир против Скандинавии (166). Западный мир против сирийского мира на Иберийском полуострове (169).

Стимул ущемления 171
Природа стимула (171). Миграция (173). Рабство (174). Каста (176). Религиозная дискриминация (178).

Золотая середина 178
Закон компенсаций (178). Что делает вызов чрезмерным? (181). Сопоставление по трем параметрам (187).

Том третий

Рост цивилизаций

Задержанные цивилизации 188
Эскимосы (189). Кочевники (190). Османы (194). Спартанцы (204). Поворот к анимализму (214).

Природа роста цивилизаций 216
Процесс роста цивилизаций 221
Критерий роста 221
Усиливающаяся власть над человеческим окружением (221). Рост власти над природой и средой (232). Этерификация (242). Перенос поля действия (249).

Анализ роста 259
Отношение между растущими цивилизациями и индивидами 259
Уход-и-Возврат 270
Личности (270). Социальные группы (274). Греция во второй главе эллинской истории (275).

Взаимодействие между индивидами в растущих цивилизациях 276
Движение Ухода-и-Возврата (276). Апостол Павел (283). Святой Игнатий Лойола (284). Будда (284). Давид (285). Плеяда историков (285). Ибн Хальдун (287). Конфуций (290). Уход-и-Возврат в истории цивилизаций (292).

Дифференциация в ходе роста 297

Том четвертый
Надломы цивилизаций

Убедителен ли детерминизм? 303
Несостоятельность самоопределения 310
Механичность мимесиса (310). Смена ролей (316). Кара за поклонение эфемерной личности (Афины и Венеция) (320). Кара за поклонение эфемерному институту (Восточная Римская империя) (327). Кара за поклонение эфемерному техническому средству (Давид и Голиаф) (337). Отравление победой (Папский престол) (339).

Том пятый
Распады цивилизаций

Критерий распада 346
Подход к проблеме (346).

Движение Раскола-и-Палингенеза 349
Раскол в социальной системе 354
Правящее меньшинство (354).

Внутренний пролетариат 357
Эллинский прототип (357).

Внешний пролетариат 364
Отчуждение прозелита (364).

Раскол в душе 369
Альтернативные формы поведения, чувства и жизни (369). Отшельничество и аскетизм (376). Труантизм и мученичество (378). Чувство неконтролируемого потока жизни (380). Чувство греха (387). Чувство промискуитета (390). Вульгаризация правящего меньшинства (393). Варваризация правящего меньшинства (397). Вульгаризация и варваризация в искусстве (401). Свободный язык (401). Чувство всесмешения в религии (407). Чувство единства (419).

Архаизм 428
Архаизм в институтах и идеях (428). Архаизм в искусстве (432). Архаизм в языке и литературе (433). Архаизм в религии (437). Самоуничтожение архаизма (439).

Футуризм 440
Отношение между футуризмом и архаизмом (440).

Разрыв с настоящим 442
Разрыв в манерах (442). Разрыв в институтах (443). Разрыв в светской культуре и религии (444). Самотрансценденция футуризма (447).

Отрешение 451
Преображение 456
Палингенез 462
Отношения между распадающимися обществами и индивидуумами 463
Творческий гений в роли спасителя (463). Спаситель с мечом (465). Спаситель с «машиной времени» (467). Философ в маске короля (476). Бог, воплотившийся в человеке (483).

Ритмы распада 487
Ритм эллинистической истории (491). Ритм китайской истории (493).

Том шестой

Универсальные государства

Цели или средства? 496
Универсальные государства как цели 499
Мираж бессмертия 499
Парадоксальное непонимание (499). Последствия Римской империи и Арабского халифата (499). Последствия Маньчжурской, Оттоманской и Могольской империй (500). Признаки умерших универсальных государств (501). Посещение Каира и Стамбула призраком халифата (502). Священная Римская империя (505). Посещение османов и моголов «призраком призраков» (505). «Великая идея» современных греков (506). Москва — Третий Рим (507). Загадка престижа императорского двора в Японии (510). Источник иллюзии (511).

Универсальные государства как средства 512
Цена эвтанасии 512
Кондуктивность универсальных государств (513). Психология мира (516).

Провинции 518
Мотивы действий имперских властей (518). Финансовые функции провинций (519). Юридические функции провинции (520). Военные функции провинции (520).

Столицы 521
Законы, управляющие миграцией столиц (521). Миграция столиц иностранных основателей империи (522). Миграция столиц варварских основателей империи (524). Миграция столиц метрополий (524). Кто извлекает выгоду? (525).

Том седьмой

Вселенские церкви

Роль церкви в жизни общества 527
Церковь как «раковая опухоль» 527
Церковь как «куколка» 530
Основания для введения понятия «куколки» (530). Неадекватность концепции куколки (533).

Церковь как высший вид общества 535
Изменение ролей (535). Откровение через страдание (535). Единодушие и разногласия высших религий (536). Ценность различий (539). Роль цивилизаций (540).

Роль цивилизаций в жизни церквей 542
Цивилизация как регресс 542
Вызов воинственности на земле 545
Причины регресса (545). Предчувствие духовного возрождения (547). Возможность духовного роста (549).

Научный комментарий

Том первый. Введение 553
Том второй. Генезис цивилизаций 587
Том третий. Рост цивилизаций 604
Том четвертый. Надломы цивилизаций 614
Том пятый. Распады цивилизаций 619
Том шестой. Универсальные государства 630
Том седьмой. Вселенские церкви 633

ИСТОРИК В ПОИСКАХ ОТВЕТА НА ВЫЗОВ

Со времени первой публикации «Постижения истории» А. Дж. Тойнби на русском языке прошло немногим более десяти лет. За это время человечество успело покинуть век двадцатый, самый насыщенный и жестокий в истории, и войти в новый век и в новое тысячелетие. Переход несколько затянулся из-за споров о том, в каком же все-таки году должен начинаться новый век, однако был отмечен вспышкой надежд, упований и прогнозов. Многие властители умов хронологически минувшего, но еще столь живого в сознании, социальной реальности и в повседневной жизни столетия постепенно превращаются в фигуры из энциклопедий и учебных курсов. С Арнолдом Дж. Тойнби происходит то, в чем он сам, обладавший редким для мыслителя такого масштаба чувством юмора и умением подшутить над собой, быть может, усмотрел бы забавную «историю с философией истории». В то время как имя Тойнби академически «бронзовеет», его размышления о цивилизациях становятся неким руководством к размышлению, даже не в виде собственно теории цивилизаций, а как удобное средство систематизации истории и современности, рассыпающихся в общественном сознании на множество разрозненных фрагментов, фактов, имен и толкований. «Цивилизация» оказалась довольно эффективным понятием для собирания исторических осколков, а цивилизационный подход — плодотворным методическим принципом, с помощью которого стало возможным их целостно осмыслить и даже снова восстановить в правах историческую реальность, обретшую, во многом благодаря интерпретации через призму ментальности, тенденцию к превращению в великую иллюзию.

Увлечение «вариативностью», «альтернативностью» истории, попытки освободить ее осмысление от догматизма, связанного с многолетним господством марксистской парадигмы, привели к тому, что на российской почве Россия оказалась страной «с непредсказуемым прошлым», а многие исторические эпохи «изменили лицо». Говоря словами А. Тойнби, спало «напряжение границы» и «платой за свободу стала опасная потеря равновесия». Начались дискуссии о российской цивилизации, о ее соотношении с цивилизацией европейской и мировой, возродились идеи евразийства. Снова были подняты роковые вопросы: кто виноват, что делать и куда идти, не утихают споры о том, какое будущее ожидает Россию. В этих спорах представляется небесполезным обращение к А. Дж. Тойнби с его здравым смыслом и убежденностью в естественности развития цивилизаций и хода истории. Природный историзм и космическое чувство истории, присущие ему, совпали с традиционными

ритмами российской духовности, проявившись почти анонимно в увлечении цивилизационным подходом, в напряженном интересе к судьбам империй и в поисках смысла переходных эпох.

Новое двухтомное издание трудов А. Дж. Тойнби включает в себя дайджест его главного 12-томного сочинения «Постижение истории», и в том числе выдержки из 12-го тома «Переосмысленное», впервые выходящие на русском языке, а также некоторые поздние работы ученого, имеющие непреходящее значение.

В «Переосмысленном» А. Дж. Тойнби осуществил самоанализ того, что было сделано им в области исторических исследований и философии истории за всю жизнь. Он включил в этот том итоговые размышления о специфике, адекватности и неадекватности исторического знания, представил своеобразную историческую теорию относительности, принципы систематизации и структуризации истории, наметил перспективы сравнительной истории.

А. Дж. Тойнби считал, что среди множества способов познания Вселенной история раскрывает важнейший аспект — существование человечества как самоосуществление Вселенной. Поэтому, утверждал автор «Постижения истории», он и стал историком, а не физиком.

Выдающийся французский историк Л. Февр, один из основателей влиятельного направления в исторической науке — школы «Анналов», иронически называл мировоззрение А. Дж. Тойнби «космическим оптимизмом», что для человека российской культуры звучит не как порицание, а как похвала. Космизм восприятия культуры, столь ярко проявленный в поэзии А. С. Пушкина и Ф. И. Тютчева, в творчестве Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, в философских системах В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, в социоисторических построениях А. Л. Чижевского и Л. Н. Гумилева, — неотъемлемая и во многом определяющая часть российской ментальности и российского исторического бытия. Заявление А. Дж. Тойнби, что «единство взгляда заключается в позиции историка, который рассматривает Вселенную и все, что в ней заключено, — дух и плоть, события и человеческий опыт — в поступательном движении сквозь пространство и время», его убеждение, что необходимо раздвинуть наш исторический горизонт до мышления категориями глобальной цивилизации, созвучны наиболее распространенному в российской традиции переживанию и пониманию истории от Н. М. Карамзина и В. О. Ключевского до наших дней, когда комплекс проблем, связанных с цивилизационным подходом к истории, глобальным ее видением и вытекающими из них футурологическими прогнозами, стал «передовой линией» научно-исторических и общегуманитарных дискуссий.

Арнолд Джозеф Тойнби родился в 1889 г., ребенком увидел закат «золотого» викторианского века. Он получил фундаментальное гуманитарное образование, на всю жизнь полюбил античную историю, усмотрев

в ней основание и модель истории современной. Обретя прочное положение в академических кругах, А. Дж. Тойнби тем не менее прошел свой долгий жизненный путь «в беспокойстве за человечество», иногда эпатируя своими размышлениями респектабельное ученое сообщество. За несколько лет до смерти он написал: «Сейчас и здесь я вовлечен в то, что произойдет со Вселенной после того, как исчезнет человечество, если такова его конечная судьба... Я верю, что обитель самого сокровенного духовного святилища человека тождественна духовному началу, пребывающему за и вне Вселенной, и я верю, что эта конечная духовная реальность есть любовь... Безграничная преданность любви выводит человека за пределы его быстротечной жизни. Она дарует ему свободу. Между тем, сколько бы ни отпустила мне времени судьба, я уверен, что зов любви всегда будет для меня сопровождаться импульсом любопытства. Мне любопытно знать, какова будет развязка нынешнего акта драмы человеческой истории». Тойнби не дожил до этой развязки, хотя и предвидел пути ее развития. Он ушел из жизни в 1975 г., предчувствуя разлом цивилизаций.

Несмотря на огромное опоздание, с которым основной труд английского историка дошел в русском переводе до наших отечественных читателей, его появление стало событием в интеллектуальной жизни общества, переживающего еще одну коренную ломку в своей истории и в своей каждодневной жизни. Россия в очередной раз бурно вошла в эпоху великих перемен и традиционно задержалась в ней, ища выхода. Столь же традиционно российское общество вернулось к широкому обсуждению, поиску смысла истории и смысла собственного пути, изобиловавшего невероятными зигзагами, однако не приводящего к разрешению стоящих перед обществом проблем, выглядящих на российской почве «метафизически вечными». Размышления А. Дж. Тойнби, глобальные и отчасти профетические, органично влились в сознание «великих российских перемен», ориентированных на «включение» России в «цивилизованный мир». Отметим, что Тойнби никогда не исключал Россию из цивилизационного русла истории. Он отмечал ее специфику, связанную с православием и византийскими корнями, особо анализируя попытки вестернизации, всегда ставившие Россию перед историческим выбором: «чтобы спастись от опасности принудительной и полной вестернизации, русские предпочитают перенимать у Запада кое-что выборочно, и здесь им приходится брать инициативу на себя, чтобы этот неприятный процесс прошел вовремя и держался в нужных рамках. Возникает, естественно, судьбоносный вопрос: может ли кто-либо заимствовать чужую цивилизацию частично, не рискуя быть поглощенным ею целиком и полностью».

Из середины двадцатого века А. Дж. Тойнби виделось, что Россия должна сделать свой выбор — занять ли ей подобающее место в западном

мире или остаться в стороне и построить свой собственный «антизападный контрмир». Сегодня Россия делает этот выбор, осуществляющийся очень непросто и не только из-за сложности внутренней обстановки, но и из-за того, что западная цивилизация, как оказалось, вовсе не жаждет принять ее в свои распростертые объятия. Запад боится имперского вызова со стороны России, он не приемлет в свою очередь никаких радикальных ответов с ее стороны на свои собственные вызовы, тем самым объективно ограничивая ее цивилизационную идентичность.

Английский историк предостерегал против абсолютизации торжества западной либеральной демократии, приводящей к провозглашению «конца истории» (что и произошло в концепции американского социолога В. Фукуямы). А. Дж. Тойнби, которого принято числить среди «апологетов» циклизма, полагал, что при очевидной «спиральной» повторяемости история не может стоять на месте, «кипя в себе самой». «Конец истории» — это ее смерть, а сущность истории — Жизнь, движение, причем движение, далеко не всегда поддающееся контролю и весьма часто непрогнозируемое.

Свое главное сочинение Тойнби назвал «A Study of History». Проще всего, придав ему школьный смысл, перевести его как «Изучение истории» или, слегка академизировав, как «Исследование истории». Но с первых же страниц становится ясно, что о каком-либо изучении, основанном на детальном анализе, или об исследовании в привычном смысле можно говорить лишь весьма относительно. Мысли, концепции, определения, факты, страны и народы, прошлое и будущее сливаются в сложнейший узор, скорее указывающий на присутствие тайны, чем придающий четкость и последовательность изложению событий прошлого. Начиная с 21 цивилизации, Тойнби к концу своего многотомного сочинения по ходу дела утрачивает 8, но, кажется, не дает себе труда заметить потерю, увлекаемый потоком осмысления движения или неподвижности истории. Очевидно, что такой труд почти невозможно назвать научным исследованием в классическом варианте. Однако, чем больше читатель углубляется в него, тем сильнее его охватывает чувство, что в данном случае речь идет не столько о рациональном познании, сколько о постижении, сочетающем логическое осмысление, интуицию и даже прозрение. Сам Тойнби как бы вскользь замечает: «Почему мы должны считать, что научный метод, созданный для анализа неодушевленной природы, может быть перенесен в историческое мышление, которое предполагает рассмотрение людей в процессе их деятельности? Когда профессор истории называет свой семинар «лабораторией», разве он не отгораживает себя тем самым от естественной среды? Оба названия — метафоры, но каждая из них уместна лишь в своей области. Семинар историка — это питомник, в котором

живые учатся говорить живое слово о живых... Нам достаточно хорошо известно, и мы всегда помним так называемое «патетическое заблуждение», одухотворяющее и наделяющее жизнью неживые объекты. Однако теперь мы скорее становимся жертвами противоположного — «апатетического заблуждения», согласно которому с живыми существами поступают так, словно они — неодушевленные предметы». Так что же, Тойнби — сторонник интуитивизма? Если да, то не в привычном для нас смысле, а в том же смысле, в каком им был Аврелий Августин, создатель европейской, христианской философии истории, в основу которой был положен оригинальный метод рационалистического интуитивизма, использованный затем и такими великими философами-систематизаторами, как Фома Аквинский или Гегель, хотя их более привычно и числят среди рационалистов преимущественно (если не исключительно) логического толка.

Сегодня многие ищут правду истории, лучшие религиозные мыслители стремились к постижению истины, для которой правда была лишь обликом. Для секуляризированного, а тем более для материалистического сознания невозможность достижения абсолютной истины была столь очевидна, что порой носители этих форм сознания вообще отказывались от поисков истины, заменяя ее мыслительными стереотипами, в результате чего «демифологизированная» история превратилась в иллюстрацию к догматизированной схеме. Это не означает, что адекватное познание истории невозможно на путях ее материалистического понимания, но указывает на то, что само это понимание не должно быть линейным и однозначным, претендующим на исключительность.

Тойнби — мыслитель религиозный, а точнее — христианский. Для религиозного сознания истина могла быть дана в Откровении либо постигнута разумом, лучшим же было сочетание этих двух возможностей. История — дело рук Творца, осуществленное через существование человека и человечества, но, постигая ее, историк тоже становится сопричастным процессу творения. Подобно тому как божественное провидение (и даже предопределение) для христианина не исключает свободы человеческой воли, для Тойнби признание божественного творения истории не уничтожает роли историка как со-творца прошлого, ибо лишь в процессе со-творения может быть выявлен момент истины. Отсюда столь показательное для Тойнби преобладание синтеза над анализом, отсюда его тяга к универсализму (хотя его, как это ни парадоксально, чаще упрекали в раздроблении, локализации истории). Последнее, как нам кажется, из нежелания или неспособности увидеть подлинную диалектику в характерном для метода Тойнби соединении того, что кажется несочетаемым. Действительно, он противник интерпретации истории как процесса движения в его классическом варианте. Не случайно он отвергает непрерывность истории, построенную по

аналогии с представлениями классической физики. Для него не столь убедительна и другая аналогия — непрерывность истории как непрерывность Жизни, хотя она и представляется Тойнби более органичной.

В сущности, бытие общества для Тойнби есть проявление Жизни как элемента бытия универсума. Он, однако, не опускается до банального указания в этой связи на сложность социальной жизни. Его мысль совершает движение, с одной стороны, возвращающее нас к классической философии древности, а с другой — устремляющееся к современной релятивистской теории. Непрерывность истории, как и непрерывность пространства-времени, есть для Тойнби «перетекание» дискретности существования человечества. Каждый момент движения представляет собой порождающее начало следующего и в то же время некую самоопределяемую, внутренне завершенную целостность. А. Тойнби размышляет: «Мы вряд ли поймем природу Жизни, если не научимся выделять границы относительной дискретности вечно бегущего потока — изгибы живых ее струй, пороги и тихие заводи, вздыбленные гребни волн и мирную гладь отлива, сверкающие кристаллами торосы и причудливые наплывы льда, когда мириадами форм вода застывает в расщелинах ледников. Другими словами, понятие непрерывности имеет значение только как символический умозрительный образ, на котором мы вычерчиваем восприятие непрерывности во всем реальном многообразии и сложности. Попробуем применить это общее наблюдение к постижению истории. Предполагает ли термин «непрерывность истории» в общепринятом смысле, что масса, момент, объем, скорость и направление потока человеческой жизни постоянны или если не буквально постоянны, то изменяются в столь узких границах, что поправкой можно пренебречь? Если этот термин предполагает импликации такого рода, то, как бы это ни было привлекательно, мы придем к серьезным ошибкам».

Из подобного рода рассуждений методологического характера у Тойнби вытекает предположение об определяющем значении для исторического исследования категории пространства-времени. Однако, промелькнув блистательной догадкой, она вдруг распадается путаницей довольно банальных понятий. Предощутив время как пространство исторической жизни, Тойнби как бы испытывает робость перед этой мыслью. Историю-путь, историю-жизнь, а следовательно, и истину истории он дробит на локальные (в самом непосредственном значении этого термина) цивилизации, общества, тем самым впадая в разобщение с объектом познания, делая невозможным то, что он сам же и провозгласил в качестве главной цели, — постижение тайны мировой истории, становясь пленником осуждаемой им рационалистической отвлеченности и онтологизируя собственные гносеологические модели.

История существует там, и только там, где есть время. Вспомним, например, что, согласно христианским представлениям, собственно че-

ловеческая история началась не с момента сотворения человека, ибо райское его существование протекало вне сущностных изменений, т.е. вне истории, а с момента грехопадения, неповиновения божественной воле, после которого человек низвергается в поток времени, становится смертным. Не случайно у отцов церкви происходит отождествление меры времени «секулум» (столетие) с понятием мира, мирского существования.

Время есть то поле, в котором и благодаря которому происходит смена состояний человеческого общества, а ведь именно через нее проявляется содержание истории. Для историка эти различные состояния бывают не только связаны, но и совмещены, прошлое и настоящее оказываются реально сосуществующими. Оставаясь неподвижным в пространстве, он аккумулирует историческое время, умещая мгновения, века, тысячелетия в своей временной реальности. Не случайно древние называли историка «передатчиком времени» (translator temporis), ибо он был не только хранителем, но и организатором времени как условного исторического пространства. Исключительное значение в этом процессе «передачи» времени Тойнби отводит памяти, тем самым указывая на глубочайшую естественность связи истории как сферы накопления и развития человеческого опыта и памяти как средства упорядочения времени. В этом английский мыслитель выступает как продолжатель очень древней европейской интеллектуальной традиции, вспомним, что и в функции богини памяти Мнемозины входило управление временем. В то же время Тойнби поддержал идею, столь характерную для мышления XX в., отражающую осознание отношения времени к биологической, а затем и социальной эволюции, — идею, одной из модификаций которой является гипотеза о смене биосферы ноосферой, представленная у В. И. Вернадского, Ле Руа и Тейяра де Шардена.

Локальные цивилизации — вехи времени, а не острова замкнутой в самой себе истории. Разомкнутая История есть аналог разомкнутой Вселенной. Она открыта постоянно расширяющемуся и углубляющемуся постижению. В этой связи Тойнби развивает концепцию «интеллигибельного поля» исторического познания. Он осуществляет сопряжение онтологического и гносеологического, утверждая познаваемость сущностных аспектов истории через проявление их в существовании различных обществ, «границы которых были приблизительно установлены с учетом исторического контекста данной страны и которые представляют собой к настоящему времени общества с более широкой протяженностью как в пространстве, так и во времени, чем национальные государства, города-государства или какие-либо другие политические союзы... В свете этих выводов можно сделать еще ряд заключений, подходя к истории как к исследованию человеческих отношений. Ее подлинный предмет — жизнь общества, взятая как во внутренних, так и

во внешних ее аспектах. Внутренняя сторона — есть выражение жизни любого данного общества в последовательности глав его истории, в совокупности всех составляющих его общин. Внешний аспект — это отношения между отдельными обществами, развернутые во времени и пространстве».

Углублением в конкретное познается сущностное в истории, в основе которой заложен вселенский разум, божественный закон — Логос. Истина выявляется в диалоге человечества с ним, точнее — в Ответе на его Вызов. Этот пункт концепции Тойнби иногда подвергался иронической критике, особенно в части конкретно-исторических «облачений» Вызова. Так, например, известный русский историк Л.Н. Гумилев писал в своей монографии «Этногенез и биосфера Земли»: «...по А. Тойнби, Австрия потому перегнала в развитии Баварию и Баден, что на нее напали турки. Однако турки сначала напали на Болгарию, Сербию и Венгрию, и те ответили на вызов капитуляцией, а Австрию отстояли гусары Яна Собесского. Пример говорит не в пользу концепции, а против нее». Согласимся, что небрежность, с которой Тойнби иллюстрирует Вызовы и Ответы на конкретной исторической почве, может дать повод для иронии. Однако для понимания концепции английского философа очень важно попытаться осмыслить, что же скрывается за каждым конкретным проявлением Вызова. Для этого нам снова придется вернуться к исходным моментам христианской философии истории.

До грехопадения, т.е. до свершения первого акта свободного выбора человеком, мир был внеисторическим. Человек не был отделен от Бога, а потому он не нуждался ни в проявлении, ни в осознании своей собственной сущности. С момента своего свободного выбора он утрачивает свое природное единство с Богом, возникает разделенность между Богом и человеком. Бог пребывает в неизменной сфере вечности, человек низвергается в непрерывно меняющийся мир, где правит время. Тем самым первый акт свободного выбора человека открывает путь истории и ставит его в ситуацию диалога с Богом. Этот диалог первоначально запечатлен в Ветхом завете, где содержатся и пророчества относительно будущего. Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть свершение раннего обетования. С этого момента история разворачивается как процесс спасения человечества, которое есть в то же время и все более полное выявление человеческой сущности. Таким образом, по Тойнби, в основе истории лежит взаимодействие мирового закона — божественного Логоса — и человечества, которое каждый раз дает Ответ на божественное Вопрошание, выраженное в форме природного или какого-либо иного Вызова. Постижение истории есть постижение человечеством самого себя и в себе самом божественного Закона и высшего предназначения. Может ли челове-

чество дать один-единственный Ответ на божественное Вопрошание или же оно непрерывно дает разные Ответы? Так, пользуясь специфической терминологией, Тойнби ставит вопрос об альтернативности исторического развития.

Автор «Постижения истории» полагал, что Вызов и Ответ могут быть явлены в различных формах, но все Ответы, по существу, сливаются в один: «Доверяясь зову Господа „чувствовать и находить вслед за ним" (Деян. VII, 27) ...Возможно, взгляд автора на историю кому-то покажется неточным или даже неверным, но он смеет заверить читателя, что через постижение действительности он пытался постичь Бога, который раскрывает Себя через движение душ, искренне верящих в Него». История, на поверхности явлений обещающая многообразие вариантов, на уровне своего истинного содержания оказывается однонаправленной, ориентированной на постижение Бога через самораскрытие человека. Таким образом, тойнбианская концепция истории обретает нравственную интерпретацию. И если Разум компенсировал человеку зависимость от природы, то нравственный закон дал надежду на гармонизацию взаимодействия истории и личности. Утверждение и распространение нравственности возможно через традицию и через мимесис (подражание).

Движение истории определяется полнотой и интенсивностью Ответа на Вызов, мощью Порыва, направленного навстречу божественному Призыву. Рывок вперед способно совершить творческое меньшинство, увлекающее за собой инертную массу, способное перенести «божественный закон из одной души в другую». Однако Тойнби предупреждает, что ответственность за надломы цивилизаций лежит на совести их лидеров: «Творческие личности в авангарде цивилизации, влияющие на нетворческое большинство через механизм мимесиса, могут потерпеть неудачу по двум причинам. Одну из них можно назвать «отрицательной», а другую — «положительной».

Возможная «отрицательная» неудача состоит в том, что лидеры неожиданно для себя подпадают под гипноз, которым они воздействовали на своих последователей. Это приводит к катастрофической потере инициативы: «Если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Матф. XV, 14).

Власть — это сила, а силу трудно удержать в определенных рамках. И когда эти рамки рухнули, управление перестает быть искусством. Остановка колонны на полпути чревата рецидивами непослушания со стороны простого большинства и страхом командиров. А страх толкает командиров на применение грубой силы для поддержания собственного авторитета, поскольку доверия они уже лишены. В результате — ад кромешный. Четкое некогда формирование впадает в анархию. Это пример «положительной» неудачи, проистекающей из отказа от

мимесиса». Многие исторические драмы и трагедии двадцатого века служат подтверждением этого наблюдения Тойнби.

Вызов, остающийся без Ответа, повторяется вновь и вновь. Неспособность того или иного общества в силу утраты творческих сил, энергии ответить на Вызов лишает его жизнеспособности и в конце концов предопределяет его исчезновение с исторической арены. Распад общества сопровождается нарастающим чувством неконтролируемости потока жизни, движения истории. В такие моменты с отрезвляющей явностью выступает действие исторического детерминизма, и Немезида вершит свой исторический суд.

Трагедия распада может привести к социальной революции, которая, «не достигнув своей цели, переходит затем в реакцию». Однако Тойнби полагал, что есть выходы из тупиков истории: «...в наш век главным в сознании обществ является осмысление себя как части более широкого универсума, тогда как особенностью общественного сознания прошлого века было притязание считать себя, свое общество замкнутым универсумом». Поиски выхода требуют согласованных решений, основанных на последовательной моральной позиции всего человечества или по крайней мере большей его части. Эта идея сохраняет актуальность и в преддверии третьего тысячелетия.

Историческая самобытность Ответов на Вызовы с наибольшей полнотой раскрывается в феномене цивилизаций — замкнутых обществ, характеризующихся набором определяющих признаков, позволяющих их классифицировать. Ставшее общим местом утверждение о том, что А. Тойнби осмыслил историю как круговорот локальных цивилизаций, которых вначале он насчитывал, как уже упоминалось, 21, а затем сократил до 13, предельно схематизирует концепцию английского историка. Он полагал, что цивилизации есть определенные типы человеческих сообществ, «вызывающие определенные ассоциации в области религии, архитектуры, живописи, нравов, обычаев — словом, в области культуры». Тойнби отмечает, что под цивилизацией понимается «наименьший блок исторического материала, к которому обращается тот, кто пытается изучить историю собственной страны». Именно эти пределы во времени, пространстве, культуре дают интеллигибельную единицу цивилизации. Для Тойнби цивилизация — это достигшая пределов самоидентификации культура, в пределе это может быть человеческая или глобальная цивилизация. Шкала критериев классификации цивилизаций у Тойнби весьма подвижна, хотя два из них остаются стабильными — это религия и форма ее организации, а также «степень удаленности от того места, где данное общество первоначально возникло». Попытка классификации по критерию религии выстроила следующий ряд: «во-первых, общества, которые никак не связаны ни с последующими, ни с предшествующими обществами; во-вторых,

общества, никак не связанные с предшествующими, но связанные с последующими обществами; в-третьих, общества, связанные с предшествующими, но менее непосредственной, менее интимной связью, чем сыновнее родство, через вселенскую церковь, связью, обусловленной движением племен; в-четвертых, общества, связанные через вселенскую церковь с предшествующим обществом сыновними узами; в-пятых, общества, связанные с предшествующими связью более глубокой, чем отечески-сыновняя, а именно через передаваемую с незначительными изменениями или вообще без них организованную религию правящего меньшинства. Внутри группы родственно связанных обществ можно различить две подгруппы в зависимости от того, принадлежит ли источник творческой силы внутреннему пролетариату родительского общества, создавшего универсальную церковь, или же этот источник чужеродного происхождения».

Каждое общество проходит стадии генезиса, роста, надлома и разложения; возникновения и падения универсальных государств, вселенских церквей, героических эпох; контактов между цивилизациями во времени и пространстве. Жизнеспособность цивилизации определяется возможностью последовательного освоения жизненной среды и развитием духовного начала во всех видах человеческой деятельности, переносом Вызовов и Ответов из внешней среды внутрь общества. И поскольку Вызовы и Ответы на них носят различный характер, постольку цивилизации оказываются непохожими одна на другую, но главный Ответ на Вызов Логоса определяет сущность единой человеческой цивилизации.

Итак, для А. Дж. Тойнби истинный движитель истории — Вызов. Еще в середине двадцатого века Тойнби увидел, что новый Вызов не даст почить на лаврах западной цивилизации, ибо идет борьба за влияние на подавляющее большинство человечества. С одной стороны, мир должен становиться все более единым. Западное «ноу-хау» объединило его надежными связями, экономическими, технологическими и информационными, но оно же обнажило болезни цивилизации. В результате «пороки, до сих пор бывшие просто постыдными и мучительными, превратились теперь в нестерпимые и смертельные, и таким образом, наше поколение в этом вестернизированном мире оказалось перед выбором таких альтернатив, которые в прошлом правящие элементы других обществ всегда имели возможность обойти, хотя и с жестокими последствиями для себя, однако без крайнего риска окончательно оборвать историю человечества на этой планете». Даже если человечеству удастся избежать военных столкновений мирового масштаба, на первый план могут выйти цивилизационные противоречия и столкновения. Это было сказано вскоре после окончания Второй мировой войны, когда и предположить было невозможно, что в начинавшейся тогда холодной войне

коммунизм потерпит сокрушительное поражение. Эти идеи и само название одной из статей А. Дж. Тойнби «Столкновение цивилизаций» ожили в конце двадцатого века в работах известного американского социолога С. Хантингтона.

Показательно, что и Тойнби, и Хантингтон видят главное направление цивилизационного противостояния в конфликте между Западом, т. е. широко понимаемой европейской цивилизацией, и остальным миром. Теперь Запад — цивилизация евро-атлантическая, в которой США доминируют во многих областях. Как ни пытается Европа гордиться своими великими культурными достижениями, как ни стремится защитить свой образ жизни, свое отношение к миру и к истории, старый континент все больше американизируется. Цивилизационный экспансионизм Европы, о котором говорил Тойнби, обернулся против нее самой. Эту мысль развивает С. Хантингтон: «С одной стороны, Запад находится на вершине своего могущества, а с другой, и возможно как раз поэтому, среди незападных цивилизаций происходит возврат к собственным корням. Все чаще приходится слышать о «возврате в Азию» Японии, о конце влияния идей Неру и «индуизации» Ближнего Востока, а в последние годы и споры о вестернизации или же русификации новой России. На вершине своего могущества Запад сталкивается с незападными странами, у которых достаточно стремления, воли и ресурсов, чтобы придать миру незападный облик».

При словесном признании глобального характера истории двадцатого и начала двадцать первого веков, некоторые западные историки, социологи и политики нередко пребывают в сладостном убеждении, что «главная» история творится в крупнейших странах Запада, в национальных рамках или по крайней мере в границах истории «либерально-демократического мира». Однако еще полвека тому назад А. Дж. Тойнби предупреждал об опасности такого образа мышления, обращаясь к историческому опыту «англичанина викторианской эпохи», который принимал как данность, что «лично он стоит на прочном основании, вне опасений быть поглощенным тем безостановочным потоком, каким Время унесло всех его менее удачливых собратьев... Без всякого опасения или дурного предчувствия взирал он на жизненный спектакль менее счастливых обитателей других мест и времен, боровшихся и погибавших в половодье истории». Такая позиция — «историческая ловушка», ибо основание существования, кажущееся таким прочным, подтачивается и размывается силами и событиями, которые сам наблюдатель не считает «историческими», поскольку они представляются находящимися и происходящими вне собственного его «исторического мира».

Не случайно западные интеллектуалы призывают забыть Тойнби, не без издевки называя его обольстительным историком-эссеистом, труд

которого «порождает чувство сенсации, вызванное у доверчивого читателя внушительным обзором всех этих тщательно пронумерованных цивилизаций, которые, подобно сценам мелодрамы, сменяют одна другую перед его восхищенным взором; неподдельный восторг, внушенный этим фокусником, который с такой ловкостью жонглирует народами, обществами и цивилизациями прошлого, настоящего, тасуя и перетасовывая Европу и Африку, Азию и Америку», как писал Л. Февр.

Но парадокс заключается в том, что, желая вырваться из «капкана философского видения истории», социологи, историки, политологи, поскольку они пытаются преодолеть рамки прагматики и мыслить теоретически, делать прогнозы, вынуждены мыслить, по-тойнбиански, не желая признаваться в этом. И дело не только в том, что понятие «цивилизация» приобрело характер всепроникающий, — в этом можно было бы усмотреть лингвистическое совпадение, ведь не Тойнби же изобрел слово «цивилизация», хотя именно он попытался придать ему категориальный статус. Важно, что Тойнби выстроил концепцию Вызова-Ответа как ключ к пониманию истории всеобщей, глобальной человеческой цивилизации и локальных цивилизаций, ее составляющих. Эта концепция даже не столько вошла в науку, сколько отразила самое западную ментальность, особенно в ее американской модификации, в которой постоянная готовность дать Ответ на Вызов стала считаться началом, формирующим исключительную динамичность американской истории и даже американского национального характера.

А. Дж. Тойнби — мыслитель, постоянно находившийся «в процессе истории». Личностно окрашенный подход к тому, о чем он писал, не помешал ему, однако, подвести некоторые фундаментальные итоги цивилизационного развития человечества и попытаться обрисовать его перспективы. А. Дж. Тойнби, несколько смушаясь своей дерзостью, пытается заглянуть на несколько тысячелетий вперед. Для него оказывается важным не то, что будет конкретно по прошествии многих и многих веков. Самое важное — он надеется, что и тогда человечество будет существовать, и история не прервется, и людям будут открыты смыслы в том повествовании, в котором наша современная история составляет лишь одну из начальных глав...

Уколова В. И., д. и. н., профессор



ТОМ ПЕРВЫЙ

ВВЕДЕНИЕ

ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

В каждую эпоху и в любом обществе изучение и познание истории, как и всякая иная социальная деятельность, подчиняются господствующим тенденциям данного времени и места. В настоящий момент жизнь западного мира определяют два института: индустриальная система экономики и столь же сложная и запутанная политическая система, которую мы называем «демократией», имея в виду ответственное парламентарное представительное правительство суверенного национального государства. Эти два института — экономический и политический — стали господствующими в западном мире на закате XIX века и дали пусть временное, но все же решение главных проблем того периода. Прошлый век искал и нашел спасение, завещая свои находки нам. И то, что выработанные в то время институты сохраняются по сей день, говорит прежде всего о творческой силе наших предшественников. Мы живем и воспроизводим свое бытие в индустриальной системе и парламентарном национальном государстве, и вполне естественно, что эти два института имеют существенную власть над нашим воображением и реальными плодами его.

Гуманитарный аспект промышленной системы связан непосредственно с человеком, разделением труда; другой ее аспект обращен к физической среде обитания человека. Задача индустриальной системы заключается в том, чтобы максимально увеличивать свою производительную способность, перерабатывая рукотворными средствами сырье в определенные продукты и вовлекая в этот механически организованный труд большое количество людей. Эта особенность индустриальной системы была осознана западной мыслью еще в первой половине XIX столетия. Поскольку развитие индустриальной системы опирается на успехи физических наук, вполне естественно предположить, что между инду-

стрией и наукой была некая «предустановленная гармония»[1]. Если же это так, то не следует удивляться, что научное мышление стало организовываться индустриальным образом. В любом случае это вполне правомерно для науки на ее ранних ступенях — а современная наука весьма молода даже по сравнению с западным обществом, — поскольку для дискурсивного мышления необходимо вначале накопить достаточно эмпирических данных. Однако тот же самый метод в последнее время нашел распространение во многих областях знания и вне сугубо научной среды — в мышлении, которое обращено к Жизни, а не к неодушевленной природе, и, более того, даже в мышлении, которое изучает различные формы человеческой деятельности. Историческое мышление также оказалось захваченным чуждой ему индустриальной системой, а именно в этой сфере, где исследуются отношения между людьми, современная западная промышленная система демонстрирует, что она вряд ли является тем режимом, при котором хотелось бы жить и работать.

Показателен здесь пример жизни и творчества Теодора Моммзена. Молодой Моммзен создал объемный труд, который, конечно, навсегда останется шедевром западной исторической литературы. Его «История Римской республики» была опубликована в 1854—1856 гг. Но едва книга увидела свет, как автор начал стыдиться своего труда и постарался направить свою энергию в совершенно другое русло. Моммзен потратил всю оставшуюся жизнь на составление полного собрания латинских надписей и издание энциклопедического собрания римского конституционного права. В этом Моммзен проявил себя типичным западным историком своего поколения, — поколения, которое ради престижа индустриальной системы готово было превратить себя в «интеллектуальных рабочих». Со времен Моммзена и Ранке историки стали тратить большую часть своих усилий на сбор первичного материала — надписей, документов и т.п. — и публикацию их в виде антологий или частных заметок для периодических изданий. При обработке собранных материалов ученые нередко прибегали к разделению труда. В результате появлялись обширные исследования, которые выходили многотомными сериями, что и ныне практикуется Кембриджским университетом. Такие серии — памятники человеческому трудолюбию, «фактографичности» и организационной мощи нашего общества. Они займут свое место наряду с изумительными туннелями, мостами и плотинами, лайнерами, крейсерами и небоскребами, а их создателей будут вспоминать в ряду известных инженеров Запада. Завоевывая царство исторической мысли, индустриальная система породила выдающихся стратегов и, победив, добыла немалые трофеи. Однако вдумчивый наблюдатель вправе усомниться в масштабах достигнутого, а сама победа может показаться заблуждением, родившимся из ложной аналогии.

В наше время нередко встречаются учителя истории, которые определяют свои семинары как «лаборатории» и, возможно не сознавая этого, решительно ограничивают понятие «оригинальное исследование» открытием или верификацией каких-либо фактов, прежде не установленных. Более того, это понятие стало распространяться и на обзоры исторических статей, помещенных в периодических изданиях и сборниках. Налицо явная тенденция недооценивать исторические работы, написанные одним человеком, и эта недооценка особенно заметна, когда речь идет о трудах, касающихся всеобщей истории. Например, «Очерк истории» Герберта Уэллса был принят с нескрываемой враждебностью целым рядом специалистов. Они беспощадно критиковали все неточности, допущенные автором, его сознательный уход от фактологии. Вряд ли они были способны понять, что, воссоздавая в своем воображении историю человечества, Г. Уэллс достиг чего-то недоступного им самим, о чем они и помыслить не смели. Фактически значимость книги Г. Уэллса в более или менее полной мере была оценена широкой читающей публикой, но не узкой группой специалистов того времени.

Индустриализация исторического мышления зашла столь далеко, что в некоторых своих проявлениях стала достигать патологических форм гипертрофии индустриального духа. Широко известно, что те индивиды и коллективы, усилия которых полностью сосредоточены на превращении сырья в свет, тепло, движение и различные предметы потребления, склонны думать, что открытие и эксплуатация природных ресурсов — деятельность, ценная сама по себе, независимо от того, насколько ценны для человечества результаты этих процессов. Для европейцев подобное умонастроение характеризует определенный тип американского бизнесмена, но этот тип, по сути, есть крайнее выражение тенденции, присущей всему западному миру. Современные европейские историки стараются не замечать, что в настоящее время болезнь эта, являющаяся результатом нарушения пропорций, присуща и их сознанию.

Эта готовность гончара превратиться в раба своей глины является столь очевидной аберрацией, что, подыскивая для нее соответствующий корректив, можно и не обращаться к модному сравнению процесса исторического исследования с процессами промышленного производства. В конце концов и в промышленности одержимость сырьевой базой безрезультатна. Удачливый промышленник — это человек, который первым предвидит экономический спрос на тот или иной товар или услугу и начинает в связи с этим интенсивно перерабатывать сырье, используя рабочую силу. Причем ни сырье, ни рабочая сила сами по себе не представляют для него никакого интереса. Другими словами, он·хозяин, а не раб природных ресурсов; он капитан промышленного корабля, прокладывающий путь в будущее.

Известно, что обращение с людьми или животными как с неодушевленными предметами может иметь катастрофические последствия. Почему же нельзя предположить, что подобный образ действия не менее ошибочен и в мире идей? Почему мы должны считать, что научный метод, созданный для анализа неодушевленной природы, может быть перенесен в историческое мышление, которое предполагает исследование людей и их деятельности? Когда профессор истории называет свой семинар «лабораторией», не отгораживается ли он тем самым от своей естественной среды? Оба названия — метафоры, но каждая из них уместна лишь в своей области. Семинар историка — это питомник, в котором живые учатся говорить живое слово о живых. Лаборатория физика является — или являлась таковой до определенного времени — мастерской, в которой из неодушевленного природного сырья изготавливаются искусственные или полуискусственные предметы. Ни один практик, однако, не согласится организовывать питомник на принципах фабрики, равно как фабрику — на началах питомника. В мире идей ученые также должны избегать неверного использования метода. Нам достаточно хорошо известно и мы всегда помним так называемое «патетическое заблуждение»[2], одухотворяющее и наделяющее жизнью неживые объекты. Однако теперь мы скорее становимся жертвами противоположного — «апатетического заблуждения», согласно которому с живыми существами поступают так, словно они неодушевленные предметы.

Если бы индустриальная система была единственным институтом, определяющим жизнь современного Запада, влияние ее престижа на западное историческое мышление могло бы рухнуть под собственной тяжестью, ибо свойственные ей методы могут применяться к историческому исследованию лишь в крайних случаях необходимого разделения труда. В промышленности человечество признало разделение труда как цену того благополучия, которое оно приносит. Аналогичное мнение распространилось и в области естествознания. Возможно, следует согласиться с А. Бергсоном, который утверждал, что наш интеллект обладает свойством схватывать отдельные проявления физической природы в формах, пригодных для последующего осуществления действий. Однако, даже если в этом заключается оригинальная структура человеческого ума и если другие методы мышления представляются нам неестественными, существует все же человеческая способность, на которую также обратил внимание А. Бергсон, — смотреть на мир не как на неодушевленную природу, а как на целое, с острым ощущением присутствия или отсутствия в нем жизни*. Это глубинное побуждение охватить и понять целостность Жизни имманентно присуще

* Эти идеи были высказаны А. Бергсоном в его «Творческой эволюции», но за сто лет до него они были предсказаны Тюрго в «Плане двух рассуждений о всеобщей истории». — См.: *Oeuvres de Turgot*. Vol. II, Paris, 1844. P. 654.

мышлению историков, поэтому разделение труда, характерное для индустриальной системы, действовало столь раздражающе, что они восстали бы против его тирании, если бы не существование в современной западной жизни второго доминирующего института, который оказался в состоянии совместить целостность взгляда на историю с индустриализацией исторического мышления. Таким вторым институтом оказалось «суверенное государство», которое в наш «демократический» век вдохновляется духом национального единства.

И вновь мы должны отметить, что институт, доминирующий в определенное время и в определенном обществе, оказывает влияние на мировоззрение и деятельность историков, оказавшихся под его сенью. Дух нации — это закваска для молодого вина в ветхих мехах трайбализма[3]. Идеал современной западной демократии заключается в том, чтобы наполнить практическую политику христианским чувством всеобщего братства, но в реальности политика оказалась воинственной и наполненной племенными раздорами. Современный западный демократический идеал, таким образом, сводится к попыткам примирить два духа и две силы, которые находятся почти в полной противоположности друг к другу.

Индустриализм и национализм (более, чем индустриализм и демократия) суть две силы, которые фактически господствовали в западном обществе в течение века (приблизительно до 1875 г.). Промышленная революция и нынешняя форма национализма действовали тогда сообща, создавая «великие империи», каждая из которых претендовала на универсальный охват, становясь как бы космосом сама в себе.

Конечно, это притязание было неоправданно. Уже тот простой факт, что «великих держав» было больше, чем одна, свидетельствует о неспособности ни одной из них стать полностью универсальной. Однако каждая великая держава успешно оказывала постоянное влияние на жизнь общества, так что в некотором смысле она могла рассматривать себя как ось, вокруг которой вращается весь мир; и каждая великая держава надеялась также заменить собой весь мир, поскольку она была замкнута и самодостаточна. Претензии эти распространялись не только на область экономики и политики, но также и на область духовной культуры. Такой образ мышления, характерный для населения великих держав, постепенно распространялся и на представителей стран меньшего калибра, и скоро все западные нации — от самых больших до самых малых — отстаивали суверенное право самим организовывать свою жизнь и быть независимыми от всего остального мира. Это требование выдвигалось столь настойчиво и принималось столь широко, что само существование и единство западного мира оказались под сомнением. Возникла глубинная внутренняя потребность ощутить Жизнь как целостность, противоположную видимой повседневной изменчивости. Это чувство охватило как малые нации, так и сообщества, в состав которых входили эти

нации. Такие сгущения социальных эмоций в национальных группах стали почти повсеместными, и у историков иммунитет против них был не сильнее, чем у остальных людей. Действительно, дух национального взывал к историкам с особой силой, поскольку он в какой-то мере обещал примирить индустриальное разделение труда с внутренним стремлением к целостности. Противопоставлять себя «всеобщей истории», которая создается на индустриальных принципах, — задача непосильная даже для самого одаренного, самого энергичного индивидуума. Вот почему в поисках единства взгляда историк приходил к отказу от универсальности, ибо сужение научно-исследовательской цели неизбежно проливает новый свет на любой исторический ландшафт. Когда же он в своих поисках вновь обретал единство и в этом смысле достигал некой универсальности, могла возникнуть проблема примирения его интеллекта с его социальным чувством, но это внутреннее противоречие предполагалось снять духом национального.

В данной схеме рассуждения националистическая точка зрения наиболее привлекательна для современных западных историков, и она овладевала их умами различными путями. Они принимали ее не только потому, что в духе этих идей воспитывались с детства, но также и потому, что исходный материал являл собой некую устойчивую национальную данность. Самыми богатыми «залежами», которые им приходилось разрабатывать, были открытые для общественности архивы западных правительств. Неисчерпаемость этого специфического естественного источника приводила к редкостному увеличению объема их продукции. Таким образом, направленность деятельности историков частично определялась их профессиональным опытом, частично — проблемами психологического свойства, а частично — так называемым духом времени.

Западное общество ныне отнюдь не занимает того господствующего положения, которое характеризовало ситуацию прошлого века, — века, отлившего форму умов современных историков. Приблизительно до 1875 г. два господствовавших тогда института — индустриализм и национализм — действовали сообща, созидая великие державы. После 1875 г. начался обратный процесс: индустриальная система стала резко наращивать свою активность, так что размах ее деятельности обрел глобальный характер, тогда как система национализма стала проникать вглубь, в сознание национальных меньшинств, побуждая их к созданию своих собственных суверенных национальных государств, хотя те, вопреки проектам их лидеров, порой не только не были способны оформиться в великие державы, но и были не в состоянии образовать даже малые, экономически, политически и культурно независимые, государства.

Мировая война 1914—1918 гг. вынесла на поверхность тенденцию, подспудно зревшую уже не менее века. К 1918 г. одна из тех восьми великих держав, которые существовали в 1914 г., совершенно исчезла

с политической карты, а две другие, искалеченные, находились в состоянии прострации, а одна из более или менее благополучно выживших стала энергично перестраиваться в поисках «самоуправления доминионов»[4]. Общая развязка этих частично революционных, а частично эволюционных изменений одинакова. Мировая арена была захвачена великими державами, каждая из которых представляла собой замкнутый универсум. Характерной особенностью обществ нового века является взаимозависимость небольших государств. Некоторые из них (например, доминионы Британской метрополии) не являются полностью независимыми единицами, другие (например, Чехословакия, Австрия, Венгрия) лишены морского побережья, у третьих отсутствует ярко выраженная или подлинно оригинальная национальная культура. К тому же в этом новом мире даже великие державы стали казаться меньше, и индустриализм, вышедший на мировую арену, стал тормозить их экономическое развитие. Все государства в равной степени начинают сознавать, что не могут самостоятельно выжить экономически, и либо резко протестуют против военной, финансовой, тарифной, миграционной политики, либо обращаются за помощью к техническим международным организациям, которые были созданы вокруг секретариата Лиги Наций и Международного бюро труда в Женеве.

Эти различные тенденции можно суммировать в одной формуле: в наш век главным в сознании общества является осмысление себя как части более широкого универсума, тогда как особенностью общественного самосознания прошлого века было притязание считать себя, свое общество замкнутым универсумом. Это изменение безошибочно указывает на конец прилива, достигшего своей высшей точки в 1875 г., и начало отлива, который будет протекать в течение четырех веков, если он предвещает повторение предыдущей, так называемой средневековой, фазы в западной истории, когда сознание западного общества было под эгидой папы и Священной Римской империи, символизировавших нечто главенствующее и центральное, между тем как королевства, муниципальные города и лены, равно как и другие местные учреждения, воспринимались как нечто подчиненное и окраинное[5]. Как бы то ни было, представляется, что отлив идет в этом направлении — здесь трудно быть определенным, потому что слишком мало времени прошло после того, как совершился поворот.

Если это наблюдение верно и если верно то, что историк не может абстрагироваться в своих мыслях и чувствах от влияния среды, в которой живет, то мы можем надеяться увидеть в недалеком будущем изменение во взглядах и научных подходах западных историков. И это будет соответствовать изменениям, охватившим западное общество в целом. Именно на закате прошлого века работа историков находилась в полной гармонии с индустриальной системой, а их взгляды были

пронизаны и связаны национальной идеей. Однако новый век очертил свое поле исследования, не ограниченное рамками одной национальности, и ученые вынуждены будут приспособить свой метод к интеллектуальным операциям более широкого масштаба.

Возникают два вопроса: «Каково умопостигаемое[6] поле исторического исследования?» и «Возможно ли поле исторического исследования, не соотносимое с конкретными историческими и социальными обстоятельствами и независимое от историка?». До сих пор наше исследование приводило нас к выводу, что способ исторического мышления находится под сильным влиянием сиюминутного социального окружения, в котором случайно оказывается мыслитель. Если это влияние настолько сильно, что благодаря ему в сознании мыслителя формируются априорные категории, то можно считать, что ответ на поставленный вопрос получен. Это бы означало, что относительность исторической мысли и социальной среды безусловна и что, следовательно, нет необходимости искать в потоке исторической литературы очертания некой устойчивой формы. Историку пришлось бы признать, что если он в состоянии познавать морфологию своей собственной мыслительной деятельности с помощью анализа влияний данного, конкретного, современного ему общества, то для него не представляется возможным анализировать общественные образования, принадлежащие прошлому. Однако это заключение не противоречит пока нашим утверждениям. До сих пор мы видели, что на переднем плане исторической мысли различимо мерцание относительности, и, возможно, установление этого факта — первый шаг в фиксации устойчивого и абсолютного объекта на заднем плане исторической мысли. Поэтому нашим следующим шагом является исследование возможности существования умопостигаемого поля исторического исследования, независимого от особенностей восприятия, обусловленных местом и временем.

ПОЛЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Пример Великобритании. Задавшись целью обнаружить «умопостигаемое поле исторического исследования», лучше всего начать с рассмотрения обычного объекта исследования современного западного историка — национального государства. Выберем среди различных национальных государств Запада такое, которое при прочих равных условиях наиболее соответствовало бы как материал для изучения идеалу современного историка.

Великобритания — один из таких примеров, которые могли бы служить нашей цели. Это не просто национальное государство, но и великая держава. Ее неотъемлемая составная часть, Англия, выделившись лишь два века назад[1], причем без нарушения исторической непрерывности или утраты идентичности, занимает такое же место в истории Европы, как, например, Франция, хотя Англия сыграла в истории особую роль. Выбранный нами пример удачно служит цели еще и потому, что Англия была относительно изолирована, во-первых, в силу географических условий и, во-вторых, в силу той специфической политики, которую проводили ее государственные деятели в период, когда она переживала наибольший творческий расцвет и могущество. Если взять ее географическую изолированность, то, что ни говори, берега острова создают гораздо более четкую границу, чем границы континентальной Франции. Что же касается политической изолированности Британии, то она была в истории Запада чем-то вроде alter orbis («другой земли»), хотя это не совсем точно для средних веков, так как последние владения на континентальном берегу Ла-Манша были утрачены в 1558 г.[2] Разумеется, не стоит преувеличивать степень этого «великолепного одиночества». Великобритания никогда не могла себе позволить пренебречь сношениями с континентальными странами или уклониться от тех европейских войн, в которых ставилось на карту равновесие сил. И если равновесие сил успешно сохранялось, то столь же тщательно охранялась и односторонняя изолированность. «Другая земля» — репутация, закрепившаяся за Великобританией, — определяла не просто мир, отличный от континентальной Европы, но все неевропейские континенты и дальние острова. Подобно своей сестре, Соединенным Штатам, Великобритания отделилась от старого мира, чтобы высвободить энергию и воздвигнуть новый мир по плану какой-то смутной мечты. Однако нельзя еще раз не подчеркнуть, что ее изолированность является, возможно, наиболее значимым фактом. Действительно, не так просто обнаружить какую-либо иную европейскую страну, которая была бы столь же изолированной и играла бы столь значительную роль в европейской истории на протяжении такого длительного периода. Итак, если Великобритания (как наследница и преемница Англии) не представляет собой умопостигаемого поля исторического исследования, то мы можем сделать заключение, что никакая другая европейская держава не выдержит аналогичного испытания.

Следовательно, является ли история Англии умопостигаемой сама по себе? Можем ли мы абстрагировать внутреннюю историю Англии от ее внешних сношений? Если да, то можем ли мы сказать, что внешние сношения вторичны? А анализируя их, сможем ли мы доказать, что влияния, которым подверглась извне Англия, ничтожны по сравнению с влиянием, оказываемым Англией на остальной мир? Если на все эти

вопросы удастся получить утвердительные ответы, то можно будет сделать вывод, что, тогда как историю других стран нельзя понять без сопоставления ее с историей Англии, английская история может быть понята как самостоятельная без каких-либо ссылок. Попытаемся же ответить на эти вопросы путем беглого обзора истории Англии, обозначив ее основные вехи.

Итак, если перелистать главы истории в обратном порядке, они выстроятся в следующий ряд:

а) установление индустриальной экономической системы (с последней четверти XVIII в.)[3];

б) установление ответственного парламентарного правительства (с последней четверти XVII в.)[4];

в) морская экспансия (начавшаяся в третьей четверти XVI в. пиратством и постепенным развитием мировой торговли, обусловленным открытием тропических стран и образованием новых англоязычных общин в заокеанских странах с умеренным климатом)[5];

г) Реформация (со второй четверти XVI в.)[6];

д) Ренессанс, включая его политический, экономический, интеллектуальный и художественный аспекты (с последней четверти XV в.)[7];

е) установление феодальной системы (с XI в.)[8];

ж) обращение англичан так называемого героического века в религию западного христианства (конец VI в.)[9].

Даже столь беглый обзор позволяет заметить, что, чем дальше в глубь исторического времени обращаемся мы, тем менее значительным становится факт изолированности. Принятие христианства, которое можно считать началом всех событий в английской истории, является тому прямым подтверждением. Этот акт, сплотивший полдюжины разрозненных варварских общин, открыл дорогу к общему благу грядущего западного общества. Что касается феодальной системы, то П. Виноградов блестяще доказал, что ростки ее взошли на английской почве еще до норманского завоевания*. Однако, даже если это так, рост был стимулирован внешним фактором — датскими вторжениями, представлявшими собой часть движения скандинавских племен и имевшими аналогичное воздействие на Францию[10]. А норманское завоевание, хотя, возможно, и не оно бросило семя, несомненно, привело ниву к быстрому колошению. Таким образом, справедливо утверждение, что любая схема установления феодальной системы в Англии выглядит непонятной, или неумопостигаемой, до тех пор пока в общую картину не включаются по крайней мере Франция и Скандинавия. Что касается Ренессанса, то как в политическом, так и в культурном аспектах это было дуновение жизни из Северной Италии. Если бы в Северной

* См.: *Vinogradoff, Paul.* English Society XVII. Oxford, 1908.

Италии гуманизм, абсолютизм и равновесие власти не культивировались в течение двух веков — приблизительно с 1275 по 1475 г. (как культивируются растения в парниках), — то и после 1475 г. они не смогли бы быть взращены севернее Альп. Реформация опять-таки не является специфически английским феноменом. Скорее, это было общее движение, охватившее Прометеев Север Западной Европы, где Балтийское море, Северное море и Атлантический океан манят к новым мирам, — движение за освобождение от Эпиметеева Юга, где Западное Средиземноморье остановило взор на мирах, уже умерших и ушедших[11]. Не Англии принадлежит инициатива Реформации[12], и не она первая прибегла к ней в состязании европейских стран Атлантического побережья за обладание новыми заокеанскими территориями. Англия завоевала свой приз в серии битв между державами, продолжавшихся в течение нескольких веков, включившись с некоторым опозданием в это состязание. Чтобы понять успехи Англии в заокеанской экспансии, необходимо оценить последствия всех общеевропейских войн и учесть превратности европейской истории начиная с последней четверти XV в., а затем расширять кругозор до границ современного западного мира.

Остается рассмотреть две последние главы английской истории: возникновение парламентарной системы правления и возникновение индустриальной системы — институтов, которые обычно рассматриваются как институты специфически английские, лишь позже распространившиеся на другие части мира. Для нашей цели эти главы английской истории являются решающими, и логично в данном случае обратиться к признанным авторитетам в этой области. Относительно парламентарной системы целесообразно сослаться на отрывок из лекции лорда Актона о Генрихе IV и Ришелье. «Всеобщая история, естественно, зависит от сил, которые не являются национальными, но есть следствие более общих причин. Расцвет королевства во Франции — это часть аналогичного движения в Англии. Бурбоны и Стюарты подчинялись одному закону, но с различными результатами»*.

Другими словами, парламентарная система, локально проявившись в Англии, была продуктом силы, отнюдь не специфичной для Англии, но действовавшей одновременно как в Англии, так и во Франции[13].

Что касается английской промышленной революции, то ее возникновение было описано двумя крупными специалистами в этой области — мистером и миссис Хаммонд. «Почему эта революция началась в Англии в XVIII в.? Атлантика была столь же важна для торговли, как в древности — Средиземное море. После Колумба самыми активными купцами стали те, которые искали выход из Атлантики. Среди торгующих народов XVIII в. позиция англичан была наиболее благоприятна

* *Lord Acton*. Lectures on modern History. London, 1906.

благодаря географическому положению, климату и ходу истории. Испанцы использовали свой контроль над Новым Светом исключительно в политических целях, а вывозимое из Америки богатство тратилось ими отнюдь не на развитие промышленности. С другой стороны, английские колонисты в Америке оседали в местах, где было мало золота и серебра. Их форпосты постепенно разрастались в общины, которые нуждались в британских потребительских товарах, а домой колонисты посылали продукты промышленного назначения... События в Европе также способствовали быстрому развитию промышленности Англии, поскольку европейские войны XVII—XVIII вв. причинили здесь меньший ущерб, чем на континенте, а религиозная и политическая борьба в Англии XVII в. завершилась принятием конституции и установлением правительства, весьма благорасположенного к торговле. Среди других преимуществ Англии по сравнению с Францией — гражданское право, свобода внутренней торговли, заинтересованность аристократии в коммерции, недоверие со времен Стюартов к государственному контролю и терпимость в религии. Стагнация политики, религии и жизненного уклада в XVIII в. ускоряли концентрацию промышленности. Концентрация же в свою очередь подстегивала страсть к техническим изобретениям, чему способствовали также расцвет математики и открытия в физических науках. Вот почему Англия оказалась наиболее подходящей ареной для промышленной революции»*.

Это авторитетное суждение, относящееся к той сфере английской истории, которую принято считать сугубо национальной, для нас представляет особый интерес. Оно свидетельствует, что обстоятельства, касающиеся внутренней истории Англии и сделавшие ее индустриальной страной, являются специфически английскими, однако в нем учитывается и общее положение Англии в тогдашнем мире, ее географическое положение и политическое место в системе равновесия власти. Если игнорировать все эти обстоятельства, то такое историческое событие, как возникновение в Англии индустриальной системы, становится непонятным. Таким образом, видно, что Великобритания не является умопостигаемым полем исследования сама по себе. Защитник поля исследования, ограниченного национальными рамками, не сможет отстоять свою позицию ссылкой на будущий ход событий, ибо сама промышленная революция, с ее сокращением расстояний, развитием международной торговли, размахом объемов ее, с изобретением подводной лодки и самолета, безусловно, заложила такой фундамент для международной солидарности, какого еще не знала мировая история. Следовательно, национальная история Великобритании, если рассматривать

* *Hammond, J.H.* and *Barbara.* The Rise of Modern Industry. London, 1925. Preface. P. VIII—IX.

ее изолированно, не является, никогда не была и не будет умопостигаемым полем исторического исследования, и если это верно в отношении Великобритании, то, значит, верно и в отношении всякого иного национального государства. Поэтому, продолжая поиск возможного умопостигаемого поля исторического исследования, мы должны выбрать единицу более крупного масштаба, чем нация.

Поле, в котором Великобритания является частью. Краткий обзор английской истории, несмотря на отрицательный результат, тем не менее предоставил нам ключ. Главы этой истории, привлекшие наше внимание, оказались в действительности главами повествования из жизни какого-то общества, в котором Великобритания была лишь частью, действующим лицом, испытавшим на себе те же опыты, что пережили и другие участники событий — Франция, Испания, Португалия, Нидерланды, Скандинавские страны и т.д.

Действующие силы истории не являются национальными, но проистекают из более общих причин. Взятые в своем частном национальном проявлении, они не могут быть правильно поняты, и поэтому их должно рассматривать только в масштабах всего общества. В то же время различные части по-разному испытывают на себе воздействие одной и той же силы, ибо каждая из них по-своему реагирует на воздействие извне и ответно влияет сама.

Следует сказать, что общество в своей жизни сталкивается с серией задач, которые оно и решает наиболее приемлемым для себя образом. Каждая такая проблема — это Вызов истории. Посредством этих испытаний члены общества все больше и больше дифференцируются. Каждый раз одни проигрывают, другие успешно находят решение, но вскоре некоторые из решений оказываются несовершенными в новых условиях, тогда как другие проявляют жизнеспособность даже в изменившихся обстоятельствах. Испытание следует за испытанием. Одни утрачивают свою оригинальность и полностью сливаются с основной массой, другие продолжают борьбу в сверхъестественном напряжении и тщетных ухищрениях, третьи, достаточно умеренные, достигают высот совершенства, строя свою жизнь на новых путях. В этом процессе невозможно понять индивидуальное поведение в условиях единичного испытания, но необходимо сопоставить его с поведением других в условиях последовательности вызовов как последовательности событий в жизни общества, взятого в целом.

Таким образом, английская история не прояснится до тех пор, пока она не будет рассмотрена в сопоставлении с историями других национальных государств, входивших в более широкое сообщество, каждый из членов которого реагировал специфическим образом на происходящее. В каждом случае мы должны мыслить в терминах целого, а не

части, видеть главы повести как события жизни общества, а не отдельного его члена, следить за судьбами его представителей — не за каждым в отдельности, а в общем потоке, — воспринимать их как голоса единого хора, которые имеют значение и смысл в общем строе гармонии, но теряют их, как только становятся набором отдельно звучащих нот. Вглядываясь в историю с этой точки зрения, мы в мутном хаосе событий обнаружим строй и порядок и начнем понимать то, что прежде казалось непонятным. Этот метод интерпретации исторических фактов можно пояснить на примере из истории городов-государств Древней Греции в период с 725 по 325 г. до н.э.

Города-государства столкнулись тогда с проблемой нехватки продовольствия, которого у эллинских народов, как правило, хватало, ибо сельскохозяйственное производство было достаточно интенсивным, чтобы обеспечить нужды внутреннего рынка. Когда возник продовольственный кризис, различные государства стали по-разному искать пути его разрешения. Так, например, Коринф и Халкида[14] использовали свое избыточное население для колонизации заморских территорий — в Сицилии, Южной Италии, Фракии и других местах, где местное население было либо слишком малочисленным, либо слишком темным, чтобы оказать сопротивление вторжению. Таким образом, географические владения греческого общества просто расширялись за счет колоний, без существенных изменений в его структуре. Сельское хозяйство, которым занимались колонисты, институты, под началом которых они жили, представляли собой точную копию условий, к которым они привыкли у себя на родине.

Другие города-государства искали решения, предполагавшие изменение образа жизни. Так, Спарта, например, удовлетворяла свой земельный голод не колонизацией заморских территорий за пределами эллинского мира, а захватывая близлежащие греческие земли в Мессении[15]. В результате Спарта ценой упорных и продолжительных войн покорила своих отнюдь не слабых соседей и присоединила территории, удержание которых потребовало создания регулярной военной силы. В сложившейся ситуации Спарта вынуждена была милитаризировать свою жизнь снизу доверху, что она и сделала, укрепив и реорганизовав некоторые примитивные социальные институты, существовавшие и в ряде других греческих общин, но уже отмиравшие и неэффективные.

Афины реагировали на проблему переселения несколько иным образом. Сначала они попросту игнорировали ее. Однако кризис угрожал вылиться в социальную революцию. Но и тогда Афины не стали на путь захвата и присвоения чужих земель. Они выработали свое собственное, оригинальное решение. Сельскохозяйственное производство было переориентировано на экспорт, начали интенсивно развиваться ремесла и торговля, что привело к перестройке политических учреждений,

вынужденных разделить власть с новыми классами, вызванными к жизни экономическими изменениями. Другими словами, афинские государственные деятели предотвратили социальную революцию с помощью успешного проведения экономической и политической революции, открыв тем самым новый путь для развития эллинского общества. Именно это имел в виду Перикл, назвав этот кризис школой для Эллады[16]. В той степени, в какой Афины жили для себя, их постигло горе еще до того, как эллинское общество подошло к своему закату[17]. В той же мере, в какой они жили для Эллады, утверждение Перикла оказалось совершенно справедливым, ибо в следующую эпоху эллинистической истории, начавшуюся приблизительно в 325 г. до н.э., новые идеи и институты, выработанные в Афинах как частное решение общей проблемы, были восприняты остальным эллинистическим обществом (которое к тому времени распространилось далеко за границы узкой области грекоязычных народов) в качестве их общего социального наследия. Эта фаза греческой истории обычно называется «эллинистическим веком», но было бы правильнее назвать ее «аттическим веком»[18].

Под тем углом зрения, который охватывает не отдельные города — Афины, Коринф, Спарту или Халкиду, а все эллинское общество как поле, мы можем понять не только историю развития этих нескольких общин в течение 725—325 гг. до н.э., но и значение перехода от этого периода к последующему. Тогда нетрудно заметить, что история Халкиды или Коринфа протекала, если можно так выразиться, нормально, в то время как Спарта или Афины искали свои оригинальные пути. Различие это бросалось в глаза, и историки предположили, что спартанцы и афиняне уже на заре эллинской истории отличались какими-то специфическими, исконно им присущими особенностями. Подобное объяснение развития эквивалентно постулированию того, что на самом деле вовсе не было никакого развития и что эти два греческих народа изначально обладали качествами, поставившими их особняком. Однако такая гипотеза находится в противоречии с установленными историческими фактами. Что касается Спарты, например, то раскопки, проводимые Британской археологической школой в Афинах, показали, что приблизительно в середине VI в. до н.э. спартанская жизнь вовсе не была аномальной и вполне соответствовала нормам образа жизни других греческих народов. Во второй половине VI в. до н.э. происходит революционный сдвиг, который следует каким-то образом объяснить. Приемлемое объяснение можно найти, если посмотреть на спартанскую историю того периода как на местный ответ испытанию, выпавшему на долю всего эллинского мира. Специфические черты Афин, распространившиеся в так называемый эллинистический век на весь эллинский мир (в отличие от Спарты, путь которой оказался тупиковым), могут быть поняты только при широком поле исторического исследования.

Итак, чтобы понять часть, мы должны прежде всего сосредоточить внимание на целом, потому что это целое есть поле исследования, умопостигаемое само по себе.

Пространственное расширение поля нашего исследования. Однако практическая польза от умозаключения, что умопостигаемое поле исследования существует, невелика, поскольку мы определили искомое поле как целое, исходя из частей, составляющих это целое. Части целого сами по себе могут быть непонятны, но они по крайней мере явны. Например, у Великобритании есть точное географическое положение и пространственная протяженность; английская нация сложилась в определенную эпоху. Мы не можем чувствовать себя удовлетворенными до тех пор, пока не определим в подобных же положительных и конкретных понятиях то более широкое общество, по отношению к которому Великобритания является частью. Итак, исследуем его протяженность сначала в Пространстве, а затем во Времени.

Исследование пространственной протяженности общества, в которое включается Великобритания, лучше всего начать с обзора глав, уже привлекших наше внимание при общем ретроспективном взгляде на английскую историю. При первоначальном рассмотрении глав истории мы обнаружили, что это лишь перечень событий в жизни общества, по отношению к которому Великобритания и другие «смежные» страны были лишь частями. Таким образом, мы установили тот факт, что умопостигаемое поле исторического исследования шире, чем любое национальное государство. Рассмотрим снова эти главы, для того чтобы установить, где находятся внешние пространственные границы интересующего нас умопостигаемого поля исследования.

Если мы начнем с последней главы — установление индустриальной системы, то обнаружим, что географическая протяженность умопостигаемого поля исследования, которое она предполагает, охватывает весь мир. Чтобы объяснить промышленную революцию в Англии, мы должны принять во внимание экономические условия не только западноевропейских стран, но и Тропической Африки, Америки, России, Леванта[19], Индии и Дальнего Востока. Однако, когда мы обратимся к парламентарной системе и перейдем от экономического к политическому плану, наш горизонт сузится. Закон, «которому Бурбоны и Стюарты подчинялись», не распространяется на Романовых в России, османов в Турции, Тимуридов в Индостане, маньчжуров в Китае, современных им сёгунов в Японии[20]. Политическая история этих стран не может быть объяснена в принятых нами терминах. Если мы начнем их анализировать, то обнаружим, что главы, на которые распадается их история, и умопостигаемые поля исследования, которые они предполагают, совершенно другие. Закон, движущий историю Англии или

Франции, не действует там, и, наоборот, законы, которым подчиняется политическая история каждой из этих стран, не проливают света на политические события в Англии или во Франции. Здесь проходит граница более глубокая и резкая, чем физические границы Великобритании. Однако действие закона, «которому Бурбоны и Стюарты подчинялись» во Франции и в Англии, распространялось на другие страны Западной Европы и на новые общины западноевропейских заокеанских колоний[21]. В то же время на Европейском континенте действие этого закона прекращалось на западных границах России и Турции. Дальше действовали другие законы, другие они вызывали и последствия.

Для третьей четверти XVI в. характерна широкая заокеанская экспансия многих западноевропейских стран, включая и Англию. Заметную активность на морях проявляли датчане, шведы и курляндцы, тогда как Германия и Италия почти не принимали в этом процессе участия[22]. Даже рассматривая эту экспансию в самом общем аспекте — как стремление к изменению баланса власти, — мы обнаружим, что в течение нескольких веков процесс этот не переступал границ Западной и Восточной Европы. Например, ни одна исламская страна не вступила в него вплоть до общеевропейской войны 1792—1815 гг.[23], и ни одна из стран Дальнего Востока — вплоть до англо-японского союза, заключенного за двенадцать лет до начала мировой войны 1914—1918 гг.[24]

Что касается Реформации, то ее невозможно понять, исходя из истории лишь Англии и Шотландии. С другой стороны, вопрос не прояснится, а, возможно, еще более запутается, если мы расширим границы нашего исследования за пределы Западной Европы. Изучая Реформацию, мы можем игнорировать историю православной церкви после схизмы XI в.[25], а также историю монофизитской и несторианской церквей после раскола в V в.[26]

Справедливо будет заметить, что и западноевропейская Реформация XVI в. не проливает света на историю этих церквей.

Ренессанс в Англии и других странах Западной Европы был обусловлен идеями и институтами, рожденными в Северной Италии. Пределами распространения идей Ренессанса стали новые заокеанские колонии. Но в то же время — когда англичане, французы, немцы, испанцы и поляки подпали под неотвратимое влияние итальянской культуры — греки провозгласили, что «тюрбан пророка» им предпочтительней «папской тиары»[27], и охотнее обращались к исламу, чем к идеям гуманизма. Равным образом чары итальянской культуры не оказали заметного воздействия на турок, несмотря на то что те в течение длительного времени находились в торговых и военных отношениях с генуэзцами и венецианцами (итальянский язык был официальным языком оттоманского флота). Пожалуй, только в архитектуре Могольского двора времен правления Акбара прослеживается

влияние итальянской культуры[28], — влияние мимолетное и экзотическое. Что касается индусов и народов Дальнего Востока, то они, по-видимому, просто не знали, что Европа в то время переживала Ренессанс, и тем более не знали они, что Ренессанс исходил из Италии.

Установление феодальной системы в том виде, в каком она появилась в Англии, является результатом специфически западноевропейского развития. Верно, что феодализм существовал в Византии и в мусульманском мире приблизительно в то же время, но не доказано, что он возник там по тем же причинам, что и в Западной Европе. Предпринималось много попыток обнаружить сходство, но при более близком рассмотрении надуманные аналогии не выдерживали проверки действительностью. Феодальные системы Западной Европы, Византийской империи и мусульманских Египта, Турции, Индостана, не говоря уже о феодализме в Японии, должны рассматриваться как совершенно различные институты.

Наконец обращение англичан в конце VI в. в западное христианство явилось свидетельством приобщения их к определенному сообществу, что само по себе исключало возможность стать членом другого сообщества. Вплоть до Уитбийского собора 664 г. у англичан оставалась потенциальная возможность принять «дальнезападное» христианство кельтов, но миссия Августина однозначно решила, что англичане не присоединятся к ирландцам и валлийцам[29]. Позднее, когда арабы-мусульмане появились на Атлантическом побережье, эти «дальнезападные» христиане Британских островов могли, подобно христианам Абиссинии и Центральной Азии, совершенно утратить контакт со своими братьями по религии на Европейском континенте. Их даже могли подвергнуть исламизации, как это случилось со многими монофизитами и несторианами на Среднем Востоке во время правления арабов. Но эти предполагаемые альтернативы должны быть отброшены как фантастические. Хотя, возможно, они не столь фантастичны, как это представляется с первого взгляда. В любом случае нелишне поразмышлять над этим, памятуя, что обращение 597 г. сделало нас причастными к западному христианству, но отнюдь не ко всему человечеству, проведя одновременно резкую линию раздела между нами как западными христианами и членами других религиозных объединений (не только ныне не существующими дальнезападными христианами, но и православными христианами, монофизитами, несторианами, мусульманами, буддистами и т.д.), — линию, не существовавшую во времена язычества, когда мы могли быть обращены любой «универсальной церковью», которая бы выступила с претензией на нашу независимость.

Повторный обзор глав истории дал нам средство выявления пространственного диапазона того общества, частью которого является Великобритания и которое интересует нас как умопостигаемое поле

исторического исследования в той мере, в какой это касается Великобритании. Границы его обнаружены нами в пересечении трех планов социальной жизни — экономического, политического и культурного, причем каждый из этих планов имеет свои границы распространения, зачастую не совпадающие с границами исследуемого нами общества. Например, экономический план современного общества, несомненно, охватывает всю освоенную человеком поверхность нашей планеты. Вряд ли существует хотя бы один обитаемый уголок на Земле, с которым Великобритания не обменивалась бы товарами или услугами. В политическом плане также можно констатировать носящую глобальный характер взаимозависимость. Соединенное Королевство в настоящее время связано с 60 из 66 государств мира[30].

Однако, как только мы переходим к культурному плану, действительные связи общества, к которому принадлежит Великобритания, с остальным миром окажутся куда скромнее. В сущности, они ограничиваются странами Западной Европы, Америки и некоторыми странами южных морей с католическим и протестантским населением[31]. Но стоит пристальнее вглядеться в культуру этих народов, как мы обнаружим заметное влияние на них русской литературы, дальневосточной живописи, индийской религии.

Если мы станем рассматривать пересечения в более ранних временных точках, то увидим, что во всех трех планах географические границы общества прогрессивно сужаются. Так, для 1675 г., например, характерно не очень существенное расхождение между экономическим и культурным планами (по крайней мере, если мы примем во внимание простое распространение международной торговли и не станем рассматривать ее содержание и объем), границы же политического плана в Европе приблизительно совпадают с ее современными культурными границами, если учитывать и территориальные приобретения на побережье Америки. Если углубиться в 1475 г., то видно, что нет никаких заокеанских территорий и экономический план, таким образом, сужается почти до полного совпадения с культурным планом, умещаясь в пределах Западной и Центральной Европы (если не считать нескольких коммерческих вкраплений на восточном побережье Средиземного моря). В тот момент границы всех трех планов приблизительно совпадают с территорией, на которой утверждалось тогда церковное главенство папы. Если взять еще более ранний период, приблизительно 775 г., можно заметить, что границы всех трех планов почти полностью совпадают. В то время территория нашего общества ограничивалась владениями Карла Великого на Западно-Европейском континенте и английскими государствами — преемниками Римской империи на Британских островах.

Иберийский полуостров в то время принадлежал мусульманскому арабскому халифату, Северная и Северо-Восточная Европа находилась

в руках необращенных варваров, северо-западные окраины Британских островов населяли «дальнезападные» христиане, не признававшие притязаний папы на власть, а Юго-Восточная Италия была под властью Византии.

Более детальный анализ этого исторического периода позволяет определить исконное имя нашего общества. Поскольку на земли эти распространялось духовное владычество папы, то их можно назвать «западным христианством»; с другой стороны, это были владения Карла Великого — так называемое франкское государство Австразия[32], а следовательно, правомочно название «мир франков».

Это «франкское» имя не является во всех отношениях подходящим, потому что королевство франков и исследуемое нами общество не полностью совпадают территориально. Англичане, например, стали членами этого общества, почти не испытав на себе правления франков, а для ломбардцев франкское правление было преходящим[33]. К тому же название «франки» устарело среди самих франков уже к концу так называемых средних веков[34]. В то же время это имя, будучи собирательным, является единственным общим именем, которое употребляется для обозначения всего нашего сообщества, а то, что мы не смогли подыскать для себя никакого другого общепризнанного имени, весьма примечательно. Это означает, что мы не осознаем присутствия в мире других равноценных нам обществ и рассматриваем свое общество тождественным «цивилизованному» человечеству. Народы, живущие вне нашего общества, для нас просто «туземцы». Мы относимся к ним терпимо, самонадеянно присваивая себе монопольное право представлять цивилизованный мир, где бы мы ни оказались. К своему же собственному устройству, к разделению нашего общества на отдельные национальные группы мы относимся как к великому делению Человечества и, употребляя такие определения, как «французы», «англичане», «немцы» и т.д., забываем, что это всего лишь подразделения единой группы внутри единой семьи.

Не случайно наше собственное имя умерло для нас самих, а вместо него мы стали употреблять частные имена отдельных национальностей, что произошло к началу так называемого нового периода истории, когда влияние нашего общества на другие стало постоянным и устойчивым. Исторический факт забвения собственного имени — характерная черта нашего микрокосма. Однако вряд ли мы существенно продвинемся в поисках умопостигаемого поля исторического исследования, если не восстановим или не воссоздадим исторического имени нашего общества хотя бы для того, чтобы отличать это общество от других. Поскольку определение «франки» не является точным, а в наши дни и вовсе стало экзотическим, есть смысл восстановить название «западное христианство». Против этого можно возразить, что со времен Реформации религиозная лояльность стала не только основным мотивом

разнообразных социальных, политических, экономических и культурных движений, но и признаком дифференциации. Поэтому, видимо, целесообразней опустить слово «христианство» и говорить о «Западе», «западном мире» или «западном обществе». Это географическое название, лишенное каких-либо оттенков, может без заметных натяжек служить адекватным определением как современного нам общества, так и общества времен Карла Великого.

Стоит лишь задуматься, подыскивая подходящее нашему обществу имя, как другие образы и другие имена приходят на ум, особенно если сконцентрировать внимание на культурном аспекте. В этом плане в настоящее время мы можем безошибочно различить наличие по крайней мере четырех других живых обществ того же вида, что и наше:

1) православно-христианское, или византийское, общество*, расположенное в Юго-Восточной Европе и России;

2) исламское общество, сосредоточенное в аридной зоне[35], проходящей по диагонали через Северную Африку и Средний Восток от Атлантического океана до Великой Китайской стены;

3) индуистское общество** в тропической субконтинентальной Индии к юго-востоку от аридной зоны;

4) дальневосточное общество в субтропическом и умеренном районах между аридной зоной и Тихим океаном.

При более детальном изучении обнаруживаются реликтовые общества, которые можно сгруппировать следующим образом:

1) группа, включающая монофизитских христиан Армении, Месопотамии, Абиссинии и Египта, несторианских христиан Курдистана и Малабара, а также евреев и парсов[36];

2) группа ламаистских буддистов махаяны в Тибете и Монголии, буддистов хинаяны на Цейлоне, в Бирме и Таиланде[37], а также джайнов в Индии[38].

Интересно отметить, что, обращаясь к 775 г., мы обнаруживаем, что количество и основные черты обществ на карте мира не претерпели с течением веков особых изменений. В сущности, мировая карта остается неизменной со времени возникновения западного общества. В борьбе за существование Запад стал доминировать в экономическом и политическом планах, но он не смог полностью обезоружить соперников, лишив их исконно присущей им культуры. В духовном посдинке последнее слово еще не сказано.

---

* Название «православно-христианское» более правильно, поскольку это общество, в отличие от западного, сохраняло религиозную лояльность как основной принцип социального единства.

** Но не «индийское», так как оно выходит за границы континентальной Индии, например Индонезийский архипелаг (о. Бали), между тем как в Индии существует и мусульманское общество.

Итак, исследуя общество, именуемое нами «западным», мы обнаружили, что оно проявляет тенденцию к постоянному расширению. Однако мы должны признать, что за все время существования общество это так и не добилось доминирующего положения в мире во всех его трех планах — экономическом, политическом и культурном.

Это заключение весьма важно для определения метода исследования. Прежде всего отметим наличие двух типов связи: отношения между общинами в рамках одного общества и отношения между обществами в рамках более крупной единицы. В терминологии современных историков, которые игнорируют образования более крупные, чем нация, отношения второго рода называются двусмысленным термином «международные». Отсюда значительно больше внимания уделяется международным отношениям в буквальном смысле этого слова, чем международным отношениям в смысле отношений между различными типами обществ. Для дела развития исторической науки было бы целесообразно ввести различие между международными отношениями, которые определяют связи между государствами внутри данного общества, и международными отношениями, определяющими связи экуменического[39] характера между самими обществами. И предстоит затратить немало усилий, чтобы исследовать отношения второго типа.

Расширение поля во времени. Исследовав протяженность западного общества в пространстве, необходимо рассмотреть и развернутость его во времени. И тут мы прежде всего сталкиваемся с трудностью обозрения будущего. Из невозможности определить конечную цель развития вытекает невозможность точно определить и характер самого развития. Мы не можем достаточно полно обрисовать жизнь общества, частью которого мы сами являемся, ибо это общество будет жить и после того, как мы утратим способность его наблюдать. Западная история только тогда предстанет в законченном виде, когда не станет западного общества. Нам же остается удовлетворяться наблюдением прошлого.

Вернемся вновь в период, наступивший после 775 г., и понаблюдаем, как наши предки распоряжались подвластным им пространством в отпущенное им время.

Когда владения Карла Великого делились между тремя его внуками, Лотарь, как самый старший, выступил с претензией на владение Ахеном и Римом — двумя столицами, принадлежавшими деду[40]. Чтобы объединить города территориально, были выделены земли, простиравшиеся узкой полосой от устья Тибра и По до устья Рейна через преграду Альп. Тем самым Северная Италия объединялась с землями по Рейну и Нидерландами под единым суверенитетом. Доля, доставшаяся Лотарю, обычно рассматривается как забавный курьез в исторической географии, но это потому лишь, что в настоящее время подобная

ситуация на политической карте Европы немыслима. Тем не менее трое братьев Каролингов были правы, считая землю Лотаря наиболее важной в западном мире. Если мы продолжим эту зону на северо-запад (игнорируя Ла-Манш, подобно тому как договор 843 г. игнорировал Альпы), добавив к континентальным владениям Лотаря часть Британии, где царствовал до своей кончины в 839 г. король Экберт Уэссекский[41], мы обнаружим, что провели знаменательную линию, одну из структурных осей исторической географии Западной Европы.

Если вернуться к пространственной протяженности западного мира в 775 г., а затем проследить, как территория его все расширялась, становясь пространством современного Запада, мы заметим, что прямая линия, проходящая через юго-восток и северо-запад от Рима до Римского вала[42], есть, так сказать, поперечная ось нашей геометрической фигуры. Ее центральная точка находится недалеко от Меца в Лотарингии, который когда-то был столицей австразийского государства — оплота империи Карла Великого, а в настоящее время это главный форпост на границе между Францией и Германией. Если через Мец мы проведем другую линию, под прямым углом к предыдущей, то получим основную ось, вдоль которой западное общество расширяло свое географическое пространство. В направлении юго-запада, через Пиренеи, эта ось была проложена в 778 г. самим Карлом Великим; до устья Гвадалквивира она была продолжена в XIII в. кастильскими завоеваниями, и, наконец, через Атлантический океан она устремилась на территории, которые называются в наше время Латинской Америкой[43]. На северо-восток, от Рейна к Эльбе, ось прокладывалась также Карлом Великим между 772 и 804 гг.; а спустя два века после смерти Карла, когда Скандинавия, Польша и Венгрия были обращены в западное христианство, она пересекла Вислу и к концу XVIII в. достигла восточных пределов Российской Империи, простиравшейся к тому времени до Тихого океана[44]. Как видим, распространение шло по всем направлениям, сначала по суше, а потом и через моря. В средние века Северная Италия прибрала к рукам сначала Южную Италию и Сицилию, а затем через Средиземное море добралась и до внутренних восточных земель. Эта политическая и экономическая экспансия получила название «крестовые походы», что не совсем точно выражает суть явления[45].

Юго-восточная экспансия зашла очень далеко. Самый сильный импульс исходил от венецианского купечества, которое проникло в Индию через Суэцкий перешеек. Преуспел в этом и венецианский путешественник Марко Поло, добравшийся через Евразийскую степь до Пекина. Достигнув апогея, движение это потерпело крах. Почти все добытое в течение четырех веков было утрачено в 1475 г.[46]

Проведение поперечной оси из крайней северо-западной точки Англии пришлось на последний век, который характеризовался процессами

более устойчивыми и по всем показателям более продолжительными. Северная Америка обрела англоязычное население. От Северной Атлантики до южных окраин Тихого океана создавались общины английского происхождения, чтобы разделить богатства западной культуры с народами Индии и Дальнего Востока. Таково было влияние линии, проведенной в Лотарингии, но Лотарь и его братья не могли увидеть то будущее, которое является настоящим для нас, и если они сознавали, что эта линия имеет исключительное значение, то только исходя из опыта прошлого, свидетельствовавшего, что значение этой линии и ранее было очень большим, хотя и относилась она к другой геометрической фигуре.

И Лотарь, и его дед носили титул римского императора. Императорский титул, пусть не вполне по праву, принадлежал и английским королям Уэссекса, которые в эпоху Каролингов царствовали на своей британской *alter orbis*[47]. Линия проходила от Рима через Альпы в Ахен, а от Ахена через Ла-Манш к Римской стене; она представляла собой один из укрепленных валов Римской империи. Следуя вдоль этой линии на северо-запад через Альпы, установив военную границу вдоль левого берега Рейна и укрепив ее левый фланг за счет аннексированной Южной Британии, римляне определили тем самым крайнюю западную границу своих владений. Таким образом, линия, проведенная в Лотарингии, принадлежала географической структуре Римской империи задолго до Лотаря, равно как и до возникновения западного общества. Но геометрические параметры Римской империи и западного мира не тождественны, равно как и функции этой линии различались в разные периоды истории. Для Римской империи это была внешняя граница, на ней экспансия угасала. В западном мире, напротив, экспансия брала начало от этой линии. Во время летаргии междуцарствия (375—675)[48] из старого общества было извлечено ребро, ставшее хребтом нового, нарождающегося западного общества того же вида.

Этот детальный географический анализ дает нам ключ к определению временных характеристик западного общества, уяснению его истоков. Нам открылись две вещи: во-первых, возвращаясь назад к 775 г., мы вынуждены были представлять жизнь общества в понятиях, не свойственных современной жизни; во-вторых, мы заметили, что любые элементы, извлекаемые нами из глубин истории, при попытках сопоставить их со сходными элементами других эпох упрямо демонстрируют свою оригинальность и неповторимость.

Земля Лотаря стала осью западного общества. Именно здесь церковь, продвигаясь к границам Римской империи, пришла в соприкосновение с варварами, и здесь в конце концов она породила новое общество. Следовательно, историк западного общества, пытаясь проследить его корни, должен сосредоточить свое внимание на истории церкви, с одной стороны, и на истории варваров — с другой.

Рассматривая ретроспективно цепь событий, углубимся в историю вплоть до II в. до н.э., когда греко-римский мир был потрясен войной с Ганнибалом. Почему Рим протянул свою властную руку на северо-запад? Потому что его теснила туда смертельная схватка с Карфагеном. Почему, перевалив за Альпы, он не закрепился на Рейне и не двинулся дальше, к более удобной естественной границе по Балтике, Висле и Днестру? Потому что в век Августа, после двух столетий изнурительных войн и революций, истощились запасы жизненной энергии Рима[49]. Почему же варварам сопутствовала удача? Потому что, когда между двумя обществами, одно из которых менее цивилизовано, устанавливается строго определенная граница, это не приводит автоматически к равновесию. С течением времени граница начинает слабеть в пользу менее цивилизованной стороны. Но, когда варвары прорвали римскую границу, встретили ли они на другой стороне церковь? Конечно, потому что из-за экономических и социальных революций, последовавших за Пуническими войнами, с Востока было вывезено большое количество рабов для работ на разоренных землях Запада. Насильственная миграция способствовала распространению в греко-римском мире восточных религий. Эти религии, с их обещанием потустороннего личного спасения, находили благодатную почву в опустошенных душах потерпевшего поражение «господствующего меньшинства».

В этом пункте исследователю западной истории придется остановиться. Углубляться дальше в пропасть времен бесполезно: истоки теряются во мгле. Примечательно, однако, что, достигнув этого уровня, он принужден будет мыслить греко-римскими понятиями, а не понятиями западного общества. В то же время элементы греко-римской истории, которые привлекли его внимание, не представляют особого интереса для историка, изучающего греко-римскую эллинистическую историю того же периода.

Для исследователя эллинистической истории как христиане, так и варвары предстанут существами, абсолютно чуждыми миру, в котором они живут «внутренним» и «внешним» пролетариатом*. Он бы отметил, что великие мастера эллинистической культуры, включая Марка Аврелия, почти полностью игнорировали их существование. Он бы установил, что как христианская церковь, так и отряды варваров стали осознаваться обществом как признаки социальной болезни лишь после великого бедствия — войны с Ганнибалом. Исследователь эллинистической истории, который хочет добиться приращения знания, сосредоточит свое внимание на том, что имело место раньше. После войны с Ганнибалом началась агония. Ткань общества распадалась,

* В римском значении слова, это люди, за которыми по переписи не числилось никакого имущества, кроме детей *(proles)*, отсюда «пролетарии» — те, которые не чувствуют никаких обязательств по отношению к своей социальной группе.

поглощалась новообразованиями, словно злокачественными опухолями. Не забота историка исследовать физиологию и рост этих злокачественных опухолей. Ему достаточно констатировать их разрушительное действие. «Я описал триумф Варварства и Религии»*, — скажет Э. Гиббон, заканчивая свой труд[30].

Таким образом, исследователь западной истории и исследователь эллинского общества будут описывать их по-разному и в разных терминах. Причина этого заключается в том, что во Времени и Пространстве пересеклись два разных общественных образования и изучение истории каждого из них требует своего понятийного аппарата и своих подходов.

Проведенный анализ позволяет сделать положительное заключение относительно длительности развертывания западного общества во Времени. Установив ранее, что пространственная протяженность интересующего нас умопостигаемого поля шире пределов распространения отдельной нации, но в то же время у́же всей освоенной человеком поверхности Земли, теперь мы убедились, что и длительность его во времени больше, чем срок жизни любой отдельной нации, но в то же время меньше срока, отпущенного человечеству в целом. Это заключение вытекает из того факта, что, прослеживая историю Запада в направлении ее истоков, мы наталкиваемся на последнюю фазу общества, предшествующего нашему, истоки которого находятся в значительно более далеком прошлом, что в свою очередь влечет дополнительный вывод о непрерывности Истории.

Непрерывность Истории — наиболее привлекательная из всех концепций, построенная по аналогии с представлениями классической физики. Однако нам придется скрепя сердце критиковать ее. В самом деле, что здесь имеется в виду? Если имеется в виду, что «непрерывность Истории» — это частный пример непрерывности Жизни, то это хотя и безупречный, но все-таки трюизм. Жизнь действительно непрерывна. От амебы — к позвоночным, от обезьяны — к человеку, от родителей — к ребенку в семье. Связь во всех этих случаях безусловна, хотя и разнородна. Однако, понимая и принимая непрерывность жизни, мы не проясняем, что такое Жизнь. Мы вряд ли поймем природу Жизни, если не научимся выделять границы относительной дискретности вечно бегущего потока — изгибы живых ее струй, пороги и тихие заводи, вздыбленные гребни волн и мирную гладь отлива, сверкающие кристаллами торосы и причудливые наплывы льда, когда мириадами форм вода застывает в расщелинах ледников. Другими словами, понятие непрерывности имеет значение только как символический умозрительный образ, на котором мы вычерчиваем восприятие непрерывности во всем реальном многообразии и сложности. Попробуем

* *Gibbon E.* The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. Ch. LXXXI.

применять это общее наблюдение к исследованию Истории. Предполагает ли термин «непрерывность Истории» в общепринятом смысле, что масса, момент, объем, скорость и направление потока человеческой жизни постоянны или, если не буквально постоянны, то изменяются в столь узких границах, что поправкой можно пренебречь? Если этот термин предполагает импликации такого рода, то, как бы ни был он привлекателен, мы придем к серьезным ошибкам.

При изучении временных отношений мы убедились, что необходимо различать две степени непрерывности: непрерывность между последовательными периодами и фазами в истории одного и того же общества и непрерывность как связь во Времени самих обществ. Особо следует выделить непрерывность второго ряда, ибо она представляет собой значительный феномен.

Можно было бы выразить качественное различие между этими двумя видами непрерывности с помощью аналогии из человеческой жизни. Главы истории любого отдельно взятого общества напоминают последовательные ступени опыта человека. Так, связь между одним обществом и другим напоминает отношения между родителем и ребенком. Во-первых, ребенок физически наследует от родителя определенные свойства; во-вторых, самим актом рождения обретая некоторую самостоятельность, ребенок тем не менее еще долгое время не может жить без попечения родителей. Затем, когда он достигает сознательного уровня, его детское воображение находится под сильным влиянием родительских чувств и представлений, а позднее, становясь взрослым, он сам научается тщательному исследованию родительских поступков и мыслей и начинает имитировать их или, наоборот, избегать повторения родительского опыта. Общее влияние, которое оказывают родители на своих детей, без сомнения, очень велико. Тем не менее ребенок в некотором смысле является самостоятельным индивидуумом с момента, когда он начинает сознавать самого себя. Когда же в период зрелости он станет действительно независимым от родителей и обретет собственный взгляд на мир, способность решать свои жизненные проблемы самостоятельно, он станет окончательно независимым «новым взрослым» и будет в состоянии породить потомство и дать ему образование. При сравнении непрерывности жизней родителя и ребенка с непрерывностью опыта в жизни того или иного индивидуума нельзя отрешиться от того непреложного факта, что рождение и смерть воздвигают глубокую пропасть между индивидуумами.

> Ибо у жизни существ обязательно есть перерывы,
> Бродит движенье, неясным путем задевая живое.
>
> (*Лукреций.* О природе вещей.)

Некоторые предварительные итоги. Первая стадия нашего исследования подошла к концу, и уже сейчас можно подвести предварительные итоги:

а) умопостигаемые поля исторического исследования, границы которых были приблизительно установлены с учетом исторического контекста данной страны, представляют собой к настоящему времени общества с более широкой протяженностью как в Пространстве, так и во Времени, чем национальные государства, города-государства или любые другие политические союзы;

б) такие политические союзы (национальные государства, города-государства и т.д.) не только уже в своей пространственной протяженности, но и короче во временной длительности общесть, в состав которых они входят, как часть входит в целое; они являются частным выражением конкретных социальных общностей. Общество, а не государство есть тот социальный «атом», на котором следует фокусировать свое внимание историку;

в) общество, включающее в себя независимые национальные государства типа Великобритании, и общество, состоящее из городов-государств типа Афин, сопоставимы друг с другом, ибо представляют собой общества единого вида;

г) ни одно из исследуемых обществ не охватывает всего человечества, не распространяется на всю обитаемую Землю и не имеет сверстников среди обществ своего вида: наше западное общество, например, не воспринималось как нечто целое, пока эллинское общество, будучи одним из первоначальных представителей обществ данного вида, не достигло своей зрелости. В любом случае полное время жизни отдельного общества не совпадает со временем жизни вида;

д) непрерывность, преемственность в развитии обществ выражены значительно слабее, чем непрерывность между фазами истории одного общества (настолько слабее, что есть смысл различать эти два типа непрерывности), однако, рассматривая временную связь между двумя конкретными обществами различных эпох — в нашем случае западным и эллинским, мы обнаружим отношения, которые метафорически можно было бы назвать «сыновне-отеческими».

В свете этих выводов можно сделать еще ряд заключений, подходя к Истории как к исследованию человеческих отношений. Ее подлинный предмет — жизнь общества, взятая как во внутренних, так и во внешних ее аспектах. Внутренняя сторона есть выражение жизни любого данного общества в последовательности глав его истории, в совокупности всех составляющих его общин. Внешний аспект — это отношения между отдельными обществами, развернутые во Времени и Пространстве.

В научном мире критика не есть нечто исключительное. Считается естественным и закономерным подвергать критике своих предшественников, без лишних эмоций сознавая, что новое поколение ученых

может пересмотреть выводы, считающиеся в данный период бесспорными. Это — одно из положений этического кодекса, закона столь фундаментального, что его классические иллюстрации можно обнаружить в первобытных ритуалах и мифологии.

С философской точки зрения это постоянно воспроизводящееся отрицание не несет в себе трагедии, ибо мыслитель, оказавшийся превзойденным, не становится вследствие этого ненужным. Если научная мысль выдерживает пробный камень критики, то она остается звеном в золотой цепи Знания. В общий бурлящий поток каждый ученый вливает свой кувшин чистой воды, и вечно живые струи устремляются полноводной рекой в пределы и времена, неведомые ныне живущим.

Думаю, так укорять и бранить нас вправе природа,
Ибо отжившее все вытесняется новым, и вещи
Восстановляются вновь одни из других непременно.
И не уходит никто в преисподней мрачную бездну,
Ибо запас вещества поколеньям нужен грядущим.
Но и они за тобой последуют, жизнь завершивши;
И потому-то, как ты, они сгинули раньше и сгинут.
Так возникает всегда неизменно одно из другого.

(*Лукреций*. О природе вещей.)

Мысль не может не развиваться, ибо таково свойство человеческого разума. Конечно, поиском факта ради самих фактов можно заниматься сколь угодно долго. Однако рано или поздно ум человека, вооруженный обилием данных, неизбежно придет к заключению, что все это множество фактов необходимо некоторым способом упорядочить. Приходит черед синтеза и интерпретации накопленного. Затем вновь повторяется предыдущий цикл; так развивается наука. Ни одно собрание фактов никогда не является полным, потому что Вселенная разомкнута. Равным образом ни одно обобщение не является окончательным, потому что со временем обнаружатся новые факты, которые приведут к взрыву уже упорядоченной научной схемы.

Этот ритм носит всеобщий характер. Чередование накопления фактов и их интерпретации происходит в физике. Не является исключением в этом смысле и историческая наука. В дальнейшем мы увидим, что периодическое чередование двух противоположных, хотя и взаимно дополняющих видов умственной деятельности, будучи имманентно присущим мысли как таковой, особенно важно для научного поиска ученых-историков и тем самым для самой Истории.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Обзор обществ одного вида

Православное христианское общество. Начнем исследование с изучения исторических предпосылок возникновения обществ того же вида, что и западное, в надежде разглядеть черты, аналогичные тем, что обнаруживаются в самом основании западной истории. При наличии общих черт можно говорить о наличии сыновне-отеческих отношений между западными и эллинскими обществами.

Попробуем определить, какое общество предшествовало православному христианскому. При первом приближении мы не встречаем трудностей, так как здесь налицо и универсальное государство, и универсальная церковь, и движение племен — явления не только аналогичные, но даже идентичные тем, что уже встречались нам в исследовании исторических оснований западного общества, а значит, православное христианское общество, подобно западному христианскому, находится в сыновнем родстве с эллинским обществом, а отсюда следует вывод, что одно общество может находиться в «отечески родственных» отношениях с несколькими разными обществами. Чтобы понять, каким образом это становится возможным, обратимся вновь к географическому фактору.

Если мы попытаемся отыскать стержневую ось православного христианского мира, то обнаружим, что, подобно исходной линии западного общества, она берет свое начало в центре эллинского мира, в Эгейском море. Однако простерлась она в другом направлении и на другое расстояние. Тогда как в первом случае движение шло на северо-запад — от Эгейского моря к Лотарингии, во втором случае оно шло в северо-восточном направлении, пересекая по диагонали Анатолию (нынешнюю Турцию), проходя между Константинополем и Неокесарией. Эта линия значительно короче, чем линия между Римом и Римской стеной. И это обусловлено тем историческим фактом, что экспансия православного общества была гораздо менее масштабной, чем экспансия западнохристианского общества.

Экспансия православного христианского общества шла отнюдь не по прямой, и наша условная осевая линия, будь она продолжена в обоих направлениях, образовала бы фигуру полумесяца с рогами, обращенными на северо-запад и северо-восток. На северо-востоке православное христианство первоначально закрепилось в Грузии, в предгорьях Кавказа, а к началу VIII в. н.э. оно перевалило через Кавказский хребет, достигнув Алании, откуда был открыт выход в Великую Евразийскую

степь[1]. Православное христианское общество могло теперь распространять свое влияние на степь во всех ее пределах, подобно тому как западное общество, установив отправной пункт на Иберийском полуострове, постепенно овладело Южной Атлантикой и утвердило себя в заморских землях, именуемых ныне Латинской Америкой*. Однако пока православное христианство медлило у северного подножия Кавказа на краю степи, иудаизм и ислам также вышли на историческую арену.

Иудаизм распространился среди хазар, живших между Нижней Волгой и Доном[6], а ислам — среди белых болгар на Средней Волге[7]. Эти обстоятельства положили конец экспансии православного христианства на северо-восток.

На северо-западе православное христианство охватило Балканы и приготовилось совершить прыжок в Центральную Европу, но здесь оно оказалось в конкуренции с западным христианством, которое начало действовать раньше и имело к тому времени достаточно прочные позиции. В IX в. эти два конкурирующих между собой общества были готовы начать позиционную войну. Папа сделал болгарам предложение объединить церкви[8]; Византия, или Восточная Римская империя — призрак Римской империи, — направила своих миссионеров Кирилла и Мефодия к славянам Моравии и Богемии[9]. Однако эти взаимные выпады были прерваны внезапным набегом языческих мадьярских кочевников, пришедших из Евразийской степи и занявших территорию, называемую ныне Венгерский Альфёльд[10]. Граница между западным и православным христианством окончательно определилась к X—XI вв., причем венгры, подобно полякам и скандинавам, вошли в состав западного общества.

Православное христианство распространялось и вдоль своей поперечной оси, которая пересекала главную ось в Константинополе. Морской путь через Дарданеллы и Эгейское море привел православное христианство на свою прародину — к «отеческому» эллинскому обществу, а отсюда оно направилось по древнему пути греческой морской экспансии в Южную Италию, где принялось старательно отвоевывать себе место среди мусульманских и западнохристианских общин. Однако прочно закрепиться здесь православное христианство не смогло и в XI в. вынуждено было отступить под натиском норманнов, отвоевавших этот форпост для западного христианства[11]. Большего успеха православное христианство добилось, продвигаясь в противоположном

* Примечательно, что Лев III Исаврие[2] — первый выдающийся государственный деятель православного христианства — начал свою карьеру в Алании, где оставил заметный след. Не исключено, что он хотел расширить экспансию, но его отозвали для организации защиты православного христианства от последней угрозы Омейядов[3] Константинополю в 717 г. Оставшуюся жизнь он посвятил решению двух задач: во-первых, эвокации[4] призрака Римской империи и, во-вторых, развитию религиозного движения, не вполне точно названного «иконоборчеством»[5].

направлении — через Босфор и Черное море. Преодолев Черное море и широкую приморскую степь, православие в XI в. обосновалось на Руси[12]. Освоив этот дом, оно пошло дальше — по лесам Северной Европы и Азии сначала до Северного Ледовитого океана — и наконец в XVII в. достигло Тихого океана, распространив свое влияние от Великой Евразийской степи до Дальнего Востока.

Итак, проследив экспансию православия и сопоставив этот процесс с аналогичными процессами из истории западного общества, мы прояснили вопрос, каким образом и почему эллинское общество стало «отцом» двух «сыновей». Другими словами, дифференциация западного и православного христианства породила два различных общества. Из одной «куколки» — католической церкви — образовались два самостоятельных организма: римско-католическая церковь и православная церковь. Схизма продолжалась в течение трех веков и привела к трем разрушительным кризисам. Первый кризис, разразившийся в VIII в., представлял собой конфликт между иконоборцами и папой по вопросу об обряде — конфликт, завершившийся возрождением постулатов Римской империи в православном христианстве Львом Исаврийцем. Аналогичная попытка эвокации призрака Римской империи, предпринятая незадолго до этого Карлом Великим, закончилась неудачей. Второй кризис — это конфликт IX в. между вселенским патриархом Константинополя и папой по вопросу о церковном авторитете, — конфликт, столь драматично сказавшийся на судьбе патриарха Фотия и вызвавший глубокий раскол между иерархиями Рима и Константинополя, соперничавшими за сферы влияния в Юго-Восточной Европе[13]. Третий кризис привел к окончательному разрыву между двумя иерархиями, что случилось в XI в.

Догматический вопрос, вокруг которого разгорелись страсти, не был чисто богословским вопросом, он тесно увязывался современниками с политической борьбой.

Разрыв 1054 г., завершивший схизму католической церкви, тем самым завершил и процесс дифференциации социальных структур. Образовались два новых общества — западное и православное.

Католическая церковь на Западе функционировала под началом римской иерархии, что на несколько веков задержало процесс артикуляции западного общества в самоцентрированные локальные государства нового времени. Между тем православная церковь стала государственным институтом, сначала в восстановленной Восточной Римской империи, а затем и в государствах, принявших православие позже. Таким образом, православное христианство в эпоху, именуемую средними веками, представляло собой явление, в высшей степени непохожее на средневековое западное христианство. Определенное сродство можно найти с протестантской частью современного западного мира, где

карта религиозных конфессий совпадает с картой политического суверенитета.

Иранское и арабское общества. Следующим живым обществом, которое мы намереваемся исследовать, является исламское. Как только мы обратимся к первоисточникам его истории, то тотчас обнаружим наличие универсального государства, универсальной церкви и движения племен — явлений и процессов, не вполне тождественных тем, о которых шла речь при обсуждении истоков западного и православного обществ, но во многом сходных. Универсальное государство — Багдадский халифат Аббасидов[14]. Универсальная церковь — ислам. Движение племен — движение тюркских и монгольских кочевников Великой степи, берберов Сахары и Атласских гор, арабских кочевников Аравийского полуострова, охватившее халифат к моменту его падения[15].

Обнаружим мы и признаки отеческого общества, по отношению к которому нынешнее исламское общество находится в сыновнем родстве. На первый взгляд связь здесь прямая, не осложненная какими-либо ответвлениями, как это было в сыновне-отеческих отношениях западного и православного обществ с эллинским. Однако при более тщательном рассмотрении кажущаяся простота оборачивается иллюзией. Исламское общество, существующее в настоящее время, не едино по происхождению. Единство его — результат более позднего объединения тех обществ, что выросли из некогда существовавшего отеческого общества, последней фазой развития которого был халифат Аббасидов.

Общество, ныне именуемое исламским, зародилось на территории азиатского плоскогорья, между Мраморным морем и дельтой Ганга. Это была длинная и узкая полоса земли, протянувшаяся от Анатолии до Индостана (под Индостаном имеются в виду долины Индии от Пенджаба до Бенгалии, исключая Декан[16]). Эта узкая лента в середине расширялась, охватывая бассейн рек Окса и Яксарта[17] в зоне Великой степи. Исламское общество, сформировавшись на этой территории к концу XIII в., образовало постепенно ряд самостоятельных государств, от которых происходят почти все государства современного исламского мира (единственным исключением является Шерифская империя в Марокко[18]).

На вопрос, что разделяет современный исламский мир, есть однозначный ответ: раскол между шиитами и суннитами[19]. Если попробовать мысленно провести линию этого раздела, то обнаружится, что она проходит прямо через зону, в которой это общество зародилось. На современной карте шиизм занимает территорию Персии с форпостами в Закавказье, Ираке, Газе, Индии и Йемене. Этот шиитский выступ раскалывает зону распространения суннизма на две части: к востоку сунниты Центральной Азии и Индии, к западу — сунниты бывших территорий Оттоманской империи.

Разделение на суннитов и шиитов стало настолько привычным, что требуется определенное усилие для ответа на вопрос, когда это произошло. До 1500 г. ни один мусульманин и предположить не мог, что исламское общество в результате религиозной схизмы будет расколото на части. В то время шиизм был религией меньшинства. Ситуацию изменила революция, разделившая последователей суннизма и шиизма и сделавшая шиизм доминирующей религией. Эта революция, свершившаяся при Исмаиле Шахе Сефеви (1500—1524), представляла собой попытку возрождения норм жизни отеческого общества[20]. До 1500 г. не наблюдается никаких признаков того, что Оттоманская империя намеревалась захватить мусульманские страны Азии и Африки. К тому времени экспансия Оттоманской империи была направлена в сторону православного христианства, и, если бы эта экспансия продолжалась, естественная линия дальнейшего оттоманского продвижения устремилась бы либо на северо-запад, в западное христианство, либо же на юго-восток, в Азербайджан и другие страны этой зоны. Шиитская революция резко прервала экспансию Оттоманской империи в этом направлении и заставила османов обратить свои интересы в сторону арабских стран. Между 1516 и 1574 гг. структура Оттоманской империи изменилась — центр тяжести сместился в результате аннексии арабских стран от Сирии до Йемена и от Ирака до Алжира включительно[21].

При более детальном анализе мы увидим, что этот арабский мир — и в частности Египет и Сирия — был родиной другого общества, появившегося независимо и находившегося в сыновнем родстве с обществом более древним, которое нам еще предстоит идентифицировать, но о котором мы уже знаем, что его последней фазой был Арабский халифат.

Таким образом, мы снова обнаруживаем здесь наличие связи между тремя, а не двумя обществами. Два исламских общества сыновне родственны одному более старому обществу, которое находится за пределами видимого исторического горизонта. Нетрудно провести параллель с западным обществом и православным христианством. Сравнивая эти две группы сыновних обществ между собой, можно заметить, что исламское общество, появившееся в персо-турецкой или иранской зоне, имеет некоторые сходные черты с западным обществом, тогда как исламское общество, появившееся в арабской зоне, обладает определенным сходством с православным христианством.

Например, призрак Багдадского халифата Аббасидов, к которому взывали в XIII в. каирские мамлюки[22], напоминает нам о попытках Льва III Исаврийца в VIII в. возродить дух Римской империи. Политическое строение мамлюков, подобно политическому зданию, воздвигнутому Львом Исаврийцем, было относительно скромным, но

прочным и долговечным и являло собой полную противоположность империи Тимура — огромной, смутной, эфемерной, которая появилась и исчезла, подобно империи Карла Великого на Западе.

Носителем и проводником арабской культуры был язык Багдадского халифата Аббасидов. В иранской зоне новая культура выбрала в качестве своего носителя персидский язык, культивировавшийся со времен Багдадского халифата путем распространения его среди арабов, подобно тому как латынь распространялась среди греков. Разумеется, латынь была классическим языком западного общества, а греческий — православного, хотя по мере распада православного христианства на множество автокефальных церквей, ставших основами локальных государств, возникли и другие классические языки, как, например, древнегрузинский или старославянский; в этом также можно усмотреть параллель между православием и протестантизмом. Наконец, можно заметить, что экспансия арабского ислама в пределы иранской зоны в XVI в. сопоставима с походами западного христианства против православия (так называемые крестовые походы). В начале XIII в., когда агрессия достигла апогея и вылилась в Четвертый крестовый поход на Константинополь, могло показаться, будто православное христианство окончательно побеждено и ассимилировано «сестринским» обществом. В действительности же такая судьба постигла через три столетия арабский ислам. Власть мамлюков была свергнута, а Каирский халифат Аббасидов был уничтожен оттоманским падишахом Селимом в 1517 г.

Однако для того, чтобы двинуться дальше, необходимо идентифицировать зафиксированные нами общества. По принадлежности к определенному региону назовем их «арабское» и «иранское».

Сирийское общество. Обозначив два исламских общества — иранское и арабское — как существующие в рамках насильственно объединенного ислама, обратимся к первоначальной цели — идентификации более раннего общества, отеческого по отношению к названным. Три признака, позволяющих говорить о существовании искомого общества, в наличии: универсальное государство — Багдадский халифат Аббасидов; вселенская церковь — ислам; движение племен — захват варварами исконных владений Багдадского халифата в период между 975 и 1275 гг.

Чтобы идентифицировать это неизвестное общество, попробуем сопоставить его историю, из которой нам доподлинно известен только конец, с историей эллинского общества, которую нам повезло узнать на всех ее ступенях. Универсальным государством эллинского общества была Римская империя, а непосредственно ей предшествовавшим периодом — «смутное время». Режим универсального государства являл собой резкий контраст предшествующему периоду, когда эллинский мир был расчленен на множество локальных государств, ведущих

между собой изнурительные кровопролитные войны. Обнаружим ли мы подобную ситуацию в истории Багдадского халифата Аббасидов?

Ответ на этот вопрос отрицателен. Багдадский халифат Аббасидов возник не в результате длительной и упорной борьбы местных государств друг с другом. Он завоевал свою позицию одним ударом, захватив большую часть владений единственного государства, которое фактически контролировало более обширную территорию, чем та, что досталась халифату Аббасидов. Этой единственной жертвой, на руинах которой возник Багдадский халифат Аббасидов, был Дамасский халифат Омейядов, который в свою очередь был государством-преемником Римской империи.

Почему Омейяды уступили Аббасидам? И почему за сменой династии последовал перенос столицы из Дамаска в Багдад? Примитивные мусульманские отряды арабов, которые готовили почву для халифата Омейядов, действовали весьма энергично. Они завоевали не только римские провинции в Сирии и Египте, прорвавшись в эту область из «ничейной земли» в Аравии*, но и всю прилегающую область Сасанидов[23]. Но поскольку Сасанидам принадлежали весь Ирак и Иран, аннексия их земель нарушила равновесие и изменила природу арабского государства-преемника Римской империи, созданного на сирийском фундаменте основателем династии Омейядов Муавием I (656—680). Это случайное включение огромного чужеродного тела в структуру халифата Омейядов и объясняет его своеобразный конец. В то время как другие государства-преемники Римской империи были либо вторично покорены умирающей империей, либо же завоеваны одним из таких же государств[24], халифат Омейядов постигла исключительная судьба: он был заменен другим государством — Багдадским халифатом Аббасидов, оставившим глубокий след в истории. Аббасидам удалось создать социальное единство на двух чужеродных территориях: одна первоначально принадлежала римлянам, а другая — Сасанидам, но процесс политического объединения в действительности начался еще при Омейядах. При Аббасидах процесс объединения завершился, и символом этого явился перенос столицы в Багдад, который стал подлинным центром империи, простершейся от Северной Африки до Амударьи. Дамаск, выбранный Омейядами в качестве столицы, был слишком эксцентричен в буквальном смысле слова, чтобы стать постоянным местом для правительства всей империи. У халифата Омейядов было два альтернативных исхода. Либо он должен был расколоться, либо же достичь большей сплоченности и единства, что и произошло при Аббасидах.

Тот факт, что исторически была реализована вторая возможность, свидетельствует, что в самой ситуации коренилось нечто подсказывавшее

* Аравия находилась на юго-востоке римских владений, в Сирии, и, возможно, поэтому мусульманские арабы получили имя «сарацины» («восточные люди»).

решение. Союз между бывшими восточными провинциями Римской империи и бывшими владениями Сасанидов оказался недостаточно прочным не потому, что был громоздким, а потому, что он был искусственным. Мощное социальное движение, поначалу разделив жителей халифата Омейядов, стало предпосылкой союза более тесного и более глубокого. И создается впечатление, что именно смелость Омейядов и привела к власти Аббасидов, с тем чтобы эта новая династия смогла проделать необходимую объединительную работу, с которой старая справилась лишь частично.

Пытаясь отыскать источник этого мощного течения, мы должны обратиться к истории раскола империи Омейядов на Римскую и Сасанидскую — раскола, который Аббасиды успешно ликвидировали.

С момента организации Помпеем в 64 г. до н.э. римской провинции в Сирии и до установления границы между Римской и Сасанидской империями в 628 г. н.э., накануне арабского завоевания, ситуация в этом регионе была довольно стабильной. Более неустойчивой она была при Селевкидах[25], когда династия эта потеряла остатки былого наследия в Иране, а затем лишилась и владений в Ираке, уступив их Аршакидам[26] — предшественникам Сасанидов. Только проследив всю историю возникновения этой линии раздела, мы поймем ее истинное историческое значение. Именно по этой линии шло восстановление равновесия после разгрома империи Ахеменидов[27] Александром Великим. Победы Александра способствовали распространению эллинизма на Восток. В течение примерно двух столетий влияние его на территории бывшей Ахеменидской империи все более возрастало. Затем маятник вновь качнулся на запад с силой, пропорциональной первоначальному удару Александра. В период между падением монархии Селевкидов и восточными кампаниями Помпея ситуация была такова, что, казалось, мятежный Восток сметет эллинизм не только с поверхности Азии, но покорит и Грецию. Интервенция римлян вновь качнула маятник на восток, но на сей раз он был остановлен приблизительно на полпути, пересекая земли, некогда принадлежавшие Ахеменидам, вдоль той линии, на которую мы обратили выше свое внимание. В течение семи столетий, вплоть до арабского завоевания, примерное равновесие вдоль этой линии не могли серьезно поколебать ни восстания иудеев и других обитателей римского Востока, ни войны Рима с Аршакидами и Сасанидами, которые вспыхивали со все возрастающей частотой и интенсивностью.

Таким образом, оглядываясь на исторические истоки линии, которую стерли аббасидские халифы, достигнув слияния ранее разделенных территорий, мы видим, что эта линия возникла как следствие надлома более ранней империи — империи Ахеменидов. Фактически объединение территорий под властью Аббасидов представляет собой воссоединение, и это дает основание понять природу того социального движения,

которое энергично боролось за объединение, начатое при Омейядах и завершенное Аббасидами. Возможно, это был импульс — в основном, несомненно, бессознательный, однако не менее мощный и настойчивый, чем если бы он был детально продуман, — импульс к воссоединению целого, некогда разъятого на части насильственным путем. В этом свете катаклизм, вызванный набегами примитивных мусульмано-арабских племен, несопоставим с катаклизмом, вызванным завоеваниями Александра. Арабские завоевания изменили лицо мира в течение какой-нибудь полудюжины лет, но в отличие от чужеродных влияний, которые несли с собой войска Александра, арабы возвратили подобие того, что уже было прежде. Если македонское завоевание, надломив Ахеменидскую империю, подготовило почву для распространения эллинизма, то арабское — открыло путь поздним Омейядам, а после них — Аббасидам, следствием чего явилась реконструкция универсального государства, своеобразного эквивалента Ахеменидской империи. Если наложить карту одной империи на карту другой, то бросается в глаза поразительное сходство, причем не только географическое. Распространяется оно и на административное устройство, и даже на более частные проявления социальной и духовной жизни. Историческую функцию халифата Аббасидов можно назвать реинтеграцией или возобновлением империи Ахеменидов, реинтеграцией ее политической структуры, которая была надломлена ударом внешней силы, и возобновлением той фазы социальной жизни, которая была прервана в результате иноземного вторжения.

Не выглядит ли фантастичной возможность связи между институтами, разделенными временным интервалом более чем в тысячу лет? Если на первый взгляд это и кажется фантастичным, то необходимо учесть, что тридцать шесть поколений людей были подчинены одному историческому процессу — противоборству эллинского общества с другим, пока еще не идентифицированным нами обществом, которое, по некоторым предположениям, проявило себя и в Ахеменидской империи, и в Аббасидском халифате. Следует также допустить и то, что жертвой оказалась неэллинская сторона. Потрясение от неожиданного иноземного вторжения привело общество в состояние паралича. Однако это была первая и довольно скоротечная реакция. Как только воздействие внешних чужеродных сил прекращается, общество оживает, стремясь восстановить свою внутреннюю структуру (подобно ежу: когда на того набрасывается собака, он съеживается и замирает, а как только опасность минует, он вновь распрямляется и продолжает свой путь). Если признать такую систему доказательств убедительной, то нет ничего фантастичного и в том, что халифат Аббасидов есть универсальное государство еще не идентифицированного нами общества, возникшее как попытка восстановить политическую структуру империи Ахеменидов, разрушенную в результате иноземного вторжения.

Сходство генезисов империи Ахеменидов и Римской империи сомнения не вызывает. Различие же заключается в том, что эллинистическое универсальное государство выросло из одного источника — Рима, который в борьбе за существование последовательно разрушал государства, тогда как в истории империи Ахеменидов можно обнаружить несколько равнозначных центров. Ахеменидская держава шла к становлению универсального государства не путем покорения соседей. Путь агрессии избрала Ассирия, однако, не выдержав бремени собственного милитаризма, пала, не завершив своей разрушительной работы. Так перед самым финалом трагедии главный герой погиб, и его роль неожиданно досталась статисту*.

Определив смутное время, которое предшествовало Ахеменидской империи, мы можем, наконец, идентифицировать общество, пережившее и смутное время, и Ахеменидскую империю, и эллинское вторжение, и Багдадский халифат Аббасидов, и вселенскую церковь ислама, и движение племен, последовавшее за падением Аббасидской империи в период междуцарствия, конец чему положило возникновение арабского и иранского обществ.

Прежде всего можно заключить, что это общество не было тождественным тому, к которому принадлежали ассирийцы. В самом деле, культура ассирийцев не выдержала политического испытания. Ассирия закончила свой век, зайдя в тупик крайнего милитаризма.

Процесс мирного вытеснения ассирийской культуры, навязанной обществу силой, хорошо прослеживается в постепенной замене аккадского языка и клинописи арамейским языком и алфавитом[29]. Сами ассирийцы в последние годы империи использовали арамейский алфавит для письма на пергаменте в качестве дополнения к своей традиционной клинописи на камне или на глиняных табличках. Используя арамейский алфавит, они должны были использовать и арамейский язык**. Как бы то ни было, после разрушения ассирийского государства в краткий период жизни Нововавилонской империи[30], которая существовала в промежутке между падением ассирийского государства и возвышением Ахеменидской империи, арамейский язык, распространяясь, продолжал оказывать влияние как на родственный аккадский язык, так и на чуждую ему клинопись, которой пользовались аккадцы***.

---

* Ахеменидская держава начала свое существование как захудалое, окраинное государство Иранского нагорья; свержение Элама[28] Ассирией в 655–639 гг. до н.э. дало Ахеменидам первый шанс для возвышения; они спустились в покинутую долину Элама и в Сузах, бывшей столице погибшего эламитского государства, создали свою столицу. Ахемениды собрали урожай, посеянный ассирийцами.

** Это было вполне естественно, поскольку арамейский язык принадлежит к той же группе (семитской), что и аккадский.

*** Клинопись была не алфавитной, а фонетико-силлабической системой, включавшей в себя набор идеограмм. Первоначально она была изобретена для передачи шумер-

Аналогичный процесс можно обнаружить и в истории иранского языка, являющегося из тьмы веков как родной язык Ахеменидов и их земляков — персов и мидян[31]. Когда возникла проблема фиксации языка, который сам не развил письменности, иранцы ахеменидской эпохи приняли и клинопись, и арамейский алфавит, с тем чтобы запечатлевать слова родного языка как на камне, так и на пергаменте. Клинописные надписи самих Ахеменидов — единственные памятники языка того времени. Во времена эллинского вторжения писания зороастрийской церкви, составленные на иранском диалекте, переписывались на пергаментные свитки арамейскими буквами, в результате чего в Иране, как и в Ираке, клинописные знаки стали вымирать и постепенно получил распространение арамейский язык. Арамейский язык нашел себе убежище в лоне иранского языка, несмотря на то что иранский язык, будучи представителем индоевропейской семьи языков, не имеет точек соприкосновения с арамейским, и все же он помог арамейскому изгнать свой сестринский язык, аккадский. На пехлеви* некоторые иранские слова писались на арамейском алфавите фонетически, а другие представлялись с помощью соответствующих слов из арамейского языка. Предполагают, что эти арамейские слова использовались как идеограммы, которым фонетически соответствовали иранские синонимы. Однако на следующей ступени, когда пехлеви трансформировался в то, что мы называем персидским языком**, через заимствование арабского алфавита — результат арабских завоеваний, — эти арабские заимствования, которые произносились так, как писались, стали в конце концов интегральными элементами живой речи.

Здесь мы наблюдаем эволюционное течение процесса. Элементы разных культур — сирийской и иранской — мирно, без борьбы самоутвердились и без заметных трений вступили в контакт. Процесс этот отразился в дошедших до нас языках и письменных документах. Можно обнаружить следы его и в зеркале религии. Так, смутное время вдохнуло свою жизнь не только в Заратустру, пророка Ирана, но и в современных ему пророков Израиля и Иудеи.

Анализируя ирано-сирийскую культуру, можем ли мы определить, чей вклад более значителен — сирийский или иранский? История

ского языка, у которого нет точек соприкосновения с аккадским диалектом семитского языка, который стал использовать эту письменность. Использование клинописи для передачи двух, не связанных между собой языков, возможно, объясняет, почему идеограммы остались в нем наряду с фонетическими знаками. Идеограммы писались одинаково по-шумерски и по-аккадски, хотя, разумеется, произносились они на разных языках по-разному; при этом некоторые знаки, используемые как идеограммы в аккадском, имели фонетическое значение в шумерском.

* Букв. «парфянском» — признак того, что эта фаза иранского языка как в устной, так и в письменной речи достигла своей зрелости в период Аршакидов, хотя и в более позднюю эпоху Сасанидов она также процветала.

** «Фарси», то есть диалект иранского языка в провинции Фарс.

религии не дает определенного ответа, но история литературы свидетельствует, что Сирия, а не Иран была доминирующим элементом, и если мы обратимся к более древним слоям истории, то обнаружим, что в период, предшествовавший смутному времени, в так называемый век роста, Ирана еще нет на карте мира, а в Сирии уже светит искра общественной жизни. В эпоху царя Соломона и его современника царя Хирама уже были открыты Атлантический и Индийский океаны и изобретен алфавит[32].

Итак, мы подошли наконец к той черте, на которой следует остановиться в поисках общества, ставшего отеческим исламскому. Наиболее точным именем искомого общества будет «сирийское».

Идентифицировав отеческое общество, следует снова взглянуть на ислам как на вселенскую церковь и одно из условий того, что сирийское общество стало отеческим иранскому и арабскому. Можно заметить любопытное различие между исламом и христианством, сделавшим в свою очередь эллинистическое общество отеческим западному и православному. Импульс, разбудивший творческие силы эллинистического мира, имел чужеродное происхождение — фактически это был сирийский источник. В противоположность этому источник творческой силы ислама не был чужеродным, он исходил из родного сирийского общества. Основатель ислама Мухаммед был вдохновлен иудаизмом, религией чисто сирийской, а затем его воодушевило несторианство — форма христианства с преобладанием сирийского элемента[33]. Последующее развитие ислама в сирийском обществе пришлось на период, когда элементы чуждой греческой культуры были сметены волной мусульманских завоеваний. Разумеется, такой великий институт, как вселенская церковь, никогда не бывает «чистокровным» по отношению к определенному обществу, ибо только какая-либо отдельно взятая община может остаться «чистокровной» по отношению к расе. В христианстве, например, можно вычленить эллинистические элементы, присущие греческим мистериям и греческой философии, которые послужили питательной средой для сирийской завязи. Ко времени, когда христианство достигло зрелости как институт эллинского пролетариата, образовался синкретизм между сирийским ядром и греческими вкраплениями. В исламе также можно выявить вкрапления элементов эллинизма в исходную сирийскую ткань, хотя и в меньшей степени, чем в христианстве. В широком историческом плане правильнее отметить противоположность между христианской вселенской церковью, берущей начало вне своего общества, и вселенской церковью ислама, взращенной на родной почве.

Наконец, прежде чем отправиться дальше, определим хотя бы приблизительно месторасположение родины иранского и арабского обществ в отношении к их отеческому обществу. Основная линия иранского общества, которую мы провели через зону, пролегающую от внутренних территорий Анатолии в районе Черноморского пролива через

Азербайджан и Хорасан[34] до Бенгальского залива с заходом на северо-восток в бассейн Окса и Яксарта, оказалась на значительном удалении от отеческого сирийского общества. Если даже мы расширим наше видение ядра сирийского общества, включив в него родину мидян и персов на западной границе Иранского нагорья, то зона эта не достигнет земель, на которых зародилось иранское общество. С другой стороны, родина арабского общества в Сирии и Египте не только совпадает с родиной сирийского общества, но и включает ее полностью. И в этом пункте вновь просматривается некоторое сходство иранского общества с западным, а арабского — с православным.

Индское общество. Следующим живым обществом, которое мы рассмотрим, является индуистское общество, и здесь мы вновь должны вернуться назад в поисках признаков отеческого общества, находящегося за границами исторического горизонта. Универсальное государство в этом случае — империя Гуптов (375—475 гг. н.э.)[35]. Вселенская церковь — это индуизм, который в эпоху Гуптов распространился по всей Индии, изгнав и заменив собой буддизм, доминировавший в течение почти семи веков на Индостанском полуострове — общей колыбели обеих религий. Движение племен, охватившее владения империи Гуптов к моменту ее падения, исходило от гуннов Евразийской степи[36].

Обнаружение и идентификация общества, отеческого индуистскому, существенно облегчены предыдущим исследованием, в ходе которого мы проследили сыновнее родство исламского общества сирийскому. Исследование осложнялось наличием явления, выходящего из естественного порядка. Таким явлением было вторжение и последующее изгнание чужеродной силы вследствие коллизии между сирийским и эллинским обществами. Конфликтовало эллинское общество и с обществом, которое нам предстоит определить и назвать. Пока определим его как общество, отеческое индуистскому.

Для начала выясним время эллинского вторжения в Индию. Мы ошибемся, если примем за начало вторжения индийскую кампанию Александра. Хотя историки справедливо считают этот поход блестящей военной операцией, тем не менее он не оставил заметного следа в истории культуры. В действительности эллинское проникновение в Индию началось при Деметрии, царе Бактрии, который приблизительно в 190 г. до н.э. пересек Гиндукуш, чтобы аннексировать индийские территории и присоединить их к своему царству[37]. Экспансия продолжалась вплоть до I в. н.э., но уже под эгидой правителей, которых поставляла Великая степь и которые, едва восприняв внешний лоск эллинской культуры, по сути своей оставались варварами. Эти «грекофильствующие» варвары хлынули в Индию двумя волнами: саки и парфяне пришли в последней четверти II в. до н.э., кушаны — в I в. н.э.[38]

Эллинское вмешательство во внутреннюю жизнь Индии прекратилось только перед самым созданием универсального государства Гуптов. По аналогии с историей эллинского вторжения в сирийское общество попробуем обнаружить в истории Индии еще одно универсальное государство, которое непосредственно предшествовало бы эллинскому вторжению в Индию и находилось к империи Гуптов в таком же отношении, в каком Ахеменидская империя находилась к Багдадскому халифату Аббасидов. Поиски эти заведут нас в глубь веков, в империю Маурьев, созданную Чандрагуптой в 323—322 гг. до н.э. и достигшую расцвета в III в. до н.э., во время правления Ашоки. Пала империя при узурпаторе Пушьямитре в 185 г. до н.э., т.е. через пять лет после вторжения в Индию Деметрия[39]. На историческом фоне империи Маурьев мы замечаем отблески смутного времени в знакомой форме: длинной череде междоусобных разрушительных войн, в которых участвовало множество местных государств.

А если обратить взор еще дальше вглубь, за начало смутного времени, то можно обнаружить век роста, о котором осталось свидетельство в Ведах[40]. Итак, мы идентифицировали общество, отеческое индуистскому. Назовем его «индским».

Вселенская церковь индуизма, посредством которой индское общество стало отеческим современному индуистскому обществу, напоминает ислам и отличается от христианства, так как истоки ее берут начало на местной почве. Без сомнения, в индуизме можно различить некоторые неиндские наслоения. Наиболее глубоким из них является поклонение божествам в иконической форме — черта, присущая индуизму, но которой не было в первоначальной религии Вед, равно как не было ее и в первоначальном буддизме. Поэтому можно предположить, что это — заимствование из религии другого общества — вероятнее всего, из эллинизма через влияние буддизма махаяны[41]. Однако основные различия между индуизмом и индской религией Вед — и эти различия поразительны — относятся к тем индуистским элементам, которые были заимствованы из буддизма — религии, представлявшей собой местную трансформацию индской религии Вед. Важнейшие элементы, которые отсутствуют в ведийской религии и являются индуистскими заимствованиями из буддизма, — это монашество и его философия[42].

Родиной индского общества, чему есть достаточно свидетельств, были долины Инда и Ганга. Отсюда общество распространилось по всему Индостанскому полуострову. Территория, которую занимало индское отеческое общество на закате своей истории, также не совпадает с пределами индуистского сыновнего общества. Последнее, заняв весь полуостров, устремилось затем через море на восток, в Индонезию и в Индокитай[43]. Таким образом, географическая удаленность индуистского общества от индского сравнима с удаленностью арабского общества от сирийского.

Древнекитайское общество. Нам остается исследовать общество, исторически предшествовавшее еще одному из живых обществ. Прародина его — Дальний Восток. И здесь нетрудно выявить типичные признаки. Универсальное государство — империя, созданная Цинь Шихуанди в 221 г. до н.э. и существовавшая под началом династий, известных как Старшая и Младшая Хань, в течение четырех веков[44]. Вселенская церковь — это махаяна, разновидность буддизма. Движение племен — набеги кочевников Великой степи, начавшиеся после падения универсального государства[45]. Междуцарствие, предшествовавшее возникновению современного дальневосточного общества, наступило по крайней мере за столетие до начала движения племен. Универсальное государство развалилось к 172 г. н.э., хотя Младшая Хань продолжала влачить существование до 221 г. Период междуцарствия — это полвека бессилия, затем полвека раздробленности и междоусобиц, раздиравших местные государства-преемники, вошедшие в историю как «троецарствие», и, наконец, век варварских государств-преемников, совпавший с периодом промежуточного воссоединения Западной Цзинь[46].

Если бросить ретроспективный взгляд на предшественников универсального государства, созданного Цинь Шихуанди, легко заметить черты смутного времени. Эти следы остались даже в самом названии «чжаньго», то есть «борющиеся царства», которым китайские историки определяют период с 479 г. до н.э. (смерть Конфуция[47]) до 221 г. до н.э. (принятие титула Шихуанди «первый властелин мира» циньским царем Чжэном). Победа Цинь над Ци завершила долгий процесс разрушительных войн между множеством местных государств и способствовала объединению их в одно универсальное государство. Пламя милитаризма, разгоревшееся в постконфуцианскую эпоху, вспыхнуло задолго до того, как философ обратился к осмыслению дел человеческих. Уже в 546 г. до н.э. состоялась конференция по разоружению, на которой было представлено четырнадцать стран[48]. Отголоски этих процессов можно почувствовать в мирском консерватизме Конфуция и отстраненном квиетизме Лао-цзы[49]. Оба мыслителя понимали, что в истории их общества век роста остался далеко позади. Как же назвать это общество, на прошлое которого один мудрец смотрел благоговейно, подобно Эпиметею, а другой, подобно христианину, упорно отворачивался от него, как от града погибели? Условно это общество можно назвать «древнекитайским».

Теперь заметим, что махаяна — церковь, через которую древнекитайское общество стало отеческим современному дальневосточному обществу, — напоминает христианскую церковь и отличается от ислама и индуизма тем, что источник жизни ее не был местного происхождения. Христианство возникло в пустынях Сирии и было занесено на эллинистическую почву насильственно депортированными сирийцами, ставшими внутренним пролетариатом эллинистического общества.

Махаяна появилась на индских просторах, принадлежавших сначала греческим царям Бактрии, потом «грекофильствующим» кушанам, но зародилась она в бассейне реки Тарима в провинциях Кушанской империи до того, как эти провинции были завоеваны и аннексированы китайским универсальным государством Младшей Хань в конце I в. н.э.[50] Отсюда пошло распространение махаяны, религии, охватившей все китайское общество, и особенно популярной среди внутреннего пролетариата его.

Родина древнекитайского общества находилась в бассейне Желтой реки. Позже оно распространилось и на бассейн Янцзы. Бассейны обеих рек стали родиной сыновнего дальневосточного общества, которое распространилось на юго-восток вплоть до океанского побережья Китая, а на северо-востоке — до Кореи и Японии[51]. Таким образом, территориально дальневосточное общество отстоит от отеческого древнекитайского не столь далеко, как, например, западное от эллинского или иранское от сирийского. Здесь ближе аналогия с арабским обществом или с обществом индуистским.

Реликтовые общества. Данные, полученные нами в результате исследования сыновне-отеческих связей в истории, позволяют идентифицировать не только живые, но и мертвые общества, о которых до нас дошли лишь отдельные археологические свидетельства.

Иудеи и парсы — реликты сирийского общества эпохи Ахеменидской империи, нормальная жизнь которой была неожиданно и насильственно прервана походами Александра Великого и, как следствие, засильем эллинизма. Монофизиты и несториане — продукт реакции сирийского общества на это чужеродное вторжение в ситуации, когда внутренний пролетариат покоренного общества был достаточно силен, чтобы оказать сопротивление и избежать полной ассимиляции, но не настолько силен, чтобы изгнать чужеродный элемент полностью. Несторианская и монофизитская ереси — это последовательный протест против синкретизма и адаптации, которые несло в себе христианство. Несторианство и монофизитство — это попытки удержать религию сирийского происхождения как фамильную черту сирийского наследия. Однако христианство к V в. н.э. было настолько пропитано эллинистическими влияниями, что не могло уже служить эффективным средством в борьбе с эллинизмом. Поэтому несторианское и монофизитское движения были обречены на поражение. Изгнание эллинизма из сирийского мира и создание собственной религии, созвучной исканиям сирийского внутреннего пролетариата, — таковы были роль и задачи ислама — «тоталитарной» сирийской религии, антиэллинской по своему духу.

Ламаистская махаяна Тибета и Монголии в чем-то соответствует несторианству и монофизитству, будучи примером бессильной, незре-

лой реакции. Ламаистская, или тантрическая, форма махаяны[52] — это отголосок тщетного усилия повернуть развитие религии вспять, попытка обратиться к первоначальной индской религии. Тантрическая махаяна была половинчатой, а поэтому неудачной преемницей индуизма — «тоталитарной» индской религии, из которой внутренний пролетариат индского общества создал свою вселенскую церковь.

Эти реликты не ведут нас к прояснению и идентификации каких-либо других обществ того же вида, но они позволяют рассмотреть ошибки, деформации и стратификации, которые происходят при столкновении двух или более обществ. Ниже мы рассмотрим этот аспект «социальной геологии» более подробно.

Минойское общество. Обратимся к мертвым обществам, которые мы ранее идентифицировали с помощью ряда признаков, выявленных на основании анализа обществ живых. Если попытаться рассмотреть исторические основания какого-либо не существующего ныне общества, то можно обнаружить в более древних слоях все те же типические признаки, что указывает на наличие у исследуемого нами уже умершего общества исторического предшественника.

Так, позади эллинского общества обнаруживаются признаки общества еще более древнего. Морская держава, контролировавшая со своей базы на Крите Эгейское море, вполне соответствует понятию «универсальное государство». За Критом в эллинской традиции закрепилось название «талассократия (морское владычество) Миноса»[53]. Это общество оставило по себе память в виде дворцов в Кноссе и Фесте, которые были обнаружены в начале XX в. западными археологами. Через призму памятников древнегреческой литературы, «Илиады» и «Одиссеи», можно различить неясные следы движения племен. Эти поэмы создают впечатление позднейшего свода или квинтэссенции некогда существовавшего эпического цикла, который складывался вокруг двух сюжетов: «Осада Трои» и «Семеро против Фив». Окончательную форму, ту, в которой поэмы дошли до нас, они получили не позднее VI в. до н.э. как результат длительного литературного процесса[54]. Однако движение племен, которое сквозь века вдохновило поэзию Гомера, известно также и из официальных египетских документов эпохи Нового царства. И хотя эти документы не относятся непосредственно к тем событиям, которые описывает Гомер, они тем не менее дают картину исторической ситуации, где события такого рода вполне могли иметь место и которая полностью подтверждается археологическими свидетельствами. Движение племен началось вторжением варваров — ахейцев и им подобных — с европейских берегов Эгейского моря. Стихия варварского нашествия преодолела сопротивление критских «талассократов». Разрушенные варварами критские дворцы — материальные

свидетельства эпохи, которую археологи называют «поздний Миной II»[55]. Движение племен достигло своего апогея в эпоху Нового царства[56], когда на Египет и империю Хатти*[57] в Анатолии двинулась людская лавина с побережья Эгейского моря и с островов. Хетты были сметены этой лавиной. Египтяне уцелели, с тем чтобы в будущем слагать легенды о своем былом процветании. Ученые единодушно считают, что разрушение критских дворцов приходится приблизительно на 1400 г. до н.э. Египетские источники позволяют нам датировать наиболее сильные конвульсии движения племен приблизительно 1230—1220 гг. до н.э. и 1200—1190 гг. до н.э. Таким образом, можно считать период с 1425 по 1125 г. до н.э. периодом междуцарствия, которое началось с исчезновением раннего общества в бассейне Эгейского моря и завершилось появлением его эллинского преемника[58].

Пытаясь проследить историю этого раннего общества, обращаясь к его истокам, мы столкнемся с невероятными трудностями в силу отсутствия каких бы то ни было письменных свидетельств. В распоряжении историков имеется, правда, несколько вариантов минойского письма, но расшифровать язык или языки, на которых написаны минойские документы, пока не удается[59]. В настоящее время мы полностью зависим от археологических находок, которым порой трудно дать адекватное объяснение. Кроме того, данные археологии не всегда могут помочь ответить на вопросы, которые ставит перед собой гуманитарная наука. Географическое положение талассократии Миноса можно вывести из того факта, что материальная цивилизация, характерная для Крита, распространилась к концу XVII в. до н.э. через Эгейское море к Арголиде[60] и постепенно охватила весь Пелопоннес и Центральную Грецию. По настенным росписям в египетских гробницах первой половины XV в. до н.э. (века, закончившегося катастрофой), изображавшим посольство народа Кефтиу, можно сделать вывод о наличии в тот период широких дипломатических отношений. Одежда посланников и дары, по мнению археологов, характерны для жителей Крита периода позднего Миноя II. Если попытаться выяснить протяженность во времени талассократии, то, по-видимому, мы можем датировать ее начало временем возведения новых дворцов в Кноссе и Фесте, что имело место в начале среднего Миноя III. Черты кульминации более раннего смутного времени обнаруживаются в разрушении дворцов в конце среднего Миноя II, когда Крит сотрясала катастрофа[61], по размаху сравнимая разве что с катастрофой 1400 г. до н.э., положившей конец талассократии. Под этим археологическим слоем находятся другие, сохраняющие свидетельства о еще более раннем обществе, — обществе эпохи неолита. Условимся называть исследуемое нами общество на всех ступенях его развития «минойским».

* *Хатти* — это местное название народа, который в Ветхом завете именуется «детьми Хета», то есть «хеттами».

Родина минойского общества — острова Крит и Киклады[62]. Оттуда оно распространило свое влияние на побережье Эгейского моря в части континентальной Греции. Родиной же эллинского общества было побережье, куда влияние талассократии Миноса не простиралось. Таким образом, географическое удаление греческого общества от минойского было значительным. В сущности, если прибегнуть к сравнению, удаленность эллинского общества от талассократии Миноса сопоставима с удаленностью западного христианства от Эллады.

Однако, прежде чем позволять себе подобное сравнение, уместно спросить: правомерно ли такое сравнение? Каков характер связи между этими обществами? Можем ли мы утверждать, что минойское общество было отеческим эллинскому?

При беглом взгляде кажется, что преемственность религий прослеживается довольно четко. Например, храмы богов в эллинских городах-государствах располагались в тех же местах, что и капеллы домашних богинь в микенских[63] дворцах. Однако для нашего доказательства этот пример непрерывности не годится, ибо сущность местных религиозных отправлений имела локальный характер. И тот факт, что каждая из местных религий своими корнями уходила в собственную почву, предупреждает, что бесполезно искать здесь вселенскую церковь. Более того, непрерывность такого рода можно заметить и в святилищах Делоса, Элевсия и Дельф[64], с тем, однако, существенным различием, что поклонение в эллинские времена носило уже не местный характер, а было «панэллинским». Однако в выражении «панэллинский» нет ничего минойского. Олимпийский пантеон принял классическую форму в гомеровском эпосе — отголоске постминойского движения племен. Здесь мы видим богов в обличье варваров, пришедших в минойский мир из внутренних земель Европы после того, как талассократия Миноса была разбита. Зевс — это ахейский военачальник; другие олимпийцы представляют его вооруженный отряд. Зевс правит на Олимпе как узурпатор. Он силою сместил своего предшественника Кроноса и своей волей разделил подвластную ему вселенную: воду и землю отдал своим братьям Посейдону и Гадесу, а себе оставил воздух. Греческий пантеон является одновременно и ахейским, и постминойским. Трудно составить представление о минойском пантеоне с более древними поверженными божествами, ибо Кронос и Титан[65] в интерпретации греческой мифологии лишь простые проекции в прошлое Зевса и самих олимпийцев. Если в минойском мире и существовало нечто похожее на вселенскую церковь, то это нечто должно так же отличаться от культа Зевса, как христианство отличается от культа Одина и Осириса.

Итак, была ли в минойском мире вселенская церковь? Если собрать воедино разрозненные свидетельства, то можно почувствовать смутный отголосок ее.

Например, один из крупнейших знатоков предмета, интерпретируя археологические данные, приходит к следующим поразительным заключениям:

«В той степени, в какой удалось расшифровать свидетельства о древнем критском культе, мы можем сделать заключение не только о превалирующем в нем духовном содержании, но также и о чем-то таком, что роднит его последователей с верой, которая в последние два тысячелетия распространялась среди приверженцев восточных религий, таких, как иранская, христианская и исламская. Это связано с догматическим духом верующего, который далек от подлинно эллинского взгляда... Если в самых общих чертах сравнить ее с религией древних греков, то следует сказать, что в ней больше духовного содержания. С другой стороны, в ней больше личностного. На „кольце Нестора"[66], где символы воскресения представлены в форме куколки и бабочки над головой богини, она (богиня) явно обладает властью давать верующим жизнь после смерти. Она была очень близка к своим почитателям... Она защищала своих детей даже и после смерти... Общее заключение таково, что перед нами монотеистический культ, в котором женская форма божества играла центральную роль»*.

Эта универсальная богиня представлена и в минойском искусстве в виде Божественной Матери, которая с обожанием держит младенца, а символы ее бессмертия — куколка и бабочка — были найдены в минойских могильниках в виде золотых амулетов.

Другой источник, свидетельствующий о минойской вере в загробную жизнь, — греческая литература. Например, у Гомера есть описание загробной жизни в Элисии, не совпадающее с гомеровской же картиной загробной жизни в Гадесе. Мир теней, Аид, воспроизводит в несубстантивированной форме механизм жизни варваров во времена движения племен. Идея же блаженства в Элисии представляет собой развитие идеи народа-мореплавателя о совершенстве мира[67]. Эллинская традиция сохранила легенду о Зевсе на Крите, хотя очевидно, что это божество отнюдь не тождественно Зевсу-олимпийцу. Этот критский Зевс не похож на предводителя вооруженного отряда, который, штурмом захватив царство, спокойно правит им. Он появляется как новорожденное дитя в окружении нимф, а вскармливают его вольно пасущиеся животные. Причем он не только рождается, но и умирает! Был ли эмблемой его двусторонний топор — религиозный символ, повсеместно распространенный в минойском мире, подобно кресту в христианстве? И не воспроизведены ли его рождение и смерть в рождении и смерти Диониса — фракийского бога, позже отождествленного с богом элевсинских мисте-

* *Evans, Sir Arthur.* The Earlier Religion of Greece in the Light of Cretan Discoveries. London, 1931. P. 37—41.

рий?[68] Не были ли эти мистерии классической Греции, подобно колдовству в Европе, пережитком общества, исчезнувшего в результате потопа?

Попытаемся реконструировать религиозную историю эллинского мира. Возрождение древних и традиционных элевсинских мистерий и появление спекулятивной религии орфиков проистекало из синкретического объединения фракийских Дионисий с минойскими мистериями рождения, смерти и воскресения Божественного Дитяти[69]. Несомненно, и элевсинские мистерии, и церковь орфиков дали эллинскому обществу необходимую ему духовную пищу, которой оно не могло найти в поклонении олимпийцам. Жизненная стихия, которой недоставало олимпийской религии, но в полной мере присущая мистериям и орфизму, являет собой трансцендентный внеземной дух, который мы предполагали найти в религии смутного времени, но не времени юности и роста. Это и есть уже знакомый нам дух вселенской церкви, создаваемой внутренним пролетариатом обществ, переживающих свой закат. С ним мы уже встречались в махаяне, католицизме, исламе. И эти церкви завещали свою жизненную стихию зарождающимся обществам, по отношению к которым они сыграли роль куколки. Таким образом, обнаружив аналогичное явление, мы вправе задуматься, а является ли орфическая церковь действительно новой.

Нет ничего удивительного в том, что мистерии и орфизм выглядят как призрак минойской вселенской церкви. Однако этого недостаточно, чтобы с полным правом назвать эллинское общество сыновним минойскому. Ибо неясно, почему уже умершая церковь вновь пришла к возрождению. И кто разрушил ее еще до прихода варваров?

Последняя конвульсия движения племен в постминойский период датирована египетскими свидетельствами приблизительно 1200—1190 гг. до н.э. Это не был поход с целью грабежа. Скорее, это было переселение в поисках новых мест обитания. Среди переселенцев были как ахейцы, так и минойцы, смешавшиеся под натиском лавины дорийцев, хлынувших с европейского побережья Эгейского моря. Беженцы — огромное количество воинов и мирных жителей со скарбом своим и скотом — пешком, на повозках, на кораблях двинулись в континентальную Азию, а затем вдоль азиатского побережья на юго-восток, захлестнув, подобно волне прилива, сначала империю Хатти в Анатолии, а затем и Новое царство Египта. Египетские документы свидетельствуют, что под их натиском империя Хатти распалась, в то время как Новое царство выстояло, приняв удар в большом сражении на границе между Палестиной и Египтом. Однако итог был один: переселенцы не смогли укрепиться на внутренних землях, а лишь образовали постоянные поселения на побережье. На северо-западном побережье разбитой империи Хатти они поселились в таких районах, как Эолия и Иония, ставших частью прародины эллинского общества[70]. На северо-восточном побережье Нового

царства Египта (которое, выжив, влачило жалкое существование), в районе, известном как Филистия (Палестина), переселенцы образовали колонию, ставшую частью прародины сирийского общества. На стыке равнины с горными районами беженцы из минойского мира встретили древнееврейских кочевников-евреев, словно ветром гонимых из аравийской ничейной земли в сирийские провинции Нового царства Египта[71]. Ливанский горный хребет стал северной границей проникновения арамейских кочевников и защитил финикийцев, живших на побережье. Тем удалось выдержать нашествие филистимлян, и они научились полагаться на себя, утратив опору на египетский протекторат. Из этих элементов и возникло с течением времени новое общество, обнаруженное нами в основании исламского и названное «сирийским».

Сирийское общество унаследовало от минойцев алфавит, а также вкус к дальним морским путешествиям. Последний привел к освоению Красного и Средиземного морей, а позднее — к открытию Атлантического океана[72]. Тот факт, что обнаруживается родство сирийского общества с минойским, представляется несколько удивительным. Скорее, следовало бы ожидать, что универсальным государством у истоков сирийского общества была не талассократия Миноса, а Новое царство Египта, и иудейский монотеизм был возрождением монотеизма Эхнатона[73]. Однако свидетельства не подтверждают такой зависимости. Не существует также данных, которые подтверждали бы сыновнее родство сирийского общества обществу империи Хатти. Наконец, нет никаких свидетельств, которые указывали бы на родство сирийского общества с более ранней империей шумеров и аккадцев[74]. Культура общества, для которого эта империя была универсальным государством, оставила глубокий след в истории стран и народов, входивших в нее. В течение семи веков после смерти Хаммурапи аккадский язык продолжал оставаться *lingua franca* торговли и дипломатии во всей Юго-Западной Азии[75]. След этой культуры был одинаково глубоким и в Сирии, и в Ираке. В манерах и обычаях сирийского народа он прослеживался с XVI до XIII в. до н.э., если верить древнеегипетским источникам. Однако в ходе дальнейшего исторического развития этот след не воспроизводился. Когда тьма, охватившая историю Сирии после миграции 1200—1190 гг. до н.э., стала рассеиваться, исчез и след старой культуры. Клинопись стала вытесняться алфавитом, и позже о ней не вспоминали. Минойское влияние оказалось сильнее.

Шумерское общество. Если обратиться к истокам индского общества, первое, что привлекает внимание, — это ведическая религия, в которой легко прослеживаются отголоски возвышения варваров как результат движения племен. Но нет и признаков религии, созданной внутренним пролетариатом угасающего общества периода смутного

времени. В этом случае варварами были арии, появившиеся в Северо-Западной Индии в начале индской истории, подобно тому как в начале эллинской истории в Эгее появились ахейцы. По аналогии можно было бы ожидать, что у истоков индского общества также было некое универсальное государство, за пределами которого на ничейной земле жили предки ариев, представляя собой внешний пролетариат. Удастся ли идентифицировать это универсальное государство и указать, где располагалась ничейная земля? Мы, возможно, решим эту задачу, если предварительно найдем ответы на следующие вопросы: откуда арии пришли в Индию? И если они были выходцами из одного места, ожидала ли их различная судьба?

Арии говорили на индоевропейском языке, а историческое рассредоточение этой языковой семьи — Европа, Индия и Иран — показывает, что арии, должно быть, пришли в Индию из Великой степи, через Гиндукуш, проделав путь из бассейна Окса и Яксарта до Инда и Ганга[76]. Древнеегипетские документы свидетельствуют, что в течение первой половины II тыс. до н.э. арии вышли из Великой степи в том ее месте, откуда 3000 лет спустя вышли тюрки. Арии предвосхитили тюрков планом своего расселения. Если некоторые арии (что известно из индийских источников) пересекли Гиндукуш и устремились в Индию, то другие прошли через Иран и Сирию и к началу XVII в. до н.э. были уже в Египте. На территории Египта, Сирии и, возможно, Месопотамии к тому времени сформировалась под властью варваров огромная империя, столь же беспредельная и эфемерная, как и империя Саладина[77]. Когда приблизительно в 1580 г. до н.э. гиксосы (так называли египтяне племена кочевников) были изгнаны из Египта их вассалом, местным царем Фив, ставшим в результате основателем Нового царства Египта, другие мелкие правители продолжали поклоняться арийским богам. Эти наследники гиксосов продолжали называть себя арийским именем «марьянни», то есть люди[78].

Что было причиной арийского движения племен? Что вело их к Инду и Нилу? Ответим на вопрос вопросом. А что было причиной переселения тюркских племен спустя 3000 лет? Что вело их теми же путями к тем же самым местам? Понимание общей закономерности дает ответ на более частные вопросы. Предки тюрков представляли собой внешний пролетариат сирийского общества, обитающий в зоне Великой степи вдоль северо-восточной границы Багдадского халифата Аббасидов — универсального государства сирийского общества. Когда халифат пал, тюрки беспрепятственно устремились на его просторы, грабя и опустошая все на своем пути. В состав халифата Аббасидов входили земли от Трансоксании до Египта, а также удаленная провинция в долине Инда, которая простиралась от верховьев Инда до Мултана[79] и дальше. Путь к этой провинции лежал через Гиндукуш. Таким

образом, политическая география халифата наглядно объясняет пределы расселения тюркских кочевников. Они распространялись во всех направлениях, где не встречали серьезного сопротивления и где можно было поживиться. Дает ли нам это ключ к пониманию процессов, имевших место 3000 лет назад? Очевидно, да. Анализ политической карты Юго-Западной Азии в первом столетии II тыс. до н.э. показывает, что к тому времени сформировалось универсальное государство, которое, как и халифат Аббасидов, управлялось из столицы Ирака, причем расширение территории шло по тем же направлениям, что и при Аббасидах.

Универсальным государством было Царство четырех четвертей мира, или Царство Шумера и Аккада, созданное примерно в 2298 г. до н.э. и восстановленное примерно в 1947 г. до н.э. аморитом Хаммурапи. Этой империи принадлежала Сирия за несколько веков до того, как она стала полем битвы между египтянами и хеттами. В период между падением империи Хаммурапи, последовавшим за его смертью приблизительно в 1905 г. до н.э., и установлением Нового царства Египта в XVI в. до н.э. в Сирии господствовали арийские переселенцы, известные под именем гиксосов. Сирия стала для них опорной базой для завоевания Египта, что произошло в начале XVII в. до н.э. Следовательно, империя гиксосов возникла как арийское государство-преемник универсального государства Шумера и Аккада в Сирии. Однако, завоевав Египет, страну, которая не входила в империю Шумера и Аккада, представляя собой другое общество, государство-завоеватель утратило равновесие и само изменилось. Таким образом политическая география империи Шумера и Аккада объясняет переселение части арийцев в Сирию. Можно ли аналогичным путем объяснить миграцию арийцев в Индию? Существовала ли провинция империи в долине Инда, манившая к себе арийцев, подобно тому как тюрко-сельджуков манили к себе богатства индской провинции халифата Аббасидов?

В принципе это вполне возможно. Провинция в долине Инда морским путем через Персидский залив была связана с политическим центром халифата Аббасидов в Ираке. Политический центр империи Шумера и Аккада также находился в Ираке; ее поздней столицей был Вавилон, местоположение которого на Евфрате соответствовало местоположению Багдада на Тигре. Ранней столицей империи был Ур, который в III тыс. до н.э. был так же близко к выходу из залива, как Басра во II тыс. до н.э.[80] Известно, что шумеры были прекрасными мореплавателями. Разве маловероятно, что, освоив воды залива, они сумели добраться и до дельты Инда? А если они открыли дельту, то почему бы им не подняться вверх по Инду и не образовать на новых землях свои колонии? В настоящее время в результате археологических исследований в Индской долине были обнаружены некоторые подтверждения этих догадок.

Раскопки в Мохенджо-Даро, проводившиеся археологическим депар-

таментом правительства Индии, обнаружили материальные свидетельства древней культуры, тесно связанной с культурой шумеров в Ираке. Сходство это не говорит тем не менее об абсолютном тождестве. Скорее, оно напоминает сходство между микенской и минойской культурами. Объяснять это можно по-разному. Можно предположить, что индская культура, как и микенская, представляла собой колониальный вариант культуры, изначально сложившейся где-то в другом месте — в данном случае в бассейне Тигра и Евфрата. Можно попробовать отыскать здесь родственные отношения, предположив, что две культуры, в прошлом имеющие общего, но неизвестного ныне родителя, получили возможность развиваться независимо одна от другой. Археологические раскопки выявили несколько культурных слоев; этот факт указывает, что длительность существования общин была весьма значительной. Сопоставление стратифицированных объектов в Мохенджо-Даро с объектами, найденными в слоях Суз и Ура, позволяет предположить, что община в Мохенджо-Даро существовала приблизительно с 3250 до 2750 г. до н.э.[81]

Но увы, Археология и История говорят на разных языках, и перевод, надо сказать, не всегда точен. Поэтому продолжим цепь предположений. Если допустить, что Индская долина, в которой сформировалась индская разновидность, или «сестра», шумерской культуры, вошла в состав империи Шумера и Аккада, то мы приблизимся к ответу на вопрос, почему одни племена пересекли Гиндукуш и пришли в Индию, тогда как другие устремились на запад в Сирию. Из наших допущений следует, что движение племен ариев и создание ведической религии были событиями междуцарствия, наступившего после падения империи Шумера и Аккада, и что индское общество связано с обществом, к которому принадлежала империя, тем же образом и в той же степени, в какой эллинское и сирийское общества связаны с минойским.

Можно ли идентифицировать общество, в истории которого империя Шумера и Аккада была универсальным государством? Если мы начнем изучать предшественников этого универсального государства, то обнаружим следы смутного времени в уже знакомой нам форме — в беспрерывной череде продолжительных и разрушительных войн. К периоду создания Ур-Енгуром универсального государства местные государства были столь истощены, что позволили захватить Ирак варварам, пришедшим с подножий Иранского нагорья, — гутеям (правили в Ираке приблизительно в 2572—2517 гг. до н.э.)[82].

До наступления периода разрушительных войн был век роста, о чем свидетельствуют недавние раскопки Ура. Как далеко за пределы IV тыс. простирается этот период, мы пока не знаем.

Какое же название можно дать рассматриваемому нами обществу? В названии универсального государства — империя Шумера и Аккада — есть ясное указание, что истоки общества следует искать в двух

разных районах, населенных двумя различными народами, отличающимися друг от друга и происхождением, и культурой, и языком. Аккадцы говорили на языке семитской семьи, шумерский же язык не имел общих элементов с аккадским ни в словаре, ни в структуре. В эпоху универсального государства и предшествовавшего ему смутного времени оба народа были столь близки, что следовало бы назвать это общество «шумеро-аккадским». Однако, если анализировать клинописные таблички, донесшие до нас тексты как на шумерском, так и на аккадском языке, можно обнаружить, что письменность первоначально предназначалась только для передачи шумерского языка и лишь позже была приспособлена и для аккадского. Адаптация осталась незаконченной, поскольку силлабический язык клинописи, прекрасно соответствующий агглютинативной структуре шумерского, не соответствовал консонантной структуре семитского языка[83]. История языка — это конспект истории общества, что подтверждает и наш частный случай, ибо когда мы доходим до периода роста, то обнаруживаем, что авансцена прочно занята шумерами, аккадцы же толпятся на втором плане. Итак, если мы называем общество по его истокам, а не по периоду распада, мы должны назвать данное общество «шумерским».

Хеттское общество. Идентифицировав шумерское общество, двинемся теперь не в глубь истории, а к векам более поздним.

Обратив внимание на междуцарствие, последовавшее за падением шумерского универсального государства, можно обнаружить, что движение племен в тот период не ограничивалось миграцией ариев из Великой степи в Сирию и Индию. Шумерское общество в ходе всей своей длительной истории оказывало культурное воздействие не только на запад, но, возможно, и на юго-восток через Персидский залив в Индскую долину. На северо-восток шумеры несли свою культуру через Иранское нагорье до закаспийских земель. Распространялось ее влияние и на северо-запад. Через Таврский хребет шумеры проникли на восточную часть Анатолийского плато, впоследствии именуемую Каппадокией. В XXIV в. до н.э. Саргон Аккадский совершил военную экспедицию в Каппадокию в ответ на просьбу ассирийских купцов, осевших в стране, но не нашедших общего языка с ее правителем[84]. Глиняные таблички с клинописными деловыми документами, обнаруженные западными археологами в Каппадокии, доказывают, что эти ассирийские поселенцы на северо-западе Тавра не только выжили, но и процветали. Как и Ассирия*, земли эти были включены во владения империи Шумера и Аккада во времена династии Ура и, возможно, во

* Ассирия (Ашшур) была самым северным городом-государством шумерского общества[85].

время правления Хаммурапи. Когда после смерти Хаммурапи шумерское универсальное государство пало, его каппадокийские провинции были заняты варварами, пришедшими с северо-запада. А приблизительно в 1750 г. до н.э. правитель крупнейшего варварского государства-преемника в этой области, царь Мурсилис I из Хатти, организовал поход и разорил Вавилон, сбросив последнего потомка Хаммурапи[86].

Походы хеттов повторялись, сопровождаемые разбоем и грабежом, но политический вакуум, который они создали своим движением в Ираке, был незамедлительно заполнен десантом других варваров — касситов из северо-восточных земель Иранского нагорья. Касситы основали династию, правившую в Вавилоне с 1749 по 1173 г. до н.э. После катастрофы 1750—1749 гг. до н.э., которая была последней конвульсией движения племен, сумрак вновь охватил историю целого региона, излучавшего когда-то культуру шумерского общества под эгидой универсального государства. Утрачены даже имена хеттских правителей в Каппадокии и касситских правителей в Вавилонии середины XVII в.—начала XV в. до н.э.[87] Мрак был развеян светом, шедшим из Египта. До нас дошли свидетельства о кампаниях Тутмоса III (прибл. 1480—1450 до н.э.), который вторгся в бывшие владения шумерского общества, завоевав Сирию[88]. И вновь начинают вырисовываться очертания двух обществ, нарождающихся в Юго-Западной Азии.

Родина одного из этих обществ находилась в Каппадокии, в бывших провинциях Шумера и Аккада и в смежных ей анатолийских территориях. Это общество свободно заимствовало все шумерское, однако вряд ли мы можем считать его сыновне родственным шумерскому, потому что не существует никаких указаний на наличие вселенской церкви, объединяющей их. Действительно, более позднее общество усвоило и усердно практиковало шумерскую систему гадания. Однако эта псевдонаука должна рассматриваться как дитя магии, а не религии. В любом случае это было следование традиции, увековеченной доминирующим меньшинством шумерского общества, а не продукт новой религии, созданной внутренним пролетариатом. Обратившись к верованиям более позднего общества, мы не заметим существенного влияния шумерского пантеона и ритуала. Перед нами совершенно самобытная религия, истоки которой не прослеживаются достаточно четко.

Из дошедших до нас письменных источников мы видим, что интересующее нас общество использовало поначалу клинопись, но затем пошло на создание собственного пиктографического письма, которое до сих пор является загадкой для ученых. Ранние клинописные записи свидетельствуют, что аккадский язык использовался не только для внутренних нужд, но и как средство дипломатического общения. Впоследствии аккадские и шумерские тексты были переведены по меньшей мере на пять местных диалектов, что явилось толчком для развития

местной литературы. К тому времени, когда носители этих диалектов перешли с клинописи на пиктографическое письмо, завершилось литературное обособление нового, каппадокийского общества от шумерского общества[89].

Наличие множества языковых наречий соответствовало многообразию местных государств. Самым древним из этих языков был, пожалуй, хурритский язык, или хатти. В нем не обнаруживается элементов, роднящих его с другими языками. Название Хатти было принято и одним из местных государств со столицей в городе Хаттусас (нынешний Богазкёй). «Хатти», позже трансформировавшееся в «хетты», встречается еще в Ветхом завете, поэтому будет вполне резонным именно из него вывести название для обозначения общества, объединенного под эгидой империи Хатти.

Судьбы хеттского общества предопределены историей империи Кхатти. В XIV в. до н.э., когда Новое царство Египта стало утрачивать контроль над своими владениями в Сирии, царь Кхатти Суппилулиумас I (прибл. 1380—1340 до н.э.), современник Аменхотепа IV Эхнатона (прибл. 1370— 1352 до н.э.), не устоял перед искушением половить рыбку в мутной воде. Сосредоточив с помощью ловкой комбинации силы и обмана высшую власть в Северной Сирии, Суппилулиумас на какое-то время возвысил Кхатти над Египтом. В Месопотамии он установил свою гегемонию над Царством Митанни. Однако преемникам своим он оставил фатальное наследство. Вскоре последовала серия разрушительных войн между Кхатти и Египтом, в которой хеттская держава, обладающая менее твердой экономической основой, страдала более серьезно, чем ее противник. Постоянное перенапряжение сил изматывало общество. В 1278 г. до н.э. две державы заключили мир, разделив Сирию[90]. Однако Кхатти не утратила устойчивой привычки к захватам. Она покорила всю Западную Анатолию вплоть до Эгейского моря. Эта последняя авантюра открыла путь для великого переселения народов в 1200—1190 гг. до н.э., которое привело империю Кхатти к падению и погребло хеттское общество в ее развалинах. Когда финикийцы и греки завершали освоение Средиземного моря, остатки хеттского населения попробовали вступить с ними в соревнование. Есть основание предположить, что именно хетты-колонисты преуспели в организации заморских поселений и впоследствии получили на своей новой, итальянской родине новое имя — «этруски»[91]. Однако этот всплеск активности не смог пробудить погибшее общество к новой жизни. Переселенцы, правда, доказали свою восприимчивость к ассимиляции и безболезненно эллинизировались, тогда как хеттские общины, оставшиеся в Азии, были буквально стерты с лица земли ассирийцами. То, что осталось от некогда могучего общества, было впитано арамеями — представителями сирийского общества.

Вавилонское общество. В Западной Азии, в Иране, на бывшей родине шумеров, как мы уже упоминали, рядом с хеттским обнаруживается еще одно общество.

Если попробовать установить связь этого общества с шумерским по критерию религии, то нам никак не удастся обнаружить здесь вселенскую церковь, обязательную при наличии сыновне-отеческих отношений. Однако анализ религии этого общества показывает, что она во многом тождественна государственной религии Шумера и Аккада времен аморитской династии Вавилона, — религии, созданной не внутренним или внешним пролетариатом, а господствующим меньшинством.

Вавилонский пантеон отражает образ жизни господствующего меньшинства шумерского общества того времени, подобно тому как олимпийский пантеон отражает жизнь и мировоззрение варваров, захвативших в период междуцарствия минойский мир. И здесь отношения между богами представляют собой интерпретацию реальных политических коллизий, изложенных теологическим языком. В вавилонской фазе империи Шумера и Аккада политическое объединение шумерского общества в универсальное государство со столицей в Вавилоне повлекло за собой подчинение всех других богов Мардуку — местному богу Вавилона. В период правления Самсу-Илуны, непосредственного преемника Хаммурапи, всемогущество Мардука было подтверждено отождествлением его с Энлилем Господом (Бел) Ниппура — богом, который в период шумерского смутного времени был наиболее почитаем среди всех борющихся государств, каждое из которых претендовало на исключительное право иметь у себя его святыню[92].

Если обратиться к обществу, существовавшему в Ираке в XV в. до н.э., то можно заметить, что его религиозная система была заимствована из прошлого с минимальными изменениями, вызванными необходимостью адаптации к новым политическим условиям. Общество распалось на три государства — Вавилон, Ассирию и Элам, и в каждом государстве местный верховный бог наделялся высшей властью. Имена других богов пантеона при этом не изменялись, сохранялось и количество их, и атрибутика, и сам ритуал. Первенство в пантеоне Вавилонии было отдано Мардуку-Белу, тогда как в Ассирии место верховного божества занял ассирийский бог Ашшур. Однако во всех других отношениях религии Вавилона и Ассирии были идентичны и копировали религию шумерского универсального государства последней фазы.

В мирской жизни мы тем не менее обнаруживаем некоторые существенные перемены. Например, главными структурными образованиями общества стали не города-государства, как это было с самого начала шумерской истории вплоть до упадка империи Шумера и Аккада, а более широкие политические объединения, включавшие в себя ряд городов, лишенных политической индивидуальности. Произошли

перемены и в языковой сфере. Шумерский язык, постепенно уступавший место аккадскому, но продолжавший употребляться до окончательного распада шумерского универсального государства, теперь оказался мертвым. Однако его продолжали старательно изучать, ибо овладение аккадским семитским языком и клинописью представлялось невозможным без знания шумерского классического языка. В Вавилонии и Ассирии аккадский язык по-прежнему широко использовался в общественной и личной корреспонденции. С другой стороны, политическая независимость Элама, где аккадский язык был ранее столь же широко распространен, как и в Ираке, стала выражаться и через утверждение нового местного языка, первоначально имевшего статус диалекта[93].

Перемены в жизни общества были весьма значительны. Тем не менее, взяв преемственность в религиозной жизни в качестве критерия, нельзя не усомниться в том, что данное общество приходилось сыновним шумерскому. Причина этих сомнений прямо противоположна той, что не позволила нам установить родственную зависимость между шумерским и хеттским обществами, где связь была слишком слаба, чтобы можно было говорить об отечески-сыновних отношениях. В случае же с Вавилоном отношения, напротив, представляются слишком интимными. Мы не можем утверждать, что общество, обнаруженное в Ираке в более поздний век, сыновне родственно шумерскому, ибо нет уверенности, что оно не идентично ему. Возможно, это всего лишь тщетная попытка шумерского общества возродить себя и свою историю, бесплодная проба сил на исторической сцене, предпринятая после того, как спектакль окончен и опущен занавес. К проблеме идентичности нам еще предстоит обращаться не раз. И было бы проще решать ее, если бы нынешнее описание обществ было завершено. Пока же без каких-либо предубеждений обратимся к обществу, обнаруженному в Ираке в XV в. до н.э., как к отдельному представителю данного вида. Назовем это общество «вавилонским».

В истории Вавилона — эпилоге шумерской истории — было одно необыкновенное событие: милитаризация Ассирии. Когда империя Шумера и Аккада пала и варвары хлынули на ее земли (арии — с одной стороны, хетты — с другой и касситы — с третьей), Ассирия осталась единственным островком шумерского мира, сумевшим сохранить независимость. Сверхчеловеческими усилиями ассирийцы сдерживали натиск захватчиков. Тяжкое испытание это длилось несколько веков. И хотя они так и не были побеждены, впоследствии им пришлось испить горькую чашу до дна. Ассирийское государство вышло из выпавших на его долю испытаний как закаленный стальной клинок, но клинок, раз испробовав крови, вновь и вновь требует кровопролития. Воинственность Ассирии стала проклятием сирийского общества в период смутного времени. Но не меньшие беды милитаризм Ассирии

принес ей самой. Постоянное противоборство с Вавилонией достигло кульминации в Столетней войне VII в. до н.э.[94], в которой Вавилон пал, чтобы затем воскреснуть, а Ниневия — чтобы исчезнуть навсегда. Последний великий подвиг Ассирии состоял в разрушении Элама, а Вавилония получила тогда столь жестокий удар, что не просуществовала после своей победы и столетия. Последний оплот вавилонского мира потерял независимость в 538 г. до н.э., когда Кир вошел в Вавилон. И хотя империя Ахеменидов управлялась из Вавилона и Суз (Сузы, столица Элама, были одним из трех великих городов вавилонского мира), высшим ее назначением было служить универсальным государством сирийского, а не вавилонского общества. В течение пяти столетий вавилонское общество постепенно исчезло. К началу христианской эры его уже не существовало.

Андское общество. Исследуя мертвые общества, мы не касались пока тех из них, которые не оставили после себя ни живых преемников, ни реликтов и которые известны нам исключительно по литературным и археологическим памятникам.

В настоящее время известно два таких общества Нового Света. Оба были поглощены западным обществом в ходе завоеваний XVI в. В тот период в Старом Свете шел процесс объединения арабского общества с иранским, в результате чего образовалось нынешнее единое исламское общество. К началу испанской экспансии одно из местных обществ Нового Света занимало Центральную Америку от бассейна мексиканских озер до полуострова Юкатан. Другое общество занимало Андское нагорье с прилегающими к нему долинами в узкой вытянутой с севера на юг зоне между нынешней Колумбией и северо-восточными границами Чили, захватывая северо-западную часть Аргентины. В столь разнообразном ландшафте — пампасы на юге и тропические леса в бассейне Амазонки на востоке — андское общество не могло сохранить единую сущность.

Наше знание об этих двух обществах проистекает частично из данных археологических раскопок, а также опирается на литературные свидетельства, оставленные испанскими конкистадорами или членами покоренных общин и сделанные еще до того, как традиция местных обществ была уничтожена вместе с самими этими обществами. К тому времени, когда естественный ход исторического развития был прерван воздействием внешних разрушительных сил, андское общество перешло уже из периода смутного времени в период универсального государства, а центральноамериканское общество переживало последние конвульсии смутного времени.

Андским универсальным государством была империя инков, которая к тому времени безраздельно властвовала над местными государствами,

объединив все земли андского общества, за исключением северной оконечности плато за пределами Кито. На всей территории, подвластной инкам, царил единый порядок и закон. В результате нападения испанцев империя инков пала[95]. Образовалось другое универсальное государство, получившее название испанское вице-королевство Перу[96].

Центральноамериканским универсальным государством была ацтекская империя Теотиуакан[97]. Консолидация земель под эгидой этого государства началась приблизительно в 1375 г. н.э., причем войны велись столь кровопролитные и разорительные, что сравнить их можно разве что с походами ассирийцев. Когда появились испанцы, во всем центральноамериканском мире оставался единственный еще не опустошенный ацтеками город. Это был город-государство Тлашкала, жители которого избежали гибели от ацтеков только ради того, чтобы стать жертвами испанских завоевателей. Заключив союз с уцелевшими тлашкальцами, испанцы сбросили ацтеков. Победители полагали, что поверженное государство ацтеков трансформируется в местное центральноамериканское универсальное государство наподобие испанского вице-королевства Мехико[98].

Пытаясь ретроспективно осмыслить историю обществ Нового Света, обратимся для начала к истории андского общества, взяв за точку отсчета момент испанского завоевания.

К 1530 г., году своего катастрофического падения, империя инков уже в течение ста лет выполняла функции андского универсального государства. Империя инков доказала свое право на звание универсального государства покорением царства Чиму, которое было не просто одной из величайших держав андского мира, но и прародиной андской культуры. Таким образом, завоевание инками в XV в. Чиму установило политический союз между самыми старыми и самыми молодыми структурами андского общества. Кроме того, оно завершило оформление политического союза между обитателями долин побережья и горных районов материка, которые различались и культурно, и физически. Объединенные под властью инков, они образовали единый андский мир. Именно поэтому завоевание Чиму можно считать фактом эпохальной важности, завершившим процесс создания андского универсального государства. Победа в этой войне стала высшей точкой в судьбе инки Пачакутека, а поскольку Пачакутек правил приблизительно с 1400 по 1448 г., мы не погрешим против истины, если будем датировать процесс аннексии Чиму примерно 1430 г. Следовательно, к 1530 г. универсальное государство существовало в андском мире около ста лет.

Завоевание и аннексия Чиму — это кульминация, но не предел андской истории. Процесс строительства империи начался примерно за три столетия до этого взлета, во времена правления Льоке Юпанки (прибл. 1140—1195) и Майка Капак (прибл. 1195—1230). Эти

два инки заложили основание империи, аннексировав земли в бассейне озера Титикака и присоединив их к Куско, который издавна принадлежал их предкам. Они расширили свои владения вплоть до крайней южной линии перуанского побережья. Все возраставший милитаризм, который сопровождал строительство империи, был симптомом смутного времени, начавшегося между 900— 1100 гг. и исчерпавшего себя к концу XV в.[99]

Если мы обратимся к первоистокам андского смутного времени, то заметим на историческом ландшафте несколько специфических черт. Мы видим, что период смутного времени и в горах, и в прибрежной долине наступил одновременно и что оба эти района играли заметные исторические роли уже в век роста. Наконец, мы видим, что власть Нагорья над Долиной, достигшая своего зенита с расцветом универсального государства, не была изначальной.

Археологические данные свидетельствуют, что андская культура берет свое начало в двух районах — Чиму и Наска — и что именно здесь зародился творческий импульс, давший толчок созидательной работе, продолжавшейся в течение первых пяти веков н.э. Искусство раннего Чиму, дошедшее до нас в красочной керамике, в гармонии и пластике изображения человеческого тела, достойно сопоставления с искусством ранних эллинов. В тот период обитатели Долины находились на более высокой ступени культурного развития, нежели жители гор. Вплоть до VI в. контакты и конфликты жителей Долины с жителями гор служили культурному обогащению горцев и являлись стимулами творческого роста их. Затем наступил относительно короткий период в развитии андской культуры, когда Нагорье не только достигло первенства в культуре, и особенно в архитектуре, но и стало лидировать в политике и даже превзошло соседей в воинском искусстве. Выдающимся памятником андской истории и свидетелем былого расцвета является горный город Тиауанако на юго-восточном краю озера Титикака, огромные каменные плиты которого до сих пор с успехом противостоят суровому климату. Но вслед за этим периодом шло время всеобщих раздоров, так называемое смутное время. Нагорье, где культура имела менее глубокие корни и история которого была значительно короче, страдало сильнее. После наступления смутного времени культурный уровень жителей Нагорья пал настолько, что, пожалуй, достиг первоначального примитивного состояния, тогда как в Долине эта же ситуация привела к возрождению в XI и XII вв. Таким образом, Долина в период смутного времени еще раз подтвердила свое культурное превосходство и уже никогда не отдавала пальму первенства в этой области Нагорью — даже в те времена, когда военный и политический гений инков включил Долину в каркас андского универсального государства.

Юкатанское, мексиканское и майянское общества. Центральноамериканская история в сравнении с андской представляется более сложной, ибо к моменту испанского завоевания там сложилось два отчетливо выраженных центра: Мексиканское нагорье и полуостров Юкатан. Более детальное исследование открывает тот факт, что эти центры соответствуют прародинам двух некогда самостоятельных обществ, которые соответственно можно назвать «юкатанским» и «мексиканским». Юкатанское общество было покорено мексиканским на рубеже XII и XIII вв. н.э.[100] Завоевание Юкатана произошло, как полагают, из-за того, что между городами-государствами юкатанского мира разгорелась междоусобная война, в которой использовались мексиканские наемники. Война измотала местные государства и сделала бывших наемников господами. Война явилась несомненным признаком того, что юкатанское общество вступило в смутное время, и есть свидетельства, что после объединения юкатанского общества с мексиканским в единое, центральноамериканское, смута лишь увеличилась и охватила все стороны социальной жизни. К середине XV в. кризис поразил всю Центральную Америку. Развязка наступила с установлением ацтеками универсального государства, что совпало с приходом испанских завоевателей.

Рассмотрев ход истории в глубь времен, начиная от смутного времени, мы обнаружим, что связь между юкатанским и мексиканским обществами аналогична связи между арабским и иранским. Появившись в разных местах в период междуцарствия, который датируется приблизительно 690—990 гг., оба эти общества имели в своей основе универсальное государство, вобравшее в себя более древние общества. Универсальным государством была так называемая Первая империя майя, которая после более чем двухсотлетнего периода расцвета неожиданно и стремительно рухнула к концу VII в.[101] Великие города этой империи, расположенные в стране дождей к югу от Юкатана (в настоящее время территория Гватемалы и Гондураса), были без видимых причин покинуты обитателями. Заросшие тропическим лесом, города эти обнаружены недавно западными археологами. Бóльшая часть их населения перебралась на север, на Юкатан, представлявший собой колониальный отросток владений более старого общества, а юкатанское общество, возникшее здесь в период междуцарствия, было результатом творчества местных иммигрантов. Что касается причин катастрофы, относящейся к более раннему периоду в истории этого общества, при современном состоянии наших знаний можно лишь отметить, что победа тропического леса над творением рук человека, по всей видимости, есть следствие трагедии, а не ее причина, поскольку нет никаких признаков резких климатических изменений, которые могли бы заставить обитателей этих мест столь поспешно покидать города. Возможно, здесь, как и в ряде других случаев, катастрофа связана с самой человеческой деятельностью, но пока нет

археологических свидетельств об ее природе и характере. Имеющиеся данные позволяют лишь предположить, что Первая империя майя не была разрушена в результате войны или революции. Предлагались различные объяснения этого феномена: национальный декаданс, эпидемия, землетрясения, междоусобная война или иноземное вторжение, а возможно, и оба эти обстоятельства, климатические изменения, истощение почвы, религиозные или другие предрассудки[102]. Из этих причин наиболее вероятными представляются последние две. Действительно, это древнее общество казалось необычайно миролюбивым. Свидетельства того, что и здесь было развито военное искусство, можно обнаружить лишь на северо-западной границе его владений, где общество постоянно сталкивалось с варварами-соседями, представлявшими мексиканский мир[103]. Из искусств это общество отдавало предпочтение астрономии, что нашло свое выражение в системе хронологии, изумительно точной в вычислениях и тщательной в записях, а также каллиграфии, представляющей собой гротескное пиктографическое письмо на камне, которое западным ученым еще предстоит расшифровать[104]. Народ, который создал это общество, назывался «майя», поэтому и общество можно назвать «майянским».

Каковы были отношения между майянским, юкатанским и мексиканским обществами? Если в качестве критерия взять наличие или отсутствие вселенской церкви, то не находит подтверждения предположение, что юкатанское и мексиканское общества сыновне родственны майянскому. С аналогичной ситуацией мы сталкивались при определении родства между шумерским и вавилонским обществами. В эпоху майянского универсального государства не наблюдается заметного религиозного движения, которое можно было бы интерпретировать как возникновение вселенской церкви, создаваемой внутренним пролетариатом, тогда как религиозная практика правящего меньшинства майянского общества вылилась в подробную эзотерическую систему. Эта система была передана юкатанскому и мексиканскому обществам приблизительно таким же образом, каким шумерское правящее меньшинство повлияло на правящее меньшинство Вавилона. Единственное различие, кажется, заключается в том, что мексиканское общество не смогло сохранить в чистоте майянское духовное наследие, опростив и вульгаризировав его и даже вернувшись к ритуалу жертвоприношения[105]. Вообще судьба религии майя на мексиканских алтарях напоминает судьбу шумерской религии у ассирийцев.

Если рассмотреть вопрос в аспекте географическом, то удаленность юкатанского и мексиканского обществ от прародины общества майя сопоставима с удаленностью хеттского общества от шумерского.

В то время как на родине майя общество должно было бороться с изобилием дождей и растительности, на Юкатане и на плоскогорье не

хватало воды, а растительность была скудна. Юкатанское общество оказалось на краю империи майя, мигрируя в поисках условий жизни, а мексиканское — пришло из «ничейной земли» за границами империи. В этом плане исторической параллели не просматривается, ибо родина Вавилона совпадала с родиной шумерского общества.

Египетское общество. Наконец, остается еще один представитель обществ этого вида, проживший исключительно длинную жизнь и не имевший, по-видимому, в своей истории ни отеческого, ни сыновнего родства. Общество это возникло в нижней долине Нила между его первым порогом и Средиземным морем в IV тыс. до н.э. и умерло в V в. н.э.[106], просуществовав, таким образом, втрое дольше, чем существует современное западное общество. Египетское общество, насколько мы можем об этом судить, не оставило в современном мире преемников. Бессмертие этого общества запечатлено в камне. Пирамиды — эти неодушевленные свидетели жизни своих создателей, противостоящие разрушительным силам Времени уже четыре или пять тысячелетий, — возможно, будут играть свою роль Атлантов еще на протяжении сотен тысяч лет. Может быть, они простоят дольше, чем проживет Человечество, и в мире, где не останется ни чувств, чтобы воспринять их, ни разума, чтобы их понять, они будут продолжать свидетельствовать о египетском обществе, которое их создало: ведь оно было «прежде, нежели был Авраам».

Предварительная классификация обществ данного вида

В предыдущем исследовании было описано шесть представителей вида — пять живых и один мертвый, а также две группы реликтов. Более детальный анализ выявил еще тринадцать представителей. Таким образом, нами было идентифицировано девятнадцать обществ: западное, православное, иранское и арабское (в настоящее время они входят в исламское), индуистское, дальневосточное, эллинское, сирийское, индское, китайское, минойское, шумерское, хеттское, вавилонское, андское, мексиканское, юкатанское, майянское и египетское. Исследуя основания каждого отдельного общества, в одних случаях мы обнаруживаем, что оно состоит в сыновнем родстве с более древним обществом благодаря наличию вселенской церкви. В других случаях такая связь не просматривается. Итак, мы определили, что вселенская церковь является основным признаком, позволяющим предварительно классифицировать общества одного вида. Другим критерием для классификации обществ является степень удаленности от того места, где данное общество первоначально возникло. Сочетание этих двух критериев позволяет найти общую меру для размещения обществ на одной шкале, с тем чтобы определить место каждого из них в непрерывном процессе развития.

Попытка классификации по критерию религии выстроила следующий ряд: во-первых, общества, которые никак не связаны ни с последующими, ни с предшествующими обществами; во-вторых, общества, никак не связанные с предшествующими, но связанные с последующими обществами; в-третьих, общества, связанные с предшествующими, но менее непосредственной, менее интимной связью, чем сыновнее родство через вселенскую церковь, связью, обусловленной движением племен; в-четвертых, общества, связанные через вселенскую церковь с предшествующим обществом сыновними узами; в-пятых, общества, связанные с предшествующими связью более глубокой, чем отечески-сыновняя, а именно через передаваемую с незначительными изменениями или вообще без них организованную религию правящего меньшинства. Внутри группы родственно связанных обществ можно различить две подгруппы в зависимости от того, принадлежит ли источник творческой силы внутреннему пролетариату отеческого общества, создавшего универсальную церковь, или же этот источник чужеродного происхождения. Первоначальная классификация дает следующие результаты:

Общества, полностью независимые

египетское
андское

Общества, родственно связанные

китайское
минойское
шумерское
майянское

Общества инфрааффилированные

индское (?)*
хеттское
сирийское
эллинское (?)**

Аффилированные общества I

(сыновне родственны с помощью церкви чужеродного происхождения, игравшей роль куколки)
западное

---

* Если допустить, что индская культура была ответвлением шумерской культуры, распространенной шумерским универсальным государством, и представляла собой магнит, который привлек движение племен ариев в Индию из Евразийской степи. Если же это предположение неверно, то индское общество следует отнести к предыдущей группе несвященных обществ.

** Если предположить, что мистерии и орфическая церковь были рудиментами вселенской церкви, созданной внутренним пролетариатом предшествовавшего минойского общества. Если же эта точка зрения неверна, то есть мистерии и орфизм следует считать вселенской церковью, то эллинское общество относится к группе аффилированных обществ.

православное
дальневосточное

Аффилированные общества II

(сыновне родственны с помощью церкви местного происхождения, игравшей роль куколки)
иранское
арабское
индуистское

Супрааффилированные общества

вавилонское
юкатанское
мексиканское

Выстраивая классификацию по территориальному признаку, что применимо только к родственно связанным обществам, можно выделить следующие подгруппы: во-первых, общества, прародина которых не совпадает полностью с территорией предшествующего отеческого общества; во-вторых, общества, границы которых в общем совпадают с границами универсального государства отеческого общества; в-третьих, общества, территория которых полностью включена в территорию отеческого общества (см. табл. 1).

Таблица 1

Отечески родственное общество	Сыновне родственное общество			
	несовпадающее	частично совпадающее	полностью совпадающее	
			с самой широкой областью	с прародиной
Китайское	Дальневосточное в Корее и Японии		Дальневосточное (основное)	
Минойское	Сирийское		Эллинское	
Шумерское		Индское + хеттское		Вавилонское*
Майянское		Мексиканское	Юкатанское	
Индское			Индуистское	
Сирийское		Иранское	Арабское	
Эллинское	Православное христианское в России	Западное	Православное христианское (основное)	

* Родина вавилонского общества совпадала с Шумером + Аккадом + Ассирией + Эламом, хотя Элам и Ассирия фактически не были родиной шумерского общества, а лишь включались в его владения на самой ранней ступени.

Итак, попытаемся обобщить результаты и вывести единую классификацию. Получается такая последовательность:

египетское + андское

китайское + минойское + шумерское + майянское

сирийское

индское + хеттское + эллинское

западное

православное христианское (в России) + дальневосточное (в Корее и Японии)

православное христианское (основное) + дальневосточное (основное)

иранское

арабское + индуистское

мексиканское

юкатанское

вавилонское

В результате этих классификационных операций количество обществ увеличилось с девятнадцати до двадцати одного (православное христианское общество и дальневосточное распались надвое в соответствии с местонахождением).

Сравнимость обществ данного вида

Различие между цивилизациями и примитивными обществами. Рассмотрев и идентифицировав двадцать одно общество одного вида, в числе которых находится и западное общество, предварительно классифицировав их на основании определенных критериев, перейдем наконец к исследованию собственно истории, а именно к сравнительному анализу процесса генезиса, роста, надлома и разложения; возникновения и падения универсальных государств, вселенских церквей, героических эпох; контактов между цивилизациями во времени и пространстве. Прежде чем приступить к исследованию, было бы целесообразно дать предварительный ответ на возможную критику, в частности, по вопросу о том, сравнимы ли зафиксированные нами 21 общество между собой. Их сопоставимость можно проверить по нескольким параметрам.

Первый и самый простой довод против сравнимости данных обществ может быть сформулирован следующим образом: эти общества ничто не объединяет, кроме лишь того, что они предстают как умопостигаемые поля исторического исследования, образуя род, вбирающий в себя 21 общество одного вида. Общества этого вида принято называть «цивилизациями», чтобы отличить их от «примитивных обществ», которые также представляют собой умопостигаемые поля исторического исследования в том смысле, в каком этот термин был ранее определен нами.

Число известных цивилизаций невелико. Нам удалось выделить только 21 цивилизацию, но можно предположить, что более детальный анализ вскроет значительно меньшее число полностью независимых цивилизаций — около десяти. Известных примитивных обществ значительно больше. В 1915 г. западные антропологи Хобгауз, Уэлер и Гинзберг, намереваясь провести сравнительное изучение примитивных обществ и ограничив себя только теми из них, сведения о которых были достаточно полны и достоверны, составили список приблизительно 650 таких обществ. Почти все общества, приведенные в списке, были к тому времени живы*.

Однако сравнивать цивилизацию с примитивным обществом — это все равно, что сравнивать слона с кроликом.

Примитивные общества обладают сравнительно короткой жизнью, они ограничены территориально и малочисленны. Жизнь цивилизаций, список которых едва достигает двузначного числа, наоборот, более продолжительна, они занимают обширные территории, а число людей, охватываемых цивилизациями, как правило, велико. Они имеют тенденцию к распространению путем подчинения и ассимиляции других обществ — иногда обществ собственного вида, но чаще всего примитивных обществ. Жизнь примитивных обществ, подобно жизни кроликов, часто завершается насильственной смертью, что особенно неизбежно при встрече их с цивилизациями. Что касается численного неравенства, то, если бы можно было составить перепись населения всех живых цивилизаций, мы обнаружили бы, что каждая из цивилизаций-левиафанов[107] объединяет в себе большее число людей, чем все примитивные общества, вместе взятые, со времен появления человеческого рода. Впрочем, подсчеты такого характера не входят в сферу наших интересов. Объект данного исследования — не люди, а общества, и поэтому отметим лишь, что при сравнении числа известных цивилизаций с числом известных примитивных обществ последних оказывается несопоставимо больше.

Ложность концепции «единства цивилизации». Ответив на возражение, согласно которому цивилизации слишком разнородны для сравнения, ответим на прямо противоположное ему, но также допустимое возражение, что цивилизации, будучи однородными, по сути тождественны и мы фактически имеем дело не с двадцатью одной цивилизацией, а только с одной-единственной. Цивилизация эта уникальна, и ее не с чем сравнивать. Этот тезис о «единстве цивилизации» является ложной концепцией, весьма популярной среди современных

* *См.: Hobhause L.T., Wheeler G.C., Ginsberg M.* The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples: An Essay in Correlation. London, 1915.

западных историков, мышление которых находится под сильным влиянием социальной среды.

Одна из причин, породивших это заблуждение, заключается в том, что современная западная цивилизация распространила свою экономическую систему по всему миру. За экономической унификацией, которая зиждется на западном основании, последовала и политическая унификация, имеющая то же основание и зашедшая почти столь же далеко. Несмотря на то, что политическая экспансия западного мира в наши дни не столь очевидна и наступательна, как экспансия экономическая, тем не менее около 60—70 государств современного мира, включая также существующие незападные государства, в настоящее время оказались членами (в разной степени включенности) единой мировой системы государств с единым международным правом.

Западные историки преувеличивают значимость этих явлений. Во-первых, они считают, что в настоящее время унификация мира на экономической основе Запада более или менее завершена, а значит, как они полагают, завершается унификация и по другим направлениям. Во-вторых, они путают унификацию с единством, преувеличивая таким образом роль ситуации, исторически сложившейся совсем недавно и не позволяющей пока говорить о создании единой Цивилизации, тем более отождествлять ее с западным обществом.

Западное общество провозглашается тем не менее цивилизацией уникальной, обладающей единством и неделимостью, — цивилизацией, которая после длительного периода борьбы достигла наконец цели — мирового господства. А то обстоятельство, что ее экономическая система держит в своих сетях все человечество, представляется как «небесная свобода чад Божиих».

Тезис об унификации мира на базе западной экономической системы как закономерном итоге единого и непрерывного процесса развития человеческой истории приводит к грубейшим искажениям фактов и к поразительному сужению исторического кругозора.

Во-первых, подобный взгляд на современный мир следует ограничить только экономическим и политическим аспектами социальной жизни, но никак не распространять его на культуру, которая не только глубже первых двух слоев, но и фундаментальнее. Тогда как экономическая и политическая карты мира действительно почти полностью «нестернизированы», культурная карта и поныне остается такой, какой она была до начала западной экономической и политической экспансии. Как наши историки умудрились, глядя, не видеть? Сколь плотны их шоры, мы поймем, проанализировав английское слово «*natives*» (туземцы) и соответствующие ему слова в других европейских языках.

В описании европейцами туземцев превалирует местный колорит, экзотика. Жители Запада воспринимают туземцев как часть местной

флоры и фауны, а не как подобных себе людей, наделенных страстями и имеющих равные с ними права. Им отказывают даже в праве на суверенность земли, которую они занимают.

Во-вторых, догма «единства цивилизации» заставляет историка игнорировать то, что непрерывность истории двух родственных цивилизаций отличается от непрерывности двух последовательных глав истории одной цивилизации. Не считаясь с этим различием, историки начинают рассматривать эллинскую историю как одну из глав истории западной цивилизации (которую они уже безоговорочно отождествили с Цивилизацией). Под этим же углом зрения рассматривают и историю минойского общества. Таким образом, три цивилизации объединяются в одну, а история единственной Цивилизации оказывается выпрямленной в линию, нисходящую от всеобъемлющей современной западной цивилизации к примитивному обществу неолита, а от неолита через верхний и нижний слои материальной культуры палеолита — к доисторическим предкам человека.

В-третьих, они попросту игнорируют этапы или главы истории других цивилизаций, если те не вписываются в их общую концепцию, опуская их как «полуварварские» или «разлагавшиеся» или относя их к Востоку, который фактически исключался из истории цивилизации. Наконец, они совершенно не учитывают наличия других цивилизаций. Православное христианство, например, либо считается частью западного христианства, что можно вывести из названия, либо изображается временным наростом на теле западного общества. Православное христианство, по этой версии, зародившись, служило оплотом западного общества в борьбе с Востоком. Исчерпав свои функции, нарост этот атрофировался и исчез, подобно тому как у головастика отваливаются жабры и хвост на стадии превращения его в лягушку. Что же касается трех других незападных цивилизаций — исламской, индуистской и дальневосточной, они вообще отвергаются как «туземные» по отношению к колеснице западного общества.

С помощью таких прокрустовых рамок тезис о «единстве цивилизации» сохраняется и по сей день. В сравнении с периодом жизни отдельного индивида период жизни цивилизации столь огромен, что нельзя и надеяться измерить его кривую, пока не окажешься на достаточном удалении. А получить эту перспективу можно, только исследуя умершее общество. Историк никогда не сможет полностью освободиться от общества, в котором живет он сам. Иными словами, брать на себя смелость утверждать, что ныне существующее общество — итог человеческой истории, — значит настаивать на правильности вывода, исключив возможность его проверки. Но так как подобные эгоцентрические иллюзии свойственны были людям всегда, не стоит искать в них научную доказательность.

Смех — лучшее лекарство, так давайте увидим, сколь смешно выглядит «англосаксонская манера» при встрече с другим народом. Вот, например, отрывок из официального письма, которое было передано философски настроенным императором Цзяньлуном британскому посланнику для передачи его патрону, слабоумному королю Британии Георгу III[108] в 1793 г.: «Ты, о, король, живешь за пределами многих морей; тем не менее, движимый смиренным желанием способствовать благу нашей цивилизации, ты направил миссию со своим верноподданническим посланием... Я обнаружил в нем благородное самоуничижение, заслуживающее высокой похвалы. Учитывая тот факт, что твой Посол и представитель проделали длинный путь с меморандумом и дарами, я оказал им высочайшую честь, разрешив присутствовать на приеме. Чтобы показать им свою благосклонность, я устроил в их честь обед и щедро одарил их... Что же до твоей просьбы аккредитировать их при моем небесном Дворе с целью контроля над торговлей с Китаем, то она противоречит практике моей Династии и едва ли выполнима... Если даже, как ты утверждаешь, почтение к нашей Божественной Династии вселяет в тебя желание ознакомиться с нашей цивилизацией, то церемонии и законы наши настолько отличаются от ваших, что, если даже твой посланник и усвоит что-либо из них, ты все равно не сможешь привить их на твоей чужой для нас почве. Поэтому, как бы ни был твой посланник учен, ничего из этого не выйдет. Управляя всем миром, я преследую одну цель, а именно: сохранить благое правление и выполнить долг перед Государством. Чужие и дорогостоящие цели меня не интересуют. Если я распорядился принять посланные тобой подарки, о, король, то сделал это лишь потому, что они присланы издалека. Царственная добродетель нашей Династии проникла во все страны Поднебесной, и цари всех народов шлют нам свои дары по суше и по морю. У нас есть все, и это может свидетельствовать твой Посол. Я не придаю особого значения вещам экзотическим или примитивным, и в товарах твоей страны мы не нуждаемся»*.

Эгоцентрическая иллюзия в западном сознании укрепляется ложным понятием «статичного Востока», что включает ислам, индуизм и дальневосточную цивилизацию, объединенные с помощью неописательного эпитета «ориентальный». Такое понятие предполагает, что все эти цивилизации отличаются от западной, но проводить различия между ними и умершими цивилизациями неправомерно, кроме, быть может, эллинской и минойской. В действительности у ислама меньше общего с индуизмом или дальневосточной цивилизацией, чем с православным и западным христианством, тогда как пропасть, отделяющая западную цивилизацию от индуизма и дальневосточной цивилизации, не столь велика, как это предполагается. Что же касается

* *White A.F.* China and Foreign Powers. London, 1927. P. 41.

умерших цивилизаций, то у нас нет никаких свидетельств относительно того, что Запад или не Запад каким-либо образом связан с египетской цивилизацией, и совершенно очевидно, что ни одна из названных цивилизаций не связана с четырьмя погибшими цивилизациями Нового Света. Таким образом, концепция рассыпается при одном лишь прикосновении, и приходится только удивляться, как могла получить распространение столь вульгарная ошибка. Видимо, потому, что она основана на смешении общего и частного.

Во-первых, западные исследователи незападных обществ, находясь по влиянием собственной социальной среды, сосредоточили свое внимание на политическом аспекте, поскольку это наиболее важная сторона жизни западного общества. История восточных обществ являет собой картину неизменного неограниченного деспотизма. Однако это в значительной мере иллюзия; и западные исследователи могли бы это понять, если бы они более тщательно изучали незападную политику, даже не слишком углубляясь в историю. И если бы им удалось сквозь пелену политических отношений рассмотреть более глубокий культурный план, они бы поняли, что политическая статичность Востока, в сущности, не имела столь уж большого значения, а возможно, и вовсе не оказывала влияния на богатство и полноту жизни общества. И это бросается в глаза, стоит лишь переключить внимание на внутренний аспект социального существования. Игнорируя культуру и отождествляя политику с жизнью общества в целом, западные историки впадают в ошибку, свойственную, как правило, политикам, когда те занимаются самооценкой.

Другое смешение понятий, связанное со «статичным Востоком», проистекает из исторического события, относящегося к истокам западной религии. Источником творческой силы, благодаря которому возникла христианская церковь, служил внутренний пролетариат эллинского общества из сирийских туземцев, насильственно включенный в его ряды. Эти рекруты привнесли в эллинскую культуру не только личный религиозный опыт, но и религиозную литературу, которая была принята церковью как Ветхий завет. Ветхий завет для жителей Запада, воспитанных в христианской традиции, являет собой образец восточной литературы.

В действительности наши путешественники сталкивались не со «статичным Востоком», а с неизменной Северо-Аравийской степью. Климат там весьма суров, и задача освоения напрямую связана с возможностями адаптации. Жизнь в Степи — это постоянная схватка с Природой, которая неизбежно ведет к поражению, как только человек разрушает свою организацию или ослабляет дисциплину. Другими словами, Северо-Аравийская степь диктовала людям свои условия во все времена. Однако Степь в конце концов — бесконечно малая часть всего

«статичного Востока», который в воображении западных народов простирается от Средиземного моря до Тихого океана, а возможно, и от Китая до Перу.

Ложная концепция «единства истории» на базе западного общества имеет одну неверную посылку — представление о прямолинейности развития.

Это не что иное, как простейший образ волшебного бобового стебелька из сказки, который пробил землю и растет вверх, не давая отростков и не ломаясь под тяжестью собственного веса, пока не ударится головой о небосвод. В начале нашего труда была предпринята попытка применить понятие эволюции к человеческой истории. Было показано, как представители одного и того же вида обществ, оказавшись в одинаковых условиях, совершенно по-разному реагируют на испытания — так называемый вызов истории. Одни сразу же погибают; другие выживают, но такой ценой, что после этого уже ни на что не способны; третьи столь удачно противостоят вызову, что выходят не только не ослабленными, но даже создав более благоприятные условия для преодоления грядущих испытаний; есть и такие, что следуют за первопроходцами, как овцы следуют за своим вожаком. Такая концепция развития представляется нам более приемлемой, чем старомодный образ бобового ростка, и мы в нашем исследовании будем исходить именно из нее.

Деление истории на «древнюю» и «современную» фиксирует переход от эллинской истории к западной, тогда как деление на «средневековую» и «современную» относится к переходу от одной главы западной истории к другой. Не преследуя отдаленных целей, отметим пока, что конвенциональная формула «древняя + средневековая + новая» история не только неадекватна, но и неправильна.

Философский аспект временны́х координат обществ данного вида. Наши критики могут отрицать сопоставимость выявленных ранее двадцати одной цивилизации на том основании, что они не совпадают во времени. Если семь из них — живые общества, то остальные четырнадцать — мертвые. По меньшей мере три из них — минойское, египетское и шумерское общества — существовали на «заре истории». Эти три цивилизации, а возможно, также и другие отделены от ныне живущих длительным периодом исторического времени.

Здесь можно возразить одно: Время относительно, и период, прошедший со времени появления ранних цивилизаций до наших дней, период, составляющий менее шести тысяч лет[109], должен быть соотнесен с соответствующей временно́й шкалой. Рассматривая отношения между цивилизациями во Времени, мы убедились, что максимальное число сменяющих друг друга поколений в любом случае не превышало трех; и в каждом случае суммарный срок их жизни не достигал шести

тысяч лет, ибо последний этап каждой из цепей цивилизаций — цивилизация ныне существующая*. Если бы мы, советуясь с признанными авторитетами в области исследования различных форм Жизни, спросили, можно ли в принципе сравнивать между собой представителей вида в пределах трех последовательно сменяющих друг друга поколений, то ответ был бы положительным, ибо известно из наблюдений, что новое видовое отличие возникает не раньше чем в четвертом поколении.

Тот факт, что в нашем обзоре цивилизаций не зафиксирован ни один случай с большим числом последовательных поколений, чем три, и если учесть также, что общее число цивилизаций едва превышает двадцать, все это позволяет сказать, что они еще очень молоды. К тому же абсолютный возраст цивилизаций в сравнении с их сестринским видом — примитивными обществами — весьма мал. Однако у нас есть основания полагать, что человеческий род существует в течение нескольких сотен тысяч лет[110], а примитивные общества — сверстники самого человечества, поскольку общественная жизнь — необходимое условие жизни человека.

Теперь ясно, что контрдовод, который мы пытаемся опровергнуть, основывается просто на ошибке в рассуждении. «Историческое время», которое кажется пропастью между цивилизациями, находящимися на противоположных полюсах временно́й оси, на самом деле совпадает с временем, прошедшим с момента возникновения первого представителя вида до настоящего времени. Человек превратился в Человека, создав примитивное общество. Если возраст человечества равняется приблизительно 300 тыс. лет, то возраст цивилизаций, отождествляемый до сих пор с длительностью человеческой истории, равен менее чем 2% данного отрезка. На этой временно́й шкале жизни все выявленные нами цивилизации распределяются не более чем в три поколения обществ и сосредоточены в пределах менее пятой части времени всей жизни человечества. С философской точки зрения жизнь их протекает в одно и то же время.

Философский аспект эквивалентности обществ данного вида. Возможно, наши критики согласятся признать, что цивилизации сравнимы между собой, но они, по всей вероятности, будут утверждать, что эта сравнимость имеет чисто формальный характер. Разве она не ограничена рамками некоторых внешних характеристик? Поэтому не правильнее ли будет провести разграничительную черту, отделив значимые цивилизации от незначимых? А предположив, что значимая цивили-

* К этим последовательностям относятся: минойская — эллинская — западная, минойская — эллинская — православная, минойская — сирийская — исламская, шумерская — индская — индуистская (если предположить, конечно, что связь, намеченная между индской и шумерской цивилизациями, установлена).

зация является каким-то одним представителем вида, не придем ли мы другим путем к тому же тезису о «единстве цивилизации»?

Однако нельзя забывать, что любая ценностная характеристика всегда несет субъективную окраску. Так стоит ли, преодолев заблуждение относительно уникальности своей цивилизации, вновь впадать в старый грех, настаивая, что одна цивилизация может быть значимее другой? Та же эгоцентрическая иллюзия в новой форме. Можно также напомнить критикам, что ценность, подобно времени, относительна.

Чтобы построить для сравнения оценочную шкалу, которая была бы в известной степени абсолютной, необходимо сравнивать цивилизации не только друг с другом с учетом конечной целевой установки каждой, но и с примитивными обществами, от которых они отличаются общим видовым свойством. Необходимо определить, сколь далеко они продвинулись в достижении своей и общей цели и насколько отстоят от наиболее высокого уровня, достигнутого примитивными обществами. Лишь осуществив эти измерения, можно будет говорить о значимости каждой отдельной цивилизации и попытаться установить высшую точку развития их.

Последняя мысль особенно важна, поскольку цивилизации представляют собой не статические формации, а динамические образования эволюционного типа. Они не только не могут пребывать в состоянии покоя, но не могут и произвольно менять направление, как если бы они двигались по улице с односторонним движением. Если продолжить эту аналогию, то мы увидим, что ни одна из идентифицированных нами двадцати одной цивилизации не преодолела еще всю улицу до конца и что четырнадцать из них постигла беда, когда они, нарушив правила, повернули вспять. Одни из них сталкивались с другими, другие же останавливались ввиду реальной угрозы для окружающих. Что же до тех семи цивилизаций, которые существуют и сегодня, то трудно сказать, которая из них в состоянии достичь конца улицы, какие из них все еще норовят развернуться, а какие строго соблюдают правила движения.

Однако, воспользовавшись нашей аналогией, попробуем построить искомую шкалу ценностей.

Итак, если на плане нашей улицы точками изобразить двадцать одну цивилизацию, то обнаруживается, что точки не рассыпаются равномерно по всей длине улицы. Можно заметить, что они сгрудились в одном весьма узком месте. Сзади окажется довольно большое пространство, которое все из ехавших, включая и неудачников, успешно преодолели. Впереди же — тоже свободное пространство — туда еще не въехала ни одна машина. Это и есть самая длинная часть дороги. Разумеется, если ограничить внимание лишь той частью улицы, где наблюдается скопление точек, то и говорить, собственно, не о чем. Какие-либо выкладки или сравнения будут просто невозможны. Если же рассматривать все

точки по всей длине улицы, то можно увидеть, что дистанции между ними ничтожно малы по сравнению с расстоянием, которое отделяет их от начала и конца пути.

Сравнимость «фактов» при исследовании цивилизаций. Наши критики выдвигают еще одно возражение. Согласившись с тем, что сравнительное исследование цивилизаций в принципе возможно в теории, они считают неприменимым его на практике из-за неподатливости материала. Последовательность цивилизаций не что иное, как цепь исторических событий, или фактов, а каждый исторический факт уникален, отсюда делается вывод, что они принципиально несравнимы. С этой точки зрения утверждение, что история повторяется, представляется ложным.

Доводы весьма серьезны, и поэтому рассмотрим их со всем вниманием. Для начала попросим наших критиков согласиться, что какой-либо феномен, уникальный во всех отношениях и поэтому несравнимый, взятый как представитель определенного класса, внутри этого класса вполне сопоставим с другими. Эта двойственность, присущая определенным феноменам, отражается в употреблении слова «индивидуальный», которое не только двусмысленно, но и содержит на первый взгляд два диаметрально противоположных значения. Иногда оно употребляется, чтобы подчеркнуть уникальность явления, а иногда — чтобы выразить идею относительной несравнимости. И следует заметить, что двусмысленность этого слова исчезает, как только его несколько насильственно пристегивают к неодушевленному предмету. Это слово из словаря Жизни. Согласимся с нашими критиками, если они согласны с нами, что все феномены Жизни янусоподобны, ибо в разных аспектах они одновременно и сравнимы, и уникальны. Каждое проявление Жизни уникально, поскольку оно сосредоточено на себе. Это сущностное свойство проявляется в способности к вариациям и мутациям, имеющим уникальный творческий характер. Однако определенные проявления Жизни, как свидетельствуют данные таких наук, как психология, биология, ботаника, зоология и антропология, сравнимы между собой. Психология и биология сравнивают материальные структуры и механизмы Жизни статически и динамически. Ботаника и зоология сравнивают индивидуальные живые существа, чтобы классифицировать их и определить, каким образом классы связаны между собой и в каком хронологическом порядке они появились. Зоология включает в свое поле сравнительного исследования изучение животного, называемого человеком; но поскольку это животное, прежде чем стать человеком, было животным стадным, постольку и человечество должно быть изучаемо в связи с социальной средой, без которой оно, кстати, не может существовать. Поэтому и необходимо сравнительное изучение человеческих обществ, которые представляют собой прояв-

ления Жизни, но сами при этом живыми существами не являются. Наука, которая занимается сравнительным изучением примитивных обществ, называется антропологией. Успехи ее общепризнанны. Однако широко распространено мнение, что сравнительный метод, используемый антропологией, применим только к исследованию народов, не имеющих истории. Мнение это основывается на предположении, что сравнительное исследование и историческое исследование несовместимы между собой, потому что история не повторяется. Если же при изучении какого-либо общества с помощью сравнительного метода успехи налицо, то это приписывают тому, что, значит, общество это в некотором смысле «внеисторично».

«Народы, у которых нет истории», отождествляемые с примитивными обществами, — это, конечно, весьма сомнительное словосочетание, ибо, даже если все существующие в настоящее время примитивные общества пребывают в статическом состоянии, это не доказательство того, что они изначально и всегда находились в таком состоянии. В начале нашего исследования было показано, что превратности развития обществ данного вида иногда приводили к затянувшемуся и лишенному действия эпилогу, что засохший ствол сохранялся и после того, как жизненные соки переставали поддерживать его. Разве нет вероятности, что все существующие ныне примитивные общества — это сухие ветви когда-то живого древа и что их застывшее состояние — эпилог бурной когда-то истории? Ведь не всегда же они были неподвижными. Когда-то этот вид обществ начал свое существование, приняв стадный образ жизни и пройдя мутационный цикл от нечеловека к Человеку. Фиксируя отблески истории примитивных обществ, мы понимаем, что они были столь же динамичными и значительными, как и более поздние цивилизации.

Таким образом, описание примитивных обществ как «народов, у которых нет истории», ошибочно и свидетельствует прежде всего об ограниченности наших возможностей. Однако факт остается фактом: примитивные общества могут быть исследованы с помощью сравнительного метода.

Если провести эмпирическое исследование фактов человеческой жизни, отраженных в истории цивилизаций, то обнаружится регулярность и повторяемость их, что открывает возможность использовать для анализа сравнительный метод. Эта регулярность и повторяемость особенно наглядна в жизни той цивилизации, членами которой являемся мы сами. Пока западные историки спорят о возможности проведения сравнительного исследования исторических фактов, наши бизнесмены усердно занимаются сравнительным исследованием жизненных фактов. Лучшим примером такого сравнительного исследования, осуществляемого с практическими целями, является статистика, без

которой невозможна надежная работа компаний. Сбор статистических данных с последующей обработкой их и составлением прогнозов — основа почти всех прибыльных предприятий в современном западном мире. Если на практике сравнительное исследование фактов жизни цивилизации успешно используется и приносит доход, не является ли это достаточным доказательством того, что и теоретически сравнительное исследование исторических фактов возможно и допустимо? Таким образом, западный бизнесмен уже освоил ту область, в которую западный ученый опасается вступать. Но мы, не колеблясь, последуем за первопроходцами.



ТОМ ВТОРОЙ

ГЕНЕЗИС ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Установив, что цивилизации сравнимы между собой, и решив предпринять сравнительное исследование идентифицированных нами цивилизаций, начнем с анализа процесса возникновения цивилизации, вернее, всех доступных наблюдению путей этого процесса.

Проведя различие между цивилизациями, родственно не связанными, и обществами, которые в той или иной степени были связаны с предшествующими цивилизациями, следует отметить, что первые составляют всего шесть из двадцати одного общества* и принадлежат хронологически к ранним периодам в развитии этого вида обществ. Кроме того, легко заметить, что не менее восьми родственно связанных цивилизаций возникло в Старом Свете и две — в Новом Свете между III тыс. до н.э. и II тыс. н.э. и что в этот период не появилось ни одной новой независимой цивилизации ни в Старом, ни в Новом Свете.

Две родственно связанные цивилизации, которые моложе любой независимой цивилизации в Новом Свете, — юкатанская и мексиканская; восемь в Старом Свете: дальневосточная (основная), дальневосточная (в Корее и Японии), западная, православная (основная), православная (в России), индуистская, иранская, арабская; цивилизации, связанные с шумерской и минойской, то есть индская (?), хеттская, вавилонская, эллинская и сирийская, исключаются, потому что они, возможно, возникли раньше, а не позже китайской[1]. Эти хронологические наблюдения можно объединить в единую таблицу (см. табл. 2).

Из этой таблицы может показаться, что как в Старом, так и в Новом Свете возникновение не связанных родственно цивилизаций прекратилось, как только некоторые из них выработали альтернативный

* Египетское, андское, шумерское, минойское, китайское и майянское. Если связь индского общества с шумерским не подтвердится, то число независимых цивилизаций возрастет до семи, а если будет доказано, что индская культура по своему происхождению не зависит от шумерской, то число их достигнет восьми.

Таблица 2

Независимые цивилизации	Связанные цивилизации			
	связаны внешним пролетариатом	аффилированные внутренним пролетариатом		связаны господствующим меньшинством
		чужой творческий источник	свой творческий источник	
4000 г. до н.э. Египетская + Шумерская 3000				
Минойская 2000				
Китайская (?) 1000	Индская + Хеттская Сирийская + Эллинская			Вавилонская
Майянская Андская (?)		Дальневосточная (основная) Дальневосточная (Корея и Япония) Западная + Православно-христианская (основная)	Индуистская	Юкатанская Мексиканская
1000 г. н.э. 2000		Православно-христианская (в России)	Иранская Арабская	

способ появления посредством преодоления превратностей собственной судьбы. В периоды надломов и распадов этих независимых цивилизаций возникли первые формы родственно связанных цивилизаций; и при современных условиях, когда весь мир оказался опутанным сетью западной цивилизации, можно предположить, что в свою очередь и западная цивилизация претерпевает процесс надлома и распада. Однако едва ли можно представить, что возникнут новые цивилизации, не связанные хоть в какой-то мере со своей предшественницей — западной цивилизацией. Другими словами, возможность возникновения цивилизаций, родственно не связанных, кажется отныне исключенной ввиду распространения западной цивилизации по всему миру. Правда, как уже отмечалось, распространение присуще лишь экономическому и политическому аспектам ее жизни.

Таков вкратце тип появления родственно связанных цивилизаций. Чем же объясняется возникновение независимых цивилизаций?

Согласно исходной гипотезе, они появились не в результате отделения от предшествующих обществ того же вида. Можно предположить, что они возникли в процессе мутации обществ сестринского вида, иными словами, как следствие мутаций примитивных обществ, которые становились цивилизациями. Это допущение согласуется с хронологией, ибо мы знаем, что примитивные общества существовали за сотни тысяч лет до появления первых цивилизаций.

Итак, предположив, что независимые цивилизации появились благодаря мутации примитивных обществ, а родственно связанные цивилизации — через отделение от предшествующих цивилизаций, нам остается объяснить, каким образом и почему происходило рождение цивилизаций двух указанных типов.

ПРИРОДА ГЕНЕЗИСА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Приступая к исследованию возникновения цивилизаций, подумаем, с чего начать: с мутации примитивных обществ в независимые цивилизации или с появления родственно связанных цивилизаций. Второй способ возникновения встречался в истории чаще, и будущее, по нашему мнению, принадлежит ему. Однако мутация приводит к гораздо большим изменениям, поэтому рассмотрим вначале именно этот способ генезиса.

Глубина мутации примитивного общества, становящегося цивилизацией, отражена в различиях между двумя видами обществ, существующих в настоящее время. Это различие следует признать как нечто само собою разумеющееся. Следующим шагом нашего исследования должно стать выявление характеристик, определяющих это различие. Оно не в наличии или отсутствии институтов, ибо мы покажем, что институты, будучи регуляторами межличностных отношений, представляют собой атрибуты всего рода, а следовательно, могут быть обнаружены в обществах обоих видов.

Не представляется возможным провести различие между цивилизациями и примитивными обществами и на основании разделения труда, потому что рудименты процесса разделения труда можно заметить и у примитивных обществ. В самом деле, процесс разделения труда — необходимое условие существования институтов, а следовательно, признак, свойственный любому человеческому обществу, ибо трудно представить себе общество, в котором индивид не вносил бы специфического вклада в общественную жизнь, исполняя свою социальную функцию.

Дополнением или противоположностью разделения труда является социальное подражание, или мимесис, что можно определить и как

приобщение через имитацию к социальным ценностям. Мимесис — общая черта социальной жизни. Действие его можно наблюдать как в примитивных обществах, так и в цивилизациях, однако в разных видах обществ мимесис действует в различных направлениях. В примитивных обществах, насколько можно судить, мимесис ориентирован на старшее поколение и на уже умерших предков, авторитет которых поддерживается старейшинами, в свою очередь обеспечивая влияние и престиж власти. В обществе, где мимесис направлен в прошлое, господствует обычай, поэтому такое общество статично. В цивилизациях мимесис ориентирован на творческих личностей, которые оказываются первооткрывателями на пути к общечеловеческой цели. В обществе, где мимесис направлен в будущее, обычай увядает и общество динамично устремляется по пути изменений и роста.

Динамическое движение характерно для цивилизации, тогда как статичное состояние свойственно примитивным обществам. Однако, если спросить, является ли это различие постоянным и фундаментальным, ответ будет отрицательным. Все зависит от времени и места.

Все примитивные общества, дошедшие до нас в статичном состоянии, когда-то находились в движении; и все общества, ставшие цивилизациями, рано или поздно тем или иным способом придут к статическому состоянию. Примитивные общества нашего времени статичны, потому что они оправляются от напряжения, которое и ввергло их в данное состояние. Это не смерть, а спячка. Окаменевшие цивилизации статичны, потому что они утратили жизнь в результате неудачной попытки перейти из одного состояния в другое. Они мертвы. И смерть их нельзя ни опровергнуть, ни преодолеть. Их участь — распад, только разлагаться они будут с различной скоростью: одни — как тело, другие — как древесный ствол, а иные — как камень на ветру.

Итак, нам не удалось до конца раскрыть предмет настоящего исследования — различие между примитивным обществом и цивилизацией, однако нам удалось пролить свет на природу генезиса цивилизаций, что и было целью настоящего исследования. Начав с мутаций, преобразовавших примитивные общества в цивилизации, мы обнаружили процесс перехода от статического состояния к динамической деятельности. Эта же формула характеризует и альтернативный способ возникновения цивилизации — через отчуждение пролетариата от правящего меньшинства ранее существовавших обществ, утративших свою творческую силу. Правящее меньшинство такого рода обществ статично, и отделение пролетариата представляет собой динамическую реакцию именно на эту статичность, что в конечном счете оказывается главным условием возникновения нового общества.

Среди разнообразных символов, с помощью которых мыслители не раз пытались выразить чередование статики и динамики в ритме Все-

ленной, Инь и Ян[1] кажутся более подходящими, ибо они непосредственно, а не с помощью метафоры передают меру ритма. Поэтому в данном исследовании мы будем использовать именно эти символы, поскольку они прекрасно передают музыку других цивилизаций. В «*Magnificat*»[2] мы слышим песню радости Инь, восходящей к Ян: «Душа моя да возвеличит Господа, и возрадовался дух мой о Боге, Спасителе Моем, ибо снизошел Он по смирению прислужницы Своей...»

ПРИЧИНЫ ГЕНЕЗИСА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Негативный фактор

Негативный фактор, который следует учитывать при анализе того длительного периода, что охватывает время существования примитивных обществ, — это сила инерции. Сила инерции, воплощенная в обычае, хорошо объясняет задержку человечества на примитивном уровне приблизительно на 300 тыс. лет. Однако почему же примерно 6000 лет назад некоторые индивиды направили свои усилия на то, чтобы преодолеть эту инерцию и перевести состояние Инь в активность Ян? Чем мощнее сдерживающая сила инерции, тем больший импульс следует ожидать от силы с обратным вектором, и, каков бы ни был источник этой силы, именно он запустил маховик человеческой жизни. Эту неизвестную силу мы исследуем ниже, определив ее пока как позитивный фактор.

Позитивные факторы: раса и среда

Расовая теория и расовое чувство. Перейдем к исследованию позитивного фактора, который на протяжении последних 6000 лет сотрясает род людской, стремясь вывести его из состояния пассивности Инь в состояние активности Ян. Существует несколько альтернативных направлений, по которым следует искать этот фактор. Его можно искать в исключительности человека, сумевшего перейти от Инь к Ян; его можно искать в специфических чертах той среды, которая подготовила или позволила этот переход; можно его искать и в сфере взаимодействия микрокосма с макрокосмом, когда раса противостоит вызову среды. Рассмотрим каждую из этих альтернатив. Сначала возьмем фактор расы, а затем — фактор среды.

Раса — это термин, употребляемый для обозначения характерной черты, внутренне присущей какому-либо роду или виду, классу или группе живых существ. Расовые элементы, интересующие нас здесь, —

это ярко выраженные психические или духовные качества, которые можно обнаружить в отдельных человеческих обществах и которые могут служить положительным фактором, направляющим данное общество по пути цивилизации.

В современном западном мире «расистское» объяснение социальных явлений весьма популярно. Расовые различия в анатомическом строении человека рассматриваются как неизменные и воспринимаются как свидетельства столь же неизменных расовых различий в человеческой психике. Причем предполагается, что они эмпирически объясняют как прошлые, так и будущие достижения определенных человеческих обществ. Эти расистские теории, начинающиеся всегда с подобных предположений, представляют собой поразительные примеры уже отмеченного нами феномена — влияния социальной среды на исследование истории.

Вера в то, что физические различия рас неизменны, присуща нашему времени и нашему обществу. Риторический вопрос: «Может ли Ефиоплянин переменить кожу свою и барс — пятна свои» (Иер. 13, 23) — предваряет в поэтической форме утверждение современных западных биологов, что приобретенные признаки не передаются по наследству. Столь же широко эта мысль была представлена и в прозе. Однако современный расизм, ставший модным на Западе, ничего общего не имеет с гипотезами науки. Этот глубокий предрассудок нельзя рассматривать как нечто рациональное. Расистские предрассудки в современном западном обществе — это не столько искажение научной мысли, сколько псевдоинтеллектуальное рефлексивное выражение расового чувства, а это чувство, как можно наблюдать в наше время, является результатом мировой экспансии западной цивилизации, начатой в последней четверти XV в.

Расовое чувство, которое на Западе исходило в основном от западных поселенцев за границей, имеет также религиозные основания в тех слоях, которые придерживаются протестантских вероучений.

В западной истории протестантизм возник непосредственно перед заокеанской экспансией и созданием заморских поселений, а в XVIII в. противоборство между народами Западной Европы за главенство в заокеанском мире закончилось полной победой протестантов, говоривших на английском языке. Они отвоевали себе львиную долю земель, принадлежавших примитивным народам, а также территорий, освоенных представителями других незападных цивилизаций, которые были не в состоянии противостоять экспансии Запада. Исход Семилетней войны решил будущее всей Северной Америки от Полярного круга до Рио-Гранде[3]. Она стала заселяться новыми нациями европейского происхождения, культурные основания которых коренились в англопротестантской версии западной цивилизации.

Это было большим несчастьем для человечества, ибо протестант-

ский темперамент, установки и поведение относительно других рас, как и во многих других жизненных вопросах, в основном вдохновляются Ветхим заветом; а в вопросе о расе изречения древнего сирийского пророка весьма прозрачны и крайне дики[4].

Среди англоязычных протестантов до сих пор можно встретить «фундаменталистов», продолжающих верить в то, что они избранники Господни в том самом буквальном смысле, в каком это слово употребляется в Ветхом завете.

«Нордический человек» был впервые возведен на пьедестал французским аристократом графом де Гобино, деятельность которого приходится на период между Реставрацией 1815 г. и революцией 1848 г.

Начав с педантичных выпадов против революционных и контрреволюционных политиков Франции и вооружившись «индоевропейской» гипотезой, Гобино разработал расовую теорию истории, которую он развил в блестяще написанной книге с провокационным названием «Трактат о неравенстве человеческих рас»*[5].

У теории де Гобино были эпигоны, плагиаторы, популяризаторы, последователи, но никто не затмил ее первоначального блеска и никто к ней не прибавил ни одной новой идеи, хотя желающих было много. Слово «индоевропейский» со временем трансформировалось в «индогерманский», а прародину первобытных «индогерманцев» стали искать в районе Северо-Европейской равнины, входившей в то время в пределы королевства Пруссии. Во времена правления императора Вильгельма II появился английский германофил, который еще более энергично пытался обратить других в свою веру в нордического человека. Взвинченная фантазия Х.С. Чемберлена[6] ранжировала великие цивилизации, великие народы, великие личности, пока не подвела их под рубрику «белокурая бестия». Не удовлетворившись отысканием нордических предков Карла Великого и «златокудрого Менелая», он нашел их для Данте и для Иисуса Христа. Все это изложено им в «Основах девятнадцатого века»**. Олицетворением нордической расы для Х.С. Чемберлена была имперская Германия кануна мировой войны 1914—1918 гг.

Лязгом оружия изгнанная из Европы, идея Гобино смело перелетела через Атлантический океан и произвела фурор в Соединенных Штатах. В южных штатах, где нордическая ветвь белого населения достаточно сильна, «евангелие от белокурой бестии» без особого труда привлекло на свою сторону большое число приверженцев из числа не только врагов презренных негров, но и борцов с грозными янки на Севере. В состязании между Югом и Севером янки победили в последнем

* См.: *De Gobineau, le comte J.A.* Essai sur l'Inigalité de Races Humaines. Paris, 1853—1855, 4 vols.

** См.: *Chamberlain H.S.* The Foundations of the Nineteenth Century. London, 1911.

раунде — Гражданской войне, но потом, за полвека интенсивной иммиграции, янки смешали свое «нордическое» золото с «альпийскими» и «средиземноморскими» примесями[7], что дало южанам некоторый реванш. На языке кальвинистской теологии невозможно ограниченными человеческими усилиями смыть пятно первородного греха или спасти то, что должно погибнуть. Единственное, что в силах человека, — это исключить потерянную душу и запятнанное тело из общины праведных.

Наиболее эфемерной из интеллектуальных форм, в которых нашло самовыражение расовое чувство современного Запада, является «диффузионизм» британской школы антропологов[8]. В этой теории эгоцентрическая мания, открыто проявляющая себя в культах «британского Израиля» и «нордического человека», столь тщательно закамуфлирована под науку, что кажутся сомнительными даже попытки искать ее там*. Во всех ранее рассмотренных расовых теориях монополия исключительности, в которой усматривается причина всех достижений человечества, отдается той его части, к которой принадлежит и сам теоретик. «Британские израильтяне» относят сюда британских подданных, рожденных в Британии и проживающих в Соединенном Королевстве; защитники нордизма выделяют всех белых людей со светлыми волосами и голубыми глазами, обладающих черепом с определенными параметрами. Другие распространяют эту теорию на всех белых людей. В отличие от этих вульгарных и малообразованных эгоцентриков британские «диффузионисты» наделили бесценной монополией на исключительность ту часть человечества, которая жила за четыре или пять тысяч лет до нас. С этой точки зрения «избранным народом», исключительно одаренной, творческой расой были древние египтяне эпохи строителей пирамид. По мнению «диффузионистов», жители Египта той эпохи изобрели цивилизацию, а их потомки — дети Солнца — распространили это изобретение по крайней мере на полмира: от Египта до Ирака, от Ирака до Индии и Китая, от Индии до Индонезии, от Китая до Перу. Сторонники данной концепции утверждают, что на указанных территориях прослеживаются следы единой культуры, которые свидетельствуют, что «избранные люди» когда-то проделали весь этот путь. Главными из элементов древней культуры являются, по их мнению, сельскохозяйственная и ирригационная техника, институт касты, понятие войны, искусство обработки камня в скульптуре и архитектуре и поклонение Солнцу.

Проповедники «диффузионизма» приводят в подтверждение своей теории такое количество антропологического материала, что на первый взгляд может показаться, что это не просто интерпретация идей Гобино. Однако на деле они курят фимиам одному богу.

---

* Эта глава была написана до того, как культ нордического человека стал частью официальной идеологии германского рейха.

Если в западном обществе расовое чувство когда-то было неизвестно, то теперь оно приобрело универсальное значение. Не обошло оно и другие общества, но там этот предрассудок зачастую базировался на совершенно иных, нередко диаметрально противоположных основаниях.

Например, правящая верхушка халифата Омейядов, состоящая из арабов, называла себя «смуглыми людьми», в чем был оттенок расового превосходства, а персидских и тюркских подданных они называли «красными людьми», подчеркивая расовое несовершенство последних. До сих пор мусульмане используют дихотомию, бывшую в ходу у западных христиан в средние века. Они делят человечество на верных и неверных, которые потенциально могут стать верными; и это деление не считается ни с какими расовыми различиями. Подобный либерализм в большей мере присущ современным белым мусульманам, чем средневековым западным христианам, так как у наших средневековых предков было мало (или даже вообще не было) контактов с народами, обладающими другим цветом кожи, а белые мусульмане с древности находились в сношениях с африканскими неграми и темнокожими народами Индии. При внимательном исследовании видно, что белые мусульмане доказали свою свободу от расового чувства с помощью наиболее убедительного из всех доказательств: они отдавали своих дочерей в жены черным мусульманам.

Раса и цивилизация. Расширение границ, пополнение рабочей силы и ассимиляция соседних варваров — эти виды деятельности свойственны любой цивилизации, и значит, они характерны для цивилизации как вида общества.

Если предположить, что люди всех рас восприимчивы к цивилизации, то эмпирически установленный факт процесса ассимиляции не представит особой сложности для понимания. Если же, с другой стороны, предположить, что какая-либо раса или часть ее не способна к цивилизации, ибо не в состоянии творчески включиться в ее жизнь, то процесс ассимиляции выглядит непонятным. Как с этой точки зрения жители Кантона могли быть обращены двенадцать веков назад в дальневосточную цивилизацию?[9] Как могли шотландские горные жители включиться в западную цивилизацию сто лет назад, если они доказали свою полную неспособность к цивилизации, извечно пребывая вне границ ее?[10] Переживали ли они некоторое внутреннее расовое преображение в момент их культурного обращения? Произошел ли этот переход неожиданно и подспудно, по внутреннему велению, неуловимому даже для глаза ученого? Мы неизбежно придем к столь экстравагантным вопросам, если априори согласимся, что одна часть человечества восприимчива к цивилизации, а другая — нет и что если какая-то раса не внесла вклада в творчество цивилизации, то она не способна к ней вообще. Чтобы

опровергнуть этот взгляд, необходимо рассмотреть взаимоотношения человека с естественной средой обитания. Тогда мы сможем понять, почему черная раса не создала ни одной цивилизации, а полинезийская белая раса создала одну цивилизацию, коричневая — две, желтая — три, красная и нордическая белая — по четыре, альпийская белая — девять, а средиземноморская белая — десять[11].

Конечный результат нашего исследования — разоблачение гипотезы о природном законе, согласно которому происхождение цивилизации предстает как специфическая функция отдельных расовых ветвей человеческого рода. Из таблицы 3 видно, что две цивилизации родились из взаимодействия трех рас, девять — благодаря взаимодействию двух различных рас, а десять — собственными внутренними усилиями одной расы. С этой точки зрения почти половина цивилизаций была создана усилиями нескольких рас, но наша таблица не регистрирует частоту этого феномена, потому что сама расовая классификация несовершенна. Мы рассматриваем четыре варианта белой расы как самостоятельные, потому что так принято в этнологии. Но мы не проводим

Таблица 3

Цивилизация	Раса
Эллинская	белая (нордическая) + белая (альпийская) + белая (средиземноморская)
Западная	белая (нордическая) + белая (альпийская) + белая (средиземноморская)
Египетская	белая (альпийская) + белая (средиземноморская)
Шумерская	белая (альпийская) + белая (средиземноморская)
Минойская	белая (альпийская) + белая (средиземноморская)
Индская	белая (нордическая) + коричневая
Хеттская	белая (нордическая) + белая (альпийская)
Дальневосточная (в Корее и Японии)	белая (полинезийская) + желтая
Православная (основная)	белая (альпийская) + белая (средиземноморская)
Православная (в России)	белая (нордическая) + белая (альпийская)
Иранская	белая (альпийская) + белая (средиземноморская)
Вавилонская	белая (средиземноморская)
Сирийская	белая (средиземноморская)
Арабская	белая (средиземноморская)
Индуистская	коричневая
Китайская	желтая
Дальневосточная (основная)	желтая
Андская	красная
Майянская	красная
Юкатанская	красная
Мексиканская	красная

четкого различия между нордической, альпийской, средиземноморской и полинезийской расами. Если бы мы провели детальный анализ не только белой расы, но также и других рас, то мы наверняка бы обнаружили, что там, где представляется, что в основании цивилизации была только одна раса, на самом деле обнаруживается несколько. В конце концов мы придем к выводу, что генезис цивилизаций требует творческих усилий более чем одной расы.

Выведенный нами закон камня на камне не оставляет от того ошибочного предположения, что какой-то особый расовый признак определенной части человечества послужил тем позитивным фактором, который, на протяжении последних 6000 лет мобилизуя человечество, вывел часть его из состояния Инь, характерного «интеграцией обычая», в динамическое состояние Ян, которое можно назвать «дифференциацией цивилизации».

Проделав все эти исследования, мы все-таки не определили причины генезиса цивилизаций, а просто переформулировали проблему, сведя одну неизвестную величину к другой неизвестной величине, а именно к причине, по которой вклад разных рас в человеческий прогресс несоизмерим. Объективно и непредвзято оценив результат, придется согласиться, что процедуры, осуществленные нами, сделали уравнение еще более запутанным и не продвинули нас в направлении его решения. Иными словами, так называемое расовое объяснение человеческих поступков и достижений либо некорректно, либо ложно.

Среда. Следующий шаг — исследование неизвестного фактора, способствовавшего генезису цивилизаций в исторической среде.

Современное западное понятие расы, как мы уже выяснили, сформировалось в ходе экспансии западного общества, начавшейся в конце XV в. и продолжающейся до наших дней. Экспансия эта привела народы Запада в тесный контакт с народами иных культур, отличающимися, кроме того, и внешне. Эмпирические наблюдения требовали объяснения, вследствие чего и возникло понятие расы, заместившее принятое в богословской словесности понятие большого рода и соответствующим образом переосмысленное. Экспансия эллинского общества в свое время породила ту же проблему. Греческое решение обладало по сравнению с западным одним несомненным преимуществом — оно было лишено предрассудков. Самовозвышение, будучи общей, глубочайшей и, безусловно, наиболее безобразной чертой западных расистских теорий, совершенно отсутствует в эллинском мировосприятии[12]. Вступив в контакты с людьми, сильно отличающимися от них самих, эллины сделали из этого вывод, куда более здравый. Различия между собой и своими соседями они объясняли воздействием среды на человеческую природу. Классическим трудом школы Гиппократа,

излагающим эллинскую теорию среды, является трактат «О воздухах, водах и местностях», датируемый V в. до н.э.

Теория среды применительно к объяснению генезиса цивилизаций не влечет нравственных издержек, присущих расовой теории, тем не менее с интеллектуальной точки зрения и она уязвима. Обе теории исходят из того, что физическое различие, во-первых, фиксировано, во-вторых, постоянно и пребывает в причинно-следственной связи с другим эмпирически наблюдаемым фактором, а именно — неодушевленной природой. Расовая теория находит свою дифференцирующую естественную причину в различиях человеческой внешности, теория среды — в различиях топографических, гидрографических, климатических условий, в которых оказываются живые общества. Различие между двумя теориями не является фундаментальным. Это всего лишь две попытки найти решение уравнения, приписывая различные значения одной и той же неизвестной величине. Сущность формулы, необходимой для решения этого уравнения, сводится к соотношению между двумя множествами изменений. И прежде чем утверждать истинность теории, следует доказать правомерность этого соотношения. Мы уже видели, что расовая теория не выдерживает такого испытания, как, впрочем, и теория среды на поверку оказывается малоубедительной.

Рассмотрим два излюбленных примера теории среды: предположение о наличии причинно-следственной зависимости между особенностями Евразийской степи и долины Нижнего Нила и особенностями общества кочевников и древнеегипетского общества. Сравниваются, по существу, две весьма различные территории. Жизнь кочевников, которую наблюдали эллинские путешественники VIII или VII в. до н.э. в северных землях Черноморского и Азовского побережий, отличалась однообразием и монотонностью, что характерно для жизни реликтовых обществ и наших дней. Жизнь кочевников Евразийской степи представляет собой некий континуум. Сравнивать же надлежит не различные части одного целого, а различные целостные ареалы и целостные общества, существующие независимо друг от друга. Только появление похожих обществ при схожих условиях может служить доказательством, что теория среды действительно объясняет генезис цивилизаций.

Приняв Евразийскую степь и ее периферию за единое целое, мы можем, во-первых, поставить рядом с ней территорию, наиболее схожую с ней по условиям обитания. Эта территория простирается от западного побережья Персидского залива до восточного побережья Атлантического океана и от южных подступов Иранского нагорья, Анатолии, Сирии и Северно-Западной Африки до северных подступов Йеменской возвышенности и Абиссинии и северной лесной зоны Тропической Африки. Назовем эту степь «Афразийской», чтобы рассматривать ее в дальнейшем как независимое целое. А теперь поставим решающий вопрос: пре-

допределяет ли схожесть естественных условий Евразийской и Афразийской степи подобие человеческих обществ, возникших на этих территориях? Ответ получим утвердительный. Для обоих регионов характерен номадизм, что и предсказывалось теорией среды. Это становится особенно очевидным при сравнении евразийских и африканских домашних животных, приручennых кочевниками. Оба общества приручили верблюда (животное, которое не могло сохраниться в диком состоянии). Тот факт, что приручennый бактрийский верблюд в Евразийской степи и приручennый арабский верблюд в Афразийской степи представляют собой различные породы, указывает на то, что эти две победы доместикации были достигнуты независимо друг от друга. С другой стороны, стада евразийских кочевников состоят из лошадей и рогатого скота, а стада афразийских кочевников — из овец и коз, поскольку африканский климат не позволяет пасти скот на обширных и обильных пастбищах.

Итак, предприняв первую попытку проверки, мы увидели, что сходные естественные условия определяли и сходство социального существования, причем не в силу мимесиса, а в силу единства природы. Однако при по следующих проверках это соотношение нарушается. Ибо мы обнаруживаем, что в других регионах мира, которые, казалось бы, также предоставляли подходящие условия для культивирования номадического общества, таких, как прерии Северной Америки, льяносы Венесуэлы, пампасы Аргентины, австралийские пастбища, не возникло тем не менее самостоятельных номадических обществ; следовательно, мы можем сказать, что основное требование теории среды не подтвердилось. Потенциальные возможности этих земель остались нераскрытыми. Они были реализованы инициативой западного общества в новое время. Освоение американских и австралийских степей дало бы еще больший эффект, если хотя бы на одно поколение там было бы установлено номадическое общество. Но первопроходцы, у которых не было навыков кочевой жизни и которые испокон века жили сельским хозяйством и ремеслом, не могли стать кочевниками. Еще более примечательно то, что народы, жившие в этих краях до них, тоже не получили импульса к организации номадического общества. Они не могли придумать ничего лучшего, как использовать этот номадический рай для охоты, оставаясь на уровне примитивных охотников и даже собирателей.

Если подвергнуть дальнейшей проверке теорию среды, сравнив общества, подобные тому, которое возникло в долине Нижнего Нила, то мы увидим аналогичную картину.

Долина Нижнего Нила, так сказать, вписывается в общую систему Афразийской степи, да и климат в Египте такой же, как в прилегающих землях, за тем лишь исключением, что великая река обильно снабжает долину водой, а почву облагораживает наносным илом. Создатели египетской цивилизации поняли потенциальные возможности этих

факторов. Их общество представляло собой разительный контраст с кочевой Афразийской степью. Итак, является ли специфическая среда, созданная Нилом в Египте, тем положительным фактором, благодаря которому и возникла египетская цивилизация? Для того чтобы подтвердить этот тезис, необходимо показать, что на других независимых территориях, где существовала среда аналогичного типа, возникла «речная» цивилизация. Обратимся к соседней территории — нижней долине Тигра и Евфрата. Условия в основном те же самые: Афразийская степь вокруг, сухой климат, достаточное водоснабжение и благодатный иловый слой. Мы можем сказать вполне определенно, что здесь возникла искомая «речная» цивилизация — шумерская, напоминающая в значительной мере египетскую. Однако, как и в предыдущем примере, стоит нам расширить аналогию, сходство исчезает и соотношение теряет свою силу.

Например, оно отсутствует в иорданской долине — на территории, которая расположена к Египту ближе, чем Ирак. В иорданской долине были те же условия, что и в долине Нила, а также в долине Тигра и Евфрата, но там не возникло «речной» цивилизации[13].

Не обнаруживается соответствия и при анализе общества индской долины. Нижняя индская долина не испытала того глубокого запустения, которое постигло иорданскую долину. Ее потенциальные возможности стали использоваться, однако благодаря не инициативе местного общества, а усилиям поселенцев из нижней долины Тигра и Евфрата, которые, открыв целинные земли индской долины, засеяли их семенами шумерской цивилизации, носителями которой они были. При современном уровне наших знаний по этому вопросу подобное объяснение истоков индской культуры может быть оспорено. Защитники теории среды могут предостеречь нас от обобщений относительно индской долины, считая долину Ганга исключением из правил ввиду влажного тропического климата, как долину Янцзы — ввиду влажного и умеренного климата. На этом основании можно вычеркнуть и нижнюю долину Миссисипи, хотя Новый Орлеан в устье Миссисипи находится на той же широте, что и египетский Мемфис или арабский Каир. Даже самые придирчивые критики не могут отрицать тот факт, что среда долин Нила, Инда, Тигра и Евфрата мало чем отличается от среды в бассейне Рио-Гранде и Колорадо на юго-западе Соединенных Штатов[14]. Труд переселенца, вооруженного достижениями цивилизации, которые он привез с другого конца света, привел к тому, что американские реки стали творить чудеса, подобные тем, что создали некогда Нил и Евфрат благодаря египетским и шумерским ирригаторам. Можно насчитать полдюжины примеров среды нильского типа, но только две или три цивилизации «речного» типа. Генезис египетской и шумерской цивилизаций в такой среде — скорее исключение, а не

правило, следовательно, фактор среды не может рассматриваться как положительный фактор, обусловивший появление этих двух цивилизаций.

По той же логике гипотеза, согласно которой своеобразие православного христианства — продукт русских лесов, рек и зимы, может быть опровергнута указанием на то, что аналогичные условия не породили цивилизации в Канаде. Или если предположить, что природная среда Западной Европы является причиной рождения западной цивилизации, то следует напомнить, что присущие Западной Европе особенности можно встретить и на территории Соединенных Штатов, где, однако, не возникло самостоятельной и независимой цивилизации. Почему же сходные условия природной среды не породили сходных же цивилизаций по обеим сторонам Атлантического океана?

Таким образом, теория, согласно которой среда — положительный фактор в генезисе цивилизаций, пока испытания не выдерживает. В то же время не вызывает сомнения, что человеческая среда в Северной Америке, если сравнить ее с Западной Европой или же с Россией, весьма своеобразна. Существуют и другие различия, например фактор времени, который также следует принимать во внимание.

Чтобы сделать наше рассуждение еще более основательным, следует исключить из рассмотрения все цивилизации, население которых не имело местных корней, и оставить только те, в которых и человеческая среда, и природная относились к одной и той же цивилизации.

Обратив внимание на такие случаи, можно попытаться выяснить, например, определяется ли генезис хеттской цивилизации природной средой Анатолийского плато в сочетании с человеческой средой, порожденной шумерской цивилизацией, учитывая, что звеном, связующим ее с хеттской, был внешний пролетариат шумерского общества, и сопоставить процесс этот с процессами, характерными для Иранского нагорья. В Иранском нагорье те же условия природной среды, что и на Анатолийском плато; оно географически расположено ближе к шумерскому обществу, из которого исходило излучение шумерской культуры; кроме того, не обнаруживается каких-либо препятствий проникновению в Иран цивилизации. И действительно, Иран стал вторым домом шумерской цивилизации, однако только через двенадцать веков после того, как разрушен был ее первый дом на Анатолийском плато.

Тот же самый вопрос можно задать и относительно мексиканской цивилизации. Если Мексиканское плато находилось в поле излучения культуры майя и было действительно положительным фактором, с помощью которого возникла мексиканская цивилизация, то почему одновременно с центральноамериканской цивилизацией не возникли цивилизации на побережье Тихого океана от Южной Гватемалы до Панамы? Почему цивилизация, связанная с цивилизацией майя, возникла

на значительном от нее удалении, а не на центральноамериканских холмах, лежащих в непосредственной близости и имеющих столь благоприятную природную среду?

Что представляла собой среда, в которой возникла сирийская цивилизация? Природная среда — климат и топография Сирийского побережья, человеческое окружение — минойская цивилизация, поскольку сирийская цивилизация создана минойскими переселенцами, искавшими убежища на Сирийском побережье в период постминойского междуцарствия. Если природа Средиземноморского побережья, воспринявшая излучение минойской культуры, была действительно положительным фактором, благодаря которому возникла сирийская цивилизация, то почему одновременно с ней не возникли сестринские цивилизации на Средиземноморском побережье Южной Италии, Сицилии, Северо-Западной Африки? Климат и топография здесь типичны для Средиземноморья, удаление от Крита и Киклад, где возникла минойская цивилизация, незначительно. Современные западные археологи все более склоняются к мнению, восходящему к традициям эллинской мифологии, согласно которому минойская цивилизация своего последнего периода оказывала культурное влияние не только на Восток, на побережье Сирии, но и на Запад — на побережье Сицилии, а может быть, еще дальше. Почему же в течение постминойского междуцарствия, когда минойские беженцы распространяли сирийскую цивилизацию среди иудейских и арамейских варваров Аравийского полуострова, толпы других беженцев, устремившихся в противоположном направлении, не стали распространителями сестринской цивилизации в Южной Италии, Сицилии, на берегах Северо-Западной Африки, где ливийские и италийские варвары континента являли собой не менее благодатную почву? Здесь не было ничего такого, что можно расценить как неблагоприятные условия для цивилизации. Почему же территории эти оставались неразвитыми в течение постминойского междуцарствия, когда в Сирии в аналогичных социогеографических условиях родилась новая цивилизация?[15]

По-видимому, этих иллюстраций достаточно, чтобы показать, что даже представление об общей среде, в которую включаются как природный, так и человеческий элементы, оказывается неадекватным в качестве положительного фактора для объяснения генезиса каждой из двадцати одной цивилизации. Ясно, что различные сочетания этих двух элементов могут порождать цивилизацию в одном случае и не порождать ее в другом. С другой стороны, становится понятным и обратное: цивилизации могут появляться в обстоятельствах, в высшей степени различных. Природная среда может быть причиной зарождения таких типов цивилизаций, как «речная» — египетская, шумерская и, возможно, индуистская; «нагорная» — андская, хеттская, мексиканская;

«архипелагского» типа — минойская, эллинская и дальневосточная в Японии; «континентального» — китайская, индская и православно-христианская в России — или «лесного» типа — цивилизация майя[16]. Этот перечень демонстрирует, что, в сущности, любые климатические и топографические условия способны стать подходящей средой для возникновения цивилизации при появлении того чуда, которое мы назвали положительным фактором в процессе возникновения цивилизации и поисками которого занимаемся в данном исследовании.



ВЫЗОВ-И-ОТВЕТ

Действие Вызова-и-Ответа. В исследовании положительного фактора мы использовали методологию классической физики. Мы строили рассуждение в абстрактных терминах и проводили эксперимент с природными феноменами — силой инерции, расой, средой. Теперь, по завершении анализа, мы видим, что ошибок больше, чем достижений. Пора остановиться и задуматься, нет ли в самом нашем методе какой-то существенной ошибки. Может быть, под влиянием духа нашего времени мы незаметно для себя оказались жертвами «неодушевленных вещей», против чего сами же и предостерегали в начале исследования? Действительно, разве мы не применили к исследованию истории метод, выработанный специально для исследования неодушевленной природы? Предпринимая последнюю попытку решить стоящую перед нами задачу, двинемся по пути, указанному Платоном. Отрешимся от формул науки и вслушаемся в язык мифологии.

Исчерпав все возможности, мы пришли пока к одному выводу: причина генезиса цивилизаций кроется не в единственном факторе, а в комбинации нескольких; это не единая сущность, а отношение. Перед нами выбор: принять это отношение либо как взаимодействие неодушевленных сил (вроде бензина и воздуха, вступающих во взаимодействие в моторе автомобиля), либо как столкновение между двумя сверхчеловеческими личностями. Рассмотрим вторую из этих двух концепций. Возможно, она приведет нас к ответу.

Столкновение двух сверхличностей — излюбленный сюжет великих мифов и драм, созданных человеческим воображением. Столкновение между Яхве и Змием — история грехопадения человека, рассказанная в Книге Бытия. Другой сюжет из противоборства тех же антагонистов отыщем в Новом завете. Здесь дана история Искупления. Столкновение между Господом и сатаной — сюжет Книги Иова. Столкновение между Господом и Мефистофелем — сюжет «Фауста» Гёте. Столкновение между Артемидой и Афродитой — сюжет «Ипполита» Еврипида[1].

Другую версию того же сюжета можно найти в повсеместно распространенном и вечно повторяющемся мифе о столкновении между Девой и Отцом ее Чада. Образы этого мифа под бесконечным многообразием имен разыгрывались на тысячах подмостков: Даная и Золотой Дождь; Европа и Бык; Семела и Зевс; Психея и Купидон; Гретхен и Фауст. Эта тема в измененном виде звучит также в Благовещении[2]. В наше время этот миф нашел свое отражение в словах одного из западных астрономов, который по вопросу о генезисе планетарной системы заявил следующее: «Мы верим... что какие-нибудь две тысячи миллионов лет тому назад... вторая звезда, слепо блуждая по Вселенной, попала случайно в область нахождения Солнца. Подобно тому как Солнце и Луна являются причинами приливов и отливов на Земле, эта звезда стала причиной приливов на Солнце. Но они, естественно, должны были сильно отличаться от тех незначительных приливов, которые маленькая Луна способна произвести в океане; гигантская приливная волна должна была пройти по поверхности Солнца, образуя огромную гору, которая становилась все больше и больше, по мере того как сила притяжения увеличивалась. И прежде чем вторая звезда стала удаляться, эта гигантская гора, разросшаяся до чудовищных размеров, разлетелась в клочья, подобно тому как дробится гребень морской волны. С тех пор вокруг своего родителя Солнца стали вращаться различной величины тела. Они суть большие и малые планеты. Земля принадлежит к числу средних»*.

Таким образом, астроном-математик вдруг неожиданно возродил старый миф о столкновении между богиней Солнца и ее похитителем, — миф, более привычный в устах непросвещенных детей Природы[3].

И в данном исследовании тема столкновения двух сверхчеловеческих персонажей затрагивалась не раз. Общество в своем жизненном процессе сталкивается с рядом проблем, и каждая из них есть вызов.

Иными словами, можно сказать, что функция «внешнего фактора» заключается в том, чтобы превратить «внутренний творческий импульс» в постоянный стимул, способствующий реализации потенциально возможных творческих вариаций. Если в качестве примера внешнего фактора взять климатические и географические условия, то мы обнаружим, что наше утверждение согласуется со следующими словами Хантингтона: «Относительно частые шторма и продолжительные ежегодные циклоны, очевидно, были характерны для тех мест, где цивилизации достигали высокого уровня развития как в прошлом, так и в настоящем»**. Тезису о связи цивилизаций «циклонным поясом» противоположно утверждение, согласно которому цикличность климатических явлений не благоприятствует развитию цивилизаций.

Однако, по-прежнему предполагая, что форма тела, будучи внеш-

* *Jeans, Sir James.* The Misterious Universe. Cambridge, 1930. P. 2—3.

** *Huntington Ellsworth.* Civilization and Climate. New Haven, 1924. P. 12.

ним фактором, воздействует на внутренний творческий фактор, на человеческую психику, попробуем наконец вывести «закон», который подтвердил бы то, что в генезисе цивилизаций принимает участие более чем одна раса. Если эмпирически верно, что метисы более восприимчивы к цивилизации, чем чистокровные породы, то можно приписать это достоинство стимулу, действующему на человеческую психику через смешение двух различных физических линий.

Прибегая вновь к языку мифа, можно сказать, что импульс или мотив, который заставляет совершенное состояние Инь перейти в стадию деятельности Ян, исходит от вмешательства дьявола в божественную Вселенную. Событие это лучше всего может быть описано в мифологических образах, потому что при переводе на язык логики начинают проявляться противоречия. Если следовать логике, то при совершенстве божественной Вселенной дьявол не может находиться за ее пределами; между тем, если дьявол существует, совершенство, которое он намерен нарушить, заведомо неполно вследствие самого факта существования дьявола. Это логическое противоречие, которое не может быть разрешено логическими средствами, интуитивно трансцендируется воображением поэта и пророка, прославляющих всемогущество Бога. При этом считается само собой разумеющимся, что работа Бога имеет два существенных ограничения.

Первое ограничение заключается в том, что в совершенстве того, что Он уже сотворил, Он не оставил места дальнейшей творческой деятельности.

Второе ограничение божественной силы сводится к тому, что, когда предоставляется возможность нового творения, Бог не может не принять ее. Когда дьявол бросает Богу вызов, Бог не может отклонить его. «Живи опасно» — идеал Заратустры у Ницше, для Бога — необходимость. Это ограничение иллюстрируется притчей о плевелах: «Пришедши же, рабы домовладыки сказали ему: господин! не доброе ли семя ты сеял на поле своем? откуда же на нем плевелы? Он же сказал им: враг человека сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдем, выберем их? Но он сказал: нет, чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы. Оставьте расти вместе и то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в связки, чтобы сжечь их; а пшеницу уберите в житницу мою» (Матф. 13, 27—30).

Если одна из Божьих тварей искушается дьяволом, у Бога открывается возможность создать новое творение. Вмешательство дьявола вызвало переход от Инь к Ян, от статического к динамическому, ибо Господь создал совершенство, но в силу собственного совершенства Он не смог передать ему Свое совершенство. И дьявол сделал это за Бога. Когда Инь перешло в Ян, дьявол не в силах уже удержать Бога

от нового акта творения переходом от Ян к Инь на более высоком уровне. Божественное равновесие нарушается из-за сатанинской вечной неуспокоенности. Возрождение равновесия по новому божественному плану полностью во власти Бога. В акте творения, который является единственным постоянным и значимым результатом общения Бога с дьяволом, «нет никакого демона», который бы осуществил «эту работу».

Таким образом, дьявол обречен на проигрыш не потому, что он сотворен Богом, а потому, что он просчитался. Он играл руками Божьими, испытывая злобную удовлетворенность от вмешательства Божественных рук. Зная, что Господь не отвергает или не сможет отвергнуть предложенного пари, дьявол не ведает, что Бог молча и терпеливо ждет, что предложение будет сделано. Получив возможность уничтожить одного из избранников Бога, дьявол в своем ликовании не замечает, что он тем самым дает Богу возможность совершить акт нового творения. И таким образом божественная цель достигается с помощью дьявола, но без его ведома.

Можно заметить, что развязка этого сюжета связана с особой ролью существа, избранного Богом, — оно лишь объект спора. Здесь мы снова сталкиваемся с ситуацией, полной логических противоречий. Иов и Фауст оказываются и избранниками Божьими, и жертвенными сосудами. Самим фактом подчиненности своей участи они уже исполнили предначертанную функцию. Действуя сам по себе, дьявол тем не менее исполняет божественную цель, а дьявольские планы предусматриваются Богом; ибо, несмотря на жертву существа, сам Творец сущ, хотя тварное принесено в жертву. Творение продолжается: «В начале Ты (Господи) основал землю, и небеса — дело Твоих рук. Они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, и изменятся. Но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся» (Пс. 101, 26—28).

И снова этот избранный сосуд, обреченный на разрушение, — предмет спора между дьяволом и Богом — является полем их сражения, ареной, где проходит поединок, сценой, где разыгрывается пьеса; вместе с тем он оказывается и участником драмы. Созданный Богом и отданный дьяволу, он предстает взору пророка воплощением как Создателя, так и Искусителя, тогда как в психологическом плане Бог и дьявол в равной степени редуцируются к конфликтующим психическим силам в его душе, — силам, у которых нет самостоятельного существования вне символического языка мифологии.

Известна концепция, согласно которой объект спора между Богом и дьяволом есть воплощение Бога[4]. Это центральная тема Нового завета. Переведена она и на язык современной западной физики. «Индивид и его части обоюдно друг друга поддерживают и являются границами друг друга; ничто не может быть взято в изоляции от целого, а все вместе представляет собой ту сложную взаимосвязь равновесия,

которая называется Жизнью. И получается так, что общий контроль над целым сохраняется и поддерживается частями и функции частей всегда направлены на сохранение целого»*.

Концепция, согласно которой предмет спора одновременно является и воплощением дьявола, менее распространена, но, возможно, не менее глубока. Это выражено во встрече Фауста с Духом Земли, который унижает Фауста своим заявлением, что он схож с духом — еще не явившимся Мефистофелем.

Остается признать эту роль «Дьявола Бога», совмещающую в себе часть и целое, тварное и воплощение, арену и состязающегося, подмостки и участника спектакля; ибо та часть пьесы, где проходит собственно спор между силами Ада и Рая, — лишь пролог, тогда как само содержание пьесы — земные страсти человека.

В каждом представлении этой драмы страдание является ключевой нотой в роли человеческого протагониста независимо от того, играется ли эта роль Иисусом из Назарета или Иовом, Фаустом и Гретхен, Адамом и Евой, Ипполитом и Федрой или Хёдом и Бальдром[5].

Объективно испытание состоит из череды ступеней, которые испытуемый должен последовательно преодолеть во имя божественной цели.

На первой ступени главный герой драмы реагирует на нападение со стороны искусителя переходом из состояния пассивности к активности — от Инь к Ян. Действие по своей природе может быть либо низменным, как в случае, когда Старый моряк, как это описано в поэме Кольриджа, стреляет в Альбатроса[6] или когда Локи руками слепого бога Хёда пускает в Бальдра стрелу из омелы; либо возвышенным, как, например, в случае с Иисусом, когда он, будучи искушаем в пустыне сразу после своего Крещения в Иордане, отвергает традиционную для верований иудаизма роль Мессии, призванного привести избранный народ к владычеству над всем миром с помощью меча (Матф. 3, 13—15; Марк. 1, 9—13; Лука. 3, 2—22, и 4, 1—13). Существенна здесь не нравственная сторона поступков и характеров, а динамические последствия содеянного. Поступок Старого моряка изменяет судьбу корабля и его команды; действие Иисуса меняет саму концепцию Мессии и, таким образом, придает ей новую силу. Соответствующее действие в испытании Иова — это проклятие дня его рождения — протест, в результате которого появляются все заслуги Иова и раскрывается справедливость Бога. В испытании Фауста этот пункт разработан и представлен более понятно.

До того как на сцену выходит Мефистофель, Фауст уже предпринимает усилия, чтобы разрушить свое состояние Инь — свою неудовлетворенность рамками познания. Он желает бежать из своей духовной

* *Smuts J.* Holism and Evolution. 2nd ed. London, 1927. P. 218—219.

тюрьмы через искусство магии, но отгоняется Духом Земли; он хочет совершить самоубийство, но его останавливает хор ангелов; он вновь переходит от действия к созерцанию; однако его ум алчет действия, и он перефразирует: «В начале было Слово» — на «В начале было Дело». Тут-то и появляется Мефистофель в обличье животного; но до тех пор, пока искуситель не предстает перед ним в человеческом облике, Фауст не совершает динамического действия — проклятия всей нравственной и материальной Вселенной. Но стоит прозвучать проклятию, и невидимый хор духов с радостью извещает о том, что старое творение покачнулось, а новое творение началось[7].

Таким образом, первый акт в испытании человека — переход из Инь к Ян через динамическое действие, совершаемое Божьей тварью вследствие искушения, — позволяет самому Богу восстановить свою творческую активность. Но за этот прорыв приходится платить; и платит не Бог — жестокий хозяин, жнущий там, где не Он сеял, и собирающий там, где не жал (Матф. 25, 24), но слуга Божий, сеятель-человек, который за все расплачивается сполна.

Вторая стадия в испытании человека — это кризис. Человек осознает, что его динамическое действие, высвободив творческую силу Творца и Вседержителя, направляет его самого на путь страдания и смерти. В отчаянии и ужасе он восстает против судьбы, которая через его же деяния привела его на жертвенный костер. Кризис преодолевается осознанием себя как инструмента Бога, средства для достижения Его цели. И эта активность через пассивность, победа через поражение приводят к другой космической перемене. Подобно тому как динамическое действие в первой фазе испытания вывело Вселенную из состояния Инь и привело в состояние Ян, так и акт отказа во второй фазе изменяет ритм Вселенной, повернув вектор от движения к покою, от бури к затишью, от диссонанса к гармонии, от Ян снова к Инь.

В скандинавской мифологии трагедия эта запечатлена в сцене, когда Один, накануне Рагнарёк, всеми силами старается вырвать секрет Судьбы, но не для того, чтобы спастись самому, а для того, чтобы сохранить Вселенную богов и людей, которая представляется ему всеобщим отцом[8].

Иисус, которому во время последнего пути из Галилеи в Иерусалим открылась Его участь, — хозяин ситуации, а ученики Его, когда Он сообщает им об этом, озадачены и смущены. Агония начинается у Него еще накануне страстей, в Гефсиманском саду, и Он разрешает ее в молитве: «Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ея, да будет воля Твоя» (Матф. 26, 42). Однако агония продолжается на Кресте, исторгая крик отчаяния: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты меня оставил» (Матф. 27, 46; Марк. 15, 34) — и завершается наконец словами смирения: «Отче! В руки Твои отдаю дух Мой» (Лука. 23, 46) и «совершилось» (Иоанн. 19, 30).

Иов в конце разговора с друзьями, когда Елиуй показал, как Бог справедлив в делах своих и как Его следует бояться, ибо великие слова Его неисповедимы, также унижает себя перед Богом. И когда сам Господь, обращаясь к Иову из бури, вызвал страдальца продолжить с Ним спор, Иов вновь подтвердил свое ничтожество перед Ним. «И отвечал Иов Господу и сказал: Вот, я ничтожен; что буду я отвечать Тебе? Руку мою полагаю на уста мои! Однажды я говорил — теперь отвечать не буду. (...) Знаю, что Ты все можешь, и что намерение Твое не может быть остановлено. Кто сей, помрачающий Провидение, ничего не разумея? — Так, я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал. (...) Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов. 39, 33—35; 42, 2—6).

В этой сирийской поэме психологические мотивировки грубоваты. Смирение приходит не через духовную интуицию, а через физическое явление взору неотвратимой божественной силы. В драматической версии Гёте агония и смирение наступают как кризис и кульминация — Гретхен проходит через это в последней сцене первой части, а Фауст в свою очередь в кульминационной точке второй части.

На третьей стадии поворот космического ритма от Ян к Инь, начатый во второй стадии, достигает своего полного завершения. Этот новый акт творения возвращает страдающего в состояние покоя, гармонии и блаженства, но уже на более высоком уровне. В Книге Иова все представлено весьма упрощенно: Господь убеждает Иова, что никому из людей Он неисповедим в своих деяниях, — и восстановление выглядит до наивности материально: Господь благословил конец Иова более, чем его начало, дав ему более красивых дочерей, чем те, которых он потерял, и вдвое больше овец, верблюдов, быков и ослов (Иов. 42, 12—17). В Новом завете агония, смирение и страсть Иисуса дарują искупление человеку, после чего следуют воскресение и вознесение Искупителя. В скандинавской мифологии Один возвращается к жизни и, обнаружив, что стал еще более зорким, чем прежде, вырывает у себя глаз и бросает его как цену за мудрость[9]. В «Фаусте» Гёте, в последней сцене второй части, Дева Мария[10] с вереницей кающихся грешниц дарует паломникам, поднявшимся через тернии на вершину горы, узреть Бога. И это противоположность первой части — Пролога на Небесах. Сцены эти соответствуют двум состояниям: блаженству после искупления и невинности до падения. Космический ритм совершил полный круг: от Инь через Ян и снова к Инь. Но новое состояние Инь отличается от предыдущего так, как весна отличается от осени.

Вызовы и ответы в генезисе цивилизаций. Вернемся к истокам двадцати одной цивилизации, обращая внимание на вызовы, которые

делала среда, и на ответы на них. Мы не будем постулировать никакого единства и не будем пытаться обнаружить какой бы то ни было всеобщий закон, а займемся лишь исследованием действия феномена Вызова-и-Ответа применительно к частным случаям.

Генезис египетской цивилизации. Начнем в принятом нами порядке, рассмотрев вызовы сначала природной, а затем человеческой среды. Первые вызовы, которые можно зафиксировать в человеческой истории, были сделаны дельтами рек — Нила, Иордана, Тигра и Евфрата, Инда с его некогда существовавшим параллельным руслом. Реки эти пересекают маловодные степи, такие, как засушливая Афразийская степь. В нильской долине ответом стал генезис египетской цивилизации, в долине Тигра и Евфрата — шумерской, в долине Инда и его бывшего притока[11] — так называемой индской культуры (если предположить, что последняя не является ответвлением шумерской цивилизации, а имеет самостоятельные и независимые корни). По окончании ледникового периода афразийская территория стала испытывать сильные климатические изменения, что привело к иссушению земель. И в это время там, где прежде были примитивные общества, возникли две или более цивилизации[12]. Исследования археологов дают возможность рассматривать процесс иссушения как вызов, ответом на который стало возникновение цивилизаций.

Общины охотников и собирателей Афразийских саванн, не изменив в ответ на вызов ни своего местопребывания, ни своего образа жизни, поплатились за это полным вымиранием. Но те, которые изменили свой образ жизни, превратившись из охотников в пастухов, искусно ведущих свои стада по сезонному маршруту миграции, стали кочевниками Афразийской степи. Те же общины, что не переменили своего образа жизни, следуя за циклонным поясом, движущимся на север, оказались помимо своей воли перед другим вызовом — вызовом северного холода — и сумели дать ответ; между тем общины, ушедшие от засухи на юг в пояс муссонов, попали под усыпляющее влияние тропического климата. Наконец, были общины, которые ответили на вызов засухи изменением родины и образа жизни, и эта редкая двойная реакция означала динамический акт, который из исчезающих примитивных обществ Афразийской степи породил древнеегипетскую и шумерскую цивилизации.

Перемена образа жизни стимулировала творческий акт превращения собирателей в земледельцев. Перемена родины была не столь значительной территориально, но огромной с точки зрения изменения самого характера окружения — они оставили старые пастбища и шагнули в болота новой родины. Когда пастбища нильской долины стали Ливийской пустыней, а пастбища долин Тигра и Евфрата, — пустынями Руб-аль-Хали и Дешти-Лут, героические первопроходцы, вдохнов-

ляемые храбростью или отчаянием, двинулись в эти гиблые места и своим динамическим актом превратили их в благодатные земли Египта и Сеннаара[13]. Возможно, их соседи, описанные выше, наблюдали за смелым предприятием со слабой надеждой на успех, ибо в прежнюю эпоху, когда земли эти еще не превратились в негостеприимную Афразийскую степь, они были для них земным раем*, а нильские и месопотамские болота — неприступной и непроходимой глушью. Но как оказалось, успех превзошел самые оптимистические надежды первопроходцев. Строптивость Природы была покорена трудом Человека; болота были дренажированы, ограждены дамбами и превращены в поля. Появились египетская и шумерская цивилизации.

Генезис шумерской цивилизации. Генезис шумерской и египетской цивилизаций является результатом однотипных ответов на вызов природной среды. Афразийская засуха заставила отцов шумерской цивилизации переселиться в устья рек Тигра и Евфрата и преобразовать болотистые низины в плодородную землю Сеннаара. Материальная культура этих двух цивилизаций однотипна. Духовные же характеристики — религия, искусство и даже общественная жизнь — обнаруживают меньше сходства.

Испытание, через которое прошли отцы шумерской цивилизации, сохранила шумерская легенда. Убиение дракона Тиамат богом Мардуком и сотворение мира из его останков — аллегорическое переосмысление покорения первозданной пустыни и сотворения земли Сеннаара[14]. Рассказ о Потопе символизирует бунт Природы, восставшей против вмешательства человека. Перед западными археологами встала задача обнаружить и расшифровать материальные свидетельства, подкрепляющие эту легенду[15].

Бассейн Тигра и Евфрата, как и бассейн Нила, представляет собой музей неодушевленной природы пустыни, превращенной человеком в землю Сеннаара. Шумерский музей расположен в новой дельте, образовавшейся в результате слияния рек уже после исчезновения не только шумерской цивилизации, но и ее вавилонского преемника. Болота, образовавшиеся на территории Нижнего Ирака между Амарой на Тигре, Эн-Насирией на Евфрате и Басрой на Шатт-эль-Арабе, остаются не тронутыми с момента возникновения до настоящего времени, ибо на исторической сцене так и не появилось ни одного общества, которое хотело бы и было в состоянии их освоить. Болотные люди**, часто

* Слово «рай» (paradise) следует понимать в буквальном смысле греческого слова παράδεισος, которое является транслитерацией персидского слова, обозначающего саванну — территорию, специально предназначенную для охоты и окруженную границей, земли эти принадлежали правящему меньшинству и искусственно сохранялись в девственном состоянии; в древности же это были угодья для примитивной охоты.

** Британские солдаты в Первую мировую войну называли их «перепончатые ноги».

посещающие эти места, пассивно приспособились к ним, однако они никогда не обладали достаточной потенцией, чтобы повторить подвиг отцов шумерской цивилизации, живших в непосредственном соседстве с ними какие-нибудь пять или шесть тысяч лет назад. Они даже не пытались преобразовать болота в сеть каналов и полей. Памятники шумерской цивилизации хранят молчаливое, но точное свидетельство о тех динамических актах, которые, если обратиться к шумерской мифологии, были совершены богом Мардуком, убившим Тиамат, и героем Ут-Напиштимом[16], построившим ковчег в ожидании Потопа и спасшимся в нем во время великого наводнения.

Генезис китайской цивилизации. Рассмотрим далее генезис цивилизации Китая в нижней долине Желтой реки. Зарождение цивилизации здесь было ответом на вызов, возможно, более суровый, чем вызов Междуречья или Нила. В пустыне, ставшей колыбелью китайской цивилизации, испытание заболачиванием и наводнениями было дополнено испытанием холодом, ибо сезонные климатические изменения в том районе весьма существенны — от сильной жары летом до резких холодов зимой. Отцы китайской цивилизации в расовом отношении, похоже, не отличались заметно от народов, живших на больших пространствах к югу и юго-западу от Желтой реки до Брахмапутры и от Тибетского плато до Китайского моря. Если некоторые представители этой широко распространенной расы, пребывая на весьма низком культурном уровне, создали цивилизацию, это можно объяснить лишь тем, что они способны были более творчески откликнуться на вызов, тогда как остальные, возможно, просто не заметили его.

Чтобы наглядно удостовериться, каков был Китай до того, как на землях его зародилась цивилизация, преобразовав его, следует совершить путешествие на север от бассейна Желтой реки до Амура и посмотреть на болота в окрестностях озера Ханка, там, где начинаются воды Уссури. Эта болотистая местность, кое-где поросшая лесом, и сегодня остается весьма близкой к своему первозданному состоянию.

Генезисы майянской и андской цивилизаций. Возникновение майянской цивилизации было ответом на вызов, брошенный тропическим лесом. «Майянская культура стала возможной через земледельческое освоение плодородных низин, где своеволию природы было противопоставлено организованное усилие человека. На горных склонах обработка земли дается сравнительно легко, особенно при наличии воды и умеренной растительности. В низинах же, поросших густым лесом,

---

* *Spinden H.J.* Ancient Civilization of Mexico and Central America. N.Y., 1917. P. 65.

требуются большие затраты энергии. Но если природа покорена, она воздаст сторицей»*.

Вызов тропического леса, обусловивший майянскую цивилизацию, не оказал в то же время ни малейшего влияния на страны перешейка и экватора. Цивилизация, возникшая в Южной Америке, была ответом не на вызов лесов амазонского бассейна, а на два совершенно различных вызова. Один исходил с Андского нагорья, другой — с побережья Тихого океана.

«Ни в одной другой части мира силы природы не играли столь значительной роли в истории человечества... На территории Анд человек всегда был если не рабом, то, во всяком случае, учеником этой властной хозяйки, Матери-природы; и его история состояла из вечной борьбы, идущей с переменным успехом»*.

На территории нагорья отцы андской цивилизации столкнулись с вызовом сурового климата и скудости почв; на побережье — с вызовом жары, засухи и безводья. Создатели цивилизации на побережье взлелеяли свои оазисы в пустыне, покорив воды западных склонов нагорья и освоив ирригацию. Строители цивилизации нагорья преобразовали горные склоны в поля, освоив террасное земледелие.

Генезис минойской цивилизации. Мы объяснили, исходя из теории ответов и вызовов, генезисы пяти цивилизаций из шести, известных нам как родственно независимые. Шестая, названная нами минойской, была ответом на вызов, не встречавшийся еще ранее, — вызов моря.

Даже географическая карта свидетельствует, что район, где возникла минойская цивилизация, пережил в сравнительно недавнюю, если считать по шкале геологического времени, эпоху физическую катастрофу, которая коснулась и окрестных районов. Эгейское море находится в зоне бурного геологического формообразования. Земная поверхность здесь покрыта складками, будто ворочался под землей спящий гигант, сминая земную кору, как легкое одеяло. Начинаясь на «крыше мира» — Памире, складки идут на запад, то сходясь, то расходясь, то выпрямляясь, то изгибаясь, пока не достигают хребта в Атлантическом океане.

Эта длинная цепь горных гряд резко контрастирует с равнинными районами Европы и Африки. На севере Великая Евразийская равнина простирается от киргизских степей до Нидерландов с едва ощутимым возвышением на Урале; на юге Афразийская равнина идет параллельно горной гряде, словно широкий тротуар, выложенный гигантскими плитами.

Представим себе, что какое-то примитивное общество поселилось среди горных гряд к востоку от этой полосы — в Иране; а также представим себе, что народ этот, уже вполне приспособившись к данным

* *Means P.A.* Ancient Civilization of the Andes. London, 1931. P. 415.

условиям, вдруг вынужден был переселиться. В каком направлении они пойдут? Резонно предположить, что они выбрали бы наиболее легкий и знакомый путь, и он повел бы их, конечно, не в низины, так как должна была сказаться привычка жить в горах. Однако если бы они двинулись на восток, то скоро путь бы им преградил Памир. Рассуждая методом исключения, мы должны предположить, что они пойдут на запад — из Ирана в Армению, из Армении в Анатолию. Поначалу все казалось бы им на этом пути привычным и естественным, ничто не бросило бы им вызова. Однако если бы они, преодолев Малую Азию, достигли Юго-Восточной Европы, то здесь, в бассейне Эгейского моря, они оказались бы в совершенно других условиях. В Эгее, на стыке двух континентов, процесс образования горной складки сменился некогда процессом сглаживания. Точную взаимосвязь между этими двумя геологическими феноменами западные ученые пока не установили, но предполагается, что она носит причинно-следственный характер. Сглаживание неизбежно начинается тогда, когда гряда в результате поднятия достигает какой-то определенной точки. Очевидно, в образовании складки начинают тогда действовать силы, разрушающие ее, и она в конце концов разламывается. Так начинается процесс выравнивания. Первое впечатление, которое производят края разлома, — это то, что когда-то они были соединены между собой. Такие же горные складки пересекают поверхность Земли от Памира до восточного побережья Эгейского моря и от западного побережья Эгейского моря до Атлантического океана. Каждый хребет, резко обрываясь на одном берегу, тождествен другому хребту, столь же резко обрывающемуся на противоположном берегу. Ясно проступает определенная модель, но сама эта ясность может оказаться иллюзией. Мы видим связь азиатского горного хребта с европейским прежде всего потому, что разрыв неабсолютен: недостающее звено представлено горными пиками, которые цепью островов намечают путь от континента к континенту. Взгляд легко наметит путь от азиатского Тавра к европейскому Тенарону через островную цепь Родоса, Карпатоса, Крита и Китиры; от Микале до Пинда — через Самос и Эвбею; от Тмола до Пелиона и Оссы с Олимпом — через Хиос и Скирос; от Иды до Афона — через Тенедос и Лемнос[17].

Эти цепи островов с судоходным движением между ними и континентальным побережьем на первый взгляд убедительно доказывают теорию сглаживания; а древние обитатели Эгеи описывали сей геологический феномен как дело рук Посейдона, потрясшего своим трезубцем Землю и раздвинувшего горы, чтобы дать путь воде. Посейдон трудился, не зная отдыха, пока не прорубил последний хребет и не пустил соленые воды Средиземного моря в Евразийскую степь. Устроив землетрясение, Посейдон отделил Европу от Азии и преобразовал этот район континента в Эгейский архипелаг.

Кем и когда был принят вызов Посейдона? Когда наше гипотети-

ческое примитивное общество, приспособленное к жизни в горах и вынужденное мигрировать на запад, достигло наконец Эгейского моря, оно обнаружило весьма негостеприимный и недоступный архипелаг. Можно предположить, что они продолжили двигаться по побережью, пока не добрались до Босфора и Дарданелл, где новая земля, представ во всей своей красе, очаровала их воображение. А возможно, их переход из горной Азии в горную Европу был совершен до образования Эгейского моря, и поначалу они поселились на альпийских озерах. Если это действительно так, то горные жители уклонились от вызова Посейдона и ответа на него, что подтверждается выводами этнологов и археологов, которые считают, что вызов, брошенный в Эгейском море, был сначала принят не жителями непосредственно прилегающих земель, а пришельцами, которые в поисках мест обитания пересекли открытые воды восточной части Средиземного моря.

Самый древний след материальной культуры человеческого общества на архипелаге обнаружен археологами в неолитическом слое на месте города Кносса на Крите.

Откуда пришли эти древнейшие жители Крита? На этот вопрос проливает некоторый свет этнология, ибо представляется установленным, что в бассейне Эгейского моря жили люди разных антропологических типов. Самыми ранними обитателями горного района были так называемые «короткоголовые»; самыми ранними обитателями Афразийской степи были «длинноголовые». Анализ антропологических свидетельств, обнаруженных на Крите, показывает, что остров первоначально занимался «длинноголовыми», а «короткоголовые» появляются позже, и поначалу они в явном меньшинстве и лишь затем начинают преобладать*. Если допустить, что этнологически первые жители Крита восходят к жителям Афразийской степи, то можно установить некоторую общую причину возникновения египетской, шумерской и минойской цивилизаций, предположив, что в период засухи, ответом на которую стало зарождение шумерской и египетской цивилизаций, некоторые из общин афразийцев двинулись в сторону Средиземного моря и основали затем цивилизацию на Крите[18].

Если этот анализ правилен, то он дает новое подтверждение тому, что схема Вызова-и-Ответа наиболее пригодна при исследовании генезиса цивилизаций. Если бы детерминирующим фактором в освоении

* Свидетельство относительно строения черепа кажется двусмысленным, поскольку «долихокефалия» — это признак, который средиземноморская разновидность белой расы разделяет с нордической разновидностью. Специфические отличия двух разновидностей представлены пигментацией, а не формой черепа. Таким образом, с аналитической точки зрения всякий «долихокефальный» череп можно атрибутировать — при отсутствии сведений относительно пигментации — как средиземноморскому, так и нордическому типу. Однако географические и исторические уточнения позволяют сделать вывод, что «долихокефальные» аборигены Крита были не мигрантами из Афразийской степи, а нордическими мигрантами из Евразийской степи.

архипелага был фактор удаленности, то «короткоголовые» горные жители Азии, бесспорно, стали бы первыми жителями Крита. С территориальной точки зрения у них было бы заметное преимущество перед «длинноголовыми» жителями Афразийской степи, которых отделили от Эгейского архипелага труднопреодолимые просторы Средиземного моря. Однако определяющим фактором, очевидно, было не расстояние, а Вызов-и-Ответ. Народам афразийских пастбищ пришлось ответить на вызов засухи, тогда как народы азиатских горных районов все еще могли уклониться от вызова. Выбирая пути привычные и удобные, они мигрировали через Дарданеллы и Босфор в прилегающие горные районы Европы. Поэтому именно далекие афразийцы, а не соседние азиаты первыми рискнули преодолеть неведомый морской простор и как бы в награду стали отцами минойской цивилизации. И только позже «короткоголовые» из прилегающих горных районов получили решающую роль на архипелаге. На Крит, который был освоен первым среди островов архипелага, «короткоголовые» пришли после «длинноголовых». Однако Киклады, которые осваивались значительно позже Крита, похоже, приняли одновременно и «длинноголовых», и «короткоголовых», что подтверждается и археологическими находками, свидетельствующими, что для Киклад характерны смешанные мотивы — как ливийские, так и анатолийские[19]. В общем и целом остается впечатление, что первый ответ на вызов Посейдона принадлежал афразийским «длинноголовым», а жители материка стали впоследствии продолжателями дела критских пионеров.

Область Вызова-и-Ответа

«Полные паруса», или «Слишком хорошая земля»*. Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояние.

Отсутствие вызовов означает отсутствие стимулов к росту и развитию. Традиционное мнение, согласно которому благоприятные климатические и географические условия, безусловно, способствуют общественному развитию, оказывается неверным. Наоборот, исторические примеры показывают, что слишком хорошие условия, как правило, поощряют возврат к природе, прекращение всякого роста.

Египет традиционно рассматривается как регион с благодатными природно-климатическими условиями. Однако на поверку оказывается, что первоначально это был трудный для земледелия район, который расцвел благодаря специальной ирригационной системе. В Цент-

* *χαλεπ'αι'α καλ'α* — полные паруса (*греч.*)[20].

ральной Америке, на Цейлоне, на севере Аравийской пустыни, на острове Пасхи, в Новой Англии[21] и Римской Кампании[22] можно заметить следы жизни, когда-то обустроенной и цивилизованной, а потом заглохшей, забытой. Это говорит о том, что цивилизация существует благодаря постоянным усилиям человека. Достаточно лишить город энергоснабжения, как цивилизованная жизнь в нем сразу же окажется поставленной под сомнение. Достаточно было полинезийским купцам прекратить свои опасные вояжи на остров Пасхи, как великие достижения его древней культуры превратились в загадку уже через несколько поколений[23]. Италийская Капуя оказалась «коварной», потому что солдаты, пристрастившись к «радостям земным», полностью деморализовались и позабыли о своем воинском долге[24]. Одиссей не поддался искушениям гарпий, суливших «радости земные» взамен родины, путь к которой был труден, но желанен[25]. Моисей вывел соплеменников из Египта, где они «сидели у котлов с мясом» и «ели хлеб досыта», и не случайно они сетовали, что их хотят «уморить голодом» (Исх. 6, 3). И наоборот, предоставленные самим себе народы, обитавшие в жарких центральноафриканских джунглях, оказались лишенными естественного стимула и в течение тысячелетий оставались в застывшем состоянии на примитивном уровне[26].

Стимулы роста можно разделить на два основных вида: стимулы природной среды и стимулы человеческого окружения. Среди стимулов природной среды можно выделить стимул «бесплодной земли» и стимул «новой земли».

Стимулов «бесплодной земли» обнаруживается в истории немало. Суровые естественные условия нередко служат мощным стимулом для возникновения и роста цивилизации. Например, если сравнить долины Янцзы и Хуанхэ, то первая значительно более приспособлена для циклического сезонного земледелия, чем вторая. Казалось бы, древняя китайская цивилизация должна была возникнуть именно в долине Янцзы. Но она возникла в долине Хуанхэ. Если сравнить два района в Южной Америке, то можно встретить аналогичную ситуацию. Андская цивилизация возникла не в Вальпараисо, районе, который из-за обилия дождей испанские конкистадоры называли земным раем, а в Северо-Перуанской области, где постоянна нехватка воды и земледелие невозможно без сложной ирригационной системы.

Возвращение природы. Существуют ли центры возникновения цивилизаций, природные условия которых существенно отличаются от Египта и Сеннаара? Да, ибо победа Человека над Природой в Египте и Сеннаре является столь же замечательным, сколь и исключительным по своей исторической редкости событием. В разных местах в разное время непокорная Природа, которую некогда потеснил человеческий

героизм, вновь набирая силы, освобождалась, чему способствовало то, что пришедшие на смену первопроходцам поколения не смогли удержать в своих руках наследие отцов. Примеров тому история дает множество. И примеры эти зачастую весьма поразительны. Там, где Природа вновь утвердила свою некогда попранную Человеком власть, можно найти неоспоримые свидетельства, что усилия Человека, воздвигшего в борьбе с Природой Цивилизацию, были поистине феноменальны. Приведем несколько исторических случаев возврата к Природе или противоборства Природы и Цивилизации.

Центральная Америка. Примечательный пример — современное состояние родины майянской цивилизации. В отличие от дамб и дренажей Египта и Сеннаара, которые Человек до сих пор поддерживает в рабочем состоянии, материальные плоды неустанных трудов древних майя практически пропали. Единственными уцелевшими памятниками былой цивилизации являются руины некогда грандиозных, великолепно украшенных общественных зданий. Они оказались теперь вдали от мест обитания Человека и прячутся в глубинах тропического леса. Лес проглотил их в самом буквальном смысле, словно удав. Контраст между нынешним состоянием страны и древним уровнем цивилизации майя столь велик, что почти не поддается человеческому воображению. Шедевры архитектуры майя — эти свидетельства человеческих возможностей, перед которыми когда-то расступился лес, — были и свидетельством победы Человека над Природой. Триумф Человека казался вечным и неколебимым. И даже с вершин высочайших своих храмов, дворцов и пирамид Человек был не в состоянии разглядеть подкрадывающегося врага. Горизонт казался ему чистым. Тем горше было чувство бессилия и незащищенности перед лицом наступающей Природы. Человек не смог предотвратить возвращение леса, который хладнокровно поглотил возделанные поля, площади и дома, а потом добрался до дворцов и храмов. Но все же нынешнее состояние Копана, Тикаля или Паленке[27] не самый яркий и даже не самый очевидный урок. Вырвав в результате упорнейшей борьбы победу у Человека, тропическая Природа самой этой борьбой свидетельствует о мужестве и силе людей, которые рискнули когда-то вступить с ней в противоборство и даже одержать пусть временную, но победу.

Цейлон. С такой же упрямой убедительностью развалины древнего Ангкора напоминают о доблести людей, строивших цивилизацию на земле, отвоеванной у тропического леса Камбоджи; и столь же напряженная борьба засвидетельствована в долинах Цейлона заросшими резервуарами для воды, которые когда-то были построены сингальскими неофитами индской религии хинаяны[28]. Приметы сегодняшнего цейлонского быта могут только подчеркнуть, сколь напряжен и упорен

был труд первых покорителей Природы. Одна из таких печальных примет — это упадок ирригаций и — как следствие — деградация земель, что в свою очередь неизбежно вызывало отток населения из этих еще не так давно плодородных долин, взлелеявших цивилизацию, не сумевшую сохранить себя. Здесь не возделывались ранее ни кофе, ни чай, ни каучук. Это достижения самого недавнего времени, когда Цейлон подчинился экономической экспансии Запада.

Северо-Аравийская пустыня. Очень яркой, исключительно выразительной иллюстрацией нашей темы является современное состояние Петры[29] и Пальмиры[30], вдохновивших целую плеяду современных западных авторов трактатов по философии истории, начиная с «Руин» Вольнея и «Караванных городов» Ростовцева[31]. Сегодня эти былые очаги сирийской цивилизации находятся не в лучшем состоянии, чем очаги цивилизации майя, и, возможно, поэтому так притягивают ученых, приводя их в удивление и изумление.

Здесь мы также видим развалины огромных и роскошных общественных строений. На многие мили окрест простирается Афразийская пустыня, то песчаная, то каменистая, которая не менее страшна для человека, чем непроходимые тропические джунгли. Пустыня поглотила Петру и Пальмиру, подобно тому как лес поглотил Тикаль и Копан.

Древние руины свидетельствуют о том, что города были столь же богатыми и оживленными, как и города майя. Археологические данные находят подтверждение в письменных источниках. Экономические основы процветания и населенности Петры и Пальмиры не были случайными. Нам известно, что первопроходцы сирийской цивилизации, которые воздвигли города в пустыне, были мастерами магии, приписываемой сирийской мифологией Моисею.

Маги эти знали, как извлечь влагу из камня и как не заблудиться в пустыне[32]. Петра и Пальмира утопали в садах, подобно нынешнему Дамаску, и напоминали картины рая в изображении пророка Мухаммеда. Однако благосостояние Петры и Пальмиры основывалось отнюдь не на дарах собственного небольшого оазиса. Богатство им приносила не местная торговля плодами своего труда, а оживленные караванные пути, поддерживавшие связи не только между оазисами, но и между континентами. Набатеи из Петры достигали портов Йемена. Они составляли конкуренцию греческим мореплавателям в торговле между Римской империей и Индией, которая велась через Александрию. Пальмирцы, освоив торговлю с Ираком, попутно монополизировали торговлю между Римской империей и районами, лежавшими к востоку от нее и бывшими под властью сначала Аршакидов, а затем Сасанидов. Контроль торговых путей принес и политическую власть. Набатейское царство, расширившись от Синая до Дамаска и от Таймы до Беершебы, стало одним

из главных государств-клиентов Рима в период, предшествовавший Траяну. Что касается Пальмиры, то ее экономическая и политическая власть также была распространена весьма широко.

Таковы были достижения сирийской цивилизации как результат вызова пустыни. Однако с того момента, когда включился фактор воздействия человеческого окружения (давление Римской империи), сирийское общество ослабило свою власть над Природой и в конце концов позволило пустыне захватить Петру и Пальмиру. Никто и никогда не пытался больше возвратить к жизни эти мертвые города. Уклонился от этой задачи и Запад, хотя современное западное общество располагает такими техническими средствами освоения пустыни, о которых набатеи и арамеи не могли и мечтать. Таким образом, руины строений, погибшие оазисы и покинутые караванные пути Петры и Пальмиры безошибочно свидетельствуют о том, что природная среда, в которой зародилась сирийская цивилизация, была необычайно суровой и сулила много испытаний Человеку, рискнувшему освоить ее.

Остров Пасхи. Аналогичное заключение можно вывести относительно первоистоков полинезийской цивилизации, опираясь на свидетельства острова Пасхи. К моменту своего открытия современными западными исследователями остров Пасхи был населен весьма примитивными племенами полинезийского типа. Но был там еще один народ — «народ из камня» — огромное количество статуй, весьма совершенных по исполнению. Обитатели острова не владели ни искусством ваяния статуй, ни наукой мореплавания. До своего открытия моряками Запада остров Пасхи был практически изолирован от соседей и не имел с ними контактов. Однако наличие«каменных людей» свидетельствует, по-видимому, о погибшей цивилизации.

Возможно, образы тех людей были высечены в камне навигаторами из Полинезии, которые на хрупких каноэ, без карты, без компаса, без хронометра проложили путь через Тихий океан к острову Пасхи. И такое путешествие едва ли было единичным, удачной игрой случая, иначе трудно объяснить появление статуй на острове и утрату нынешними островитянами былого мастерства. Искусство ваяния, скорее всего, было принесено на остров Пасхи первопроходцами-мореплавателями. Постепенная культурная деградация колонистов, должно быть, обусловливалась потерей регулярного контакта с полинезийским обществом. С другой стороны, статуи столь многочисленны, что, по всей видимости, они создавались усилиями нескольких поколений. Следовательно, довольно длительное время переселенцы поддерживали связи с прародиной. В конце концов по какой-то до сих пор не установленной причине море неожиданно и почти полностью поглотило остров Пасхи[33], как пустыня поглотила Пальмиру, а лес — Копан. Однако и

здесь возвращение Природой своей власти содержит косвенное свидетельство былой доблести Человека, некогда победившего ее.

Истина, таящаяся в пересечении Прошлого и Настоящего на острове Пасхи, разумеется, находится в прямом противоречии с распространенным на Западе мнением, что острова южных морей — земной рай, а их обитатели — дети Природы, столь же беспечные, как Адам и Ева перед грехопадением. Возможно, это мнение возникает из ошибочного предположения, что полинезийское общество единообразно. Природная среда, в которой сформировалось полинезийское общество, весьма разнообразна. Кроме того, море бросает смертельный вызов любому, кто посмеет пересечь его без достаточной технической вооруженности. На своих примитивных суденышках, установив регулярные рейсы между островами Тихого океана, полинезийцы дали достаточный ответ на суровый вызов моря.

Возможно, фактором, повлиявшим на судьбу полинезийской цивилизации, был и резкий контраст между тяготами морского пути и благоприятными естественно-климатическими условиями на самом острове. Труды и опасности мореплавания по Тихому океану были столь велики, а радость отдохновения на островах — столь благостна, что дети не последовали примеру своих отцов и дедов и быстро вернулись к жизни, полной покоя и тишины уединения. Такой представляется история упадка полинезийской цивилизации на острове Пасхи. История полинезийской цивилизации на острове Пасхи может служить ключом к пониманию полинезийской цивилизации в целом. Распространенное западное мнение о полинезийском обществе ошибочно, а объяснение его возникновения представляется слишком упрощенным. Западные наблюдатели предпочитали смотреть на землю и не хотели замечать моря. Возможно, они обратили бы на море больше внимания, если бы им, подобно полинезийским мореплавателям, пришлось пересекать океан на легких и хрупких каноэ, а не в качестве пассажиров современных западных океанских лайнеров.

Мы рассмотрели целый ряд мест — в Американских и Азиатских тропиках, в Афразийской степи, на Тихоокеанском архипелаге, в Америке, в Средиземноморье, — где Природа взяла реванш после кратковременного триумфа Человека, — триумфа, добытого в результате ожесточенной борьбы, ибо, даже когда усилия пионеров приносили зримые и обильные плоды, покоренная земля требовала непрестанных усилий для удержания и сохранения отвоеванного. Поля Египта и сады Дамаска, которые на первый взгляд, кажется, щедро одаривают каждого, кто пожелает воспользоваться ими, в действительности приносят плоды лишь благодаря постоянному и упорному труду. Так каков же должен был быть труд, позволивший отцам египетской и сирийской цивилизации преобразовать земли Египта и Дамаска из болота и пустыни в цветущий край?

Приведенных примеров, кажется, достаточно, чтобы стало очевидным, что условия, при которых зарождались цивилизации, были отнюдь не легкими. Напротив, в местах зарождения цивилизаций Природа подготовила Человеку череду тяжелейших испытаний.

Стимул суровых стран

Мы достаточно определенно установили истину, согласно которой благоприятные условия враждебны цивилизации, и показали, что, чем благоприятнее окружение, тем слабее стимул для зарождения цивилизации. Попробуем продвинуться дальше в нашем исследовании, идя от противного. Допустим, что стимул, побуждающий к строительству цивилизации, возрастает по мере того, как условия проживания становятся все более трудными. Проверим это утверждение хорошо испытанным методом. Сначала рассмотрим аргументы «за», а затем — «против» и попытаемся сделать соответствующий вывод. Исторический материал, подтверждающий наличие выявленной нами зависимости, столь обилен, что даже могут возникнуть трудности с его отбором. Для удобства разделим интересующие нас исторические примеры на две группы. К первой группе отнесем те случаи, когда цивилизация зарождалась под воздействием природной среды, ко второй — те цивилизации, где большее влияние оказывало человеческое окружение. Рассмотрим сначала первую группу.

Эгейские берега и их континентальные внутренние земли. Эгейская земля, давшая миру минойскую и эллинскую цивилизации, необычайно трудна для изучения, если рассматривать ее в широком географическом контексте. Я убедился в этом на собственном опыте. Свое первое путешествие в Эгею я совершил морем, и, возможно, поэтому особенно яркими показались впечатления и контрасты.

Контраст между Грецией и Англией, обусловленный естественно-географическими причинами, был столь разителен, что для осмысления его не хватало воображения. Второй раз я прибыл в Эгею также морем, но на этот раз, остановившись в Афинах, я предпринял оттуда еще три путешествия. Сначала я поехал в Смирну, а оттуда — в глубь Анатолии; затем посетил Константинополь и вновь анатолийские края; а перед возвращением домой я побывал в Салониках, откуда совершил поездку в глубь Македонии. В Англию я возвращался поездом, следуя без пересадок из Константинополя в Кале. Во время этого путешествия я не раз ловил себя на мысли, что, покидая пределы эгейского края, я из страны неприютной, каменистой и голой попадаю в пределы совершенно иные — зеленые, богатые и приветливые. Воздействие этих контрастов на воображение было очень сильным. В таком невыгодном для

себя сравнении эгейская земля вырисовывалась как район, необычайно трудный для освоения. И только тогда понял я истинное значение слов, вложенных Геродотом в уста спартанскому изгнаннику Демарату в разговоре с великим царем Ксерксом[34]: «Бедность в Элладе существовала с незапамятных времен, тогда как доблесть приобретена врожденной мудростью и суровыми законами. И этой-то доблестью Эллада спасается от бедности и тирании».

Аттика и Беотия. Аналогичные контрасты природной среды характерны и для территории самой Эгеи. Например, если ехать поездом из Афин через Салоники в центр Европы, сначала взору предстает знакомая сцена. Поезд часами огибает восточные отроги Парнаса с его известковыми утесами, поросшими высокими соснами. И вдруг неожиданно открывается панорама тщательно возделанной плодородной долины. Первое впечатление такое, что поезд уже на австро-германской границе, где-то между Инсбруком и Мюнхеном. Северные склоны Парнаса и Киферона вполне можно принять за самую северную цепь Тирольских Альп. Разумеется, этот ландшафт — «диковинка». Путешественник не увидит больше ничего подобного, пока поезд не минует Ниш (городок в Сербии), что произойдет через какие-нибудь тридцать шесть часов, и не спустится в низкую долину Моравы, двигаясь в направлении Среднего Дуная; и тогда путешественнику еще более удивительной представится эта греческая Бавария.

Как называлась эта небольшая страна во время существования эллинской цивилизации? Она называлась Беотией; в эллинских устах слово «беотиец» имело вполне определенный оттенок. Этим словом обозначался простоватый, туповатый, невпечатлительный и грубый этос, — этос, выпадающий из общего ряда отмеченной гением эллинской культуры. Это несоответствие беотийского этоса эллинизму подчеркивается тем фактом, что сразу же за горной цепью Киферон, вокруг одного из отрогов Парнаса, где сейчас железная дорога делает спираль, находилась Аттика — «Эллада Эллады» — страна, этос которой представлял собой квинтэссенцию эллинизма. А совсем рядом проживал народ, этос которого для нормального эллина был словно диссонирующий звук. Этот контраст можно почувствовать в выражениях «беотийская свинья» и «аттическая соль»[35].

Для нашего нынешнего исследования важно то, что этот культурный контраст, столь живо действовавший на эллинское сознание, совпадал географически со столь же ярким контрастом в физическом окружении, — контрастом, который не стерся до наших дней и продолжает поражать каждого, кто путешествует в этих местах. Аттика — это «Эллада Эллады» не только в душе своей, но и по облику. Она находится к другим районам Эгеи в таком же отношении, в каком вся

Эгея — к странам за ее пределами. Если вы будете приближаться к Греции морем с запада, то, проходя через Коринфский залив, вы почувствуете, что взор ваш уже привык к виду греческого пейзажа — красивого и горького одновременно. Но едва ваш пароход, пройдя вдоль перешейка, вновь окажется в эгейских водах, вы будете вновь поражены аскетичностью открывшегося вам по другую сторону перешейка пейзажа. Аскетичность эта достигает своей высшей точки в районе выступа Саламина, когда перед вашим взором открывается земля Аттики.

В Аттике с ее чрезмерно легкой и каменистой почвой процесс, называемый денудацией (обнажение, оголение), — процесс, которого счастливо избежала Беотия, завершился еще при Платоне.

Что предприняли афиняне, когда их страна стала утрачивать безмятежность своей беотийской юности? Мы знаем, что они «дали образование» Элладе. Когда пастбища Аттики высохли, а обрабатываемые угодья истощились, народ перешел от животноводства и земледелия к возделыванию оливковых плантаций. Это феноменальное дерево не только способно выжить на голом камне, но еще и обильно плодоносить. Однако одним оливковым маслом жив не будешь, и афиняне стали обменивать масло на скифское зерно[16]. Транспортировали масло морем, предварительно расфасовав его в глиняные кувшины, а это в свою очередь стимулировало гончарное ремесло и развивало искусство мореплавания. Скифский рынок повлиял и на серебряные рудники Аттики, поскольку международная торговля требует денежной экономики и тем самым стимулирует разработку полезных ископаемых, в данном случае — драгоценных металлов и гончарной глины. Наконец, все это вместе взятое — экспорт, промышленность, торговые суда и деньги — вызвало к жизни развитие военно-морского флота. Таким образом, оголение почвы в Аттике компенсировалось освоением моря. Афиняне во сто крат приумножили утраченные богатства. Что давала афинянам власть над морем, красочно описано анонимным афинским писателем, жившим незадолго до Платона. «Плохие урожаи — бич самых могущественных держав, тогда как морские державы легко их преодолевают. Неурожай никогда не бывает повсеместным, а поэтому хозяева моря направляют свои корабли в те места, где нива была щедра... я бы добавил, что господство на море позволило афинянам... благодаря обширным внешним контактам обнаружить новые источники богатства. Деликатесы Сицилии, Италии, Кипра, Египта, Лидии, Черного моря, Пелопоннеса или любой другой страны становятся доступны хозяевам моря... К тому же афиняне — единственный народ, показавший способности к собиранию богатства»*. Именно эти богатства, — богатства, о которых не помышлял беотийский земледелец, ибо его никогда не подводили добротные почвы полей, —

* *Pseudo-Xenophontes*. Der Äphinische Staat. Leipzig, 1913. Cap. 2.

стали экономической основой политической, духовной, художественной культуры, сделавшей Афины «школой Эллады». В политическом плане афинские промышленники и мореплаватели являлись избирателями афинской демократии, тогда как аттическая торговля и морская власть создавали рамки для международного союза эгейских городов-государств, который оформился в Дельфийскую Лигу[37] под покровительством Афин. В художественном плане расцвет аттического гончарного дела вызвал к жизни новые формы изобразительного искусства. Исчезновение лесов заставило аттических архитекторов работать не в дереве, а в камне, и в результате родился Парфенон. Аттическая культура впитала в себя достижения и характерные черты всех других проявлений эллинской культуры, чтобы, усовершенствовав, передать их потомкам.

Эгина и Аргос. Еще одна иллюстрация из эллинской истории — судьба двух городов-государств Арголиды: Аргоса и Эгины. Аргосцы, будучи владельцами наиболее пригодной для земледелия территории Пелопоннеса, почувствовав, что земли стало не хватать, решили действовать. Подобно халкидийцам, они задумали присоединить новые земли к своим и обратили свои взоры на близлежащие холмы, служившие естественной границей их территории. Сменив соху на копье, они устремились на земли соседей, но предприятие это оказалось трудным, потому что соседи тоже умели держать копье. Халкидийцы могли легко договориться с туповатыми беотийцами; свою сталь они приберегли для борьбы с плохо вооруженными и недисциплинированными фракийцами и сикелами. Аргосцы оказались менее благоразумными. Сражаясь за обладание Пелопоннесом, они столкнулись со спартанцами, и те ответили на удар ударом, да и вооружены спартанцы были, что называется, до зубов. С такими воинами аргосцы, конечно, не могли тягаться; и это предопределило конец истории их города.

Между тем небольшой арголидский остров Эгина сыграл в истории совершенно иную роль, что было обусловлено куда более бедным естественным окружением, полученным им у Природы. Эгина, возвышаясь над водами залива своей единственной горой так, что вершину ее было видно из Афин, несомненно, принадлежала к числу «малых островов», которые афинский философ (Платон) считал примерами денудации. Эгина — это Аттика в миниатюре; и в условиях еще более сурового нажима со стороны физического окружения, чем тот, что испытывали афиняне, эгинцы предвосхитили многие из достижений афинян. Эгинские купцы контролировали торговлю с эллинским поселением в Навкратисе[38] в Египте, где афинские купцы были весьма редкими гостями, а эгинские скульпторы украшали построенный их же архитекторами в Афайе храм в честь местной богини, и это за полвека до того, как афинянин Фидий сотворил свои шедевры для Парфенона[39].

Свидетельства философии, мифологии и религии. Сопоставляя различные типы природной среды, мы обнаружили, что они несут разный стимулирующий импульс, и это обусловлено тем, насколько среда благоприятна для проживания. Обратимся к этому же вопросу под несколько иным углом зрения и сравним стимулирующее воздействие старых и новых земель независимо от качественных особенностей территории.

Разве усилие, направленное на освоение новых земель, само по себе есть стимул? Спонтанный человеческий опыт, обретя свое кумулятивное и концентрированное выражение в мифологии, дает на этот вопрос положительный ответ. Согласен с этим и западный философ, представитель критического эмпиризма XVIII в. Давид Юм, который заключает свой трактат «О возникновении и развитии искусств и наук» наблюдением, согласно которому «искусства и науки, подобно некоторым растениям, требуют свежей почвы; и как бы богата ни была земля и как бы ни поддерживали вы ее, прилагая умение или проявляя заботу, она никогда, став истощенной, не произведет ничего, что было бы совершенным или законченным в своем роде»*. Столь же положительный ответ дан мифом «Изгнание из Рая» и мифом «Исход из Египта». Изгнанные из волшебного сада в повседневный мир, Адам и Ева отходят от собирательства и закладывают основу для зарождения земледельческой и скотоводческой цивилизации. Исход из Египта, лишив детей Израилевых ощутимых преимуществ египетской цивилизации, дал им Землю обетованную, где они и заложили основы сирийской цивилизации. Перейдя от мифов к документам, можно убедиться, что эти прозрения подтверждались на практике.

К удивлению тех, кто задает сакраментальный вопрос: «Из Назарета может ли быть что доброе?»[40] — ответ можно найти в истории религий. Мессия появляется из неизвестной деревни в «Галилее неверных», земле, покоренной Маккавеями менее чем за сто лет до рождения Иисуса[41]. А когда бурный рост галилейского горчичного зерна[42] превращает недовольство ортодоксального еврейства в активную ненависть, причем не только в самой Иудее, но и в еврейской диаспоре, проповедники новой веры намеренно «поворачивают к язычникам» и продолжают завоевывать новые миры для христианства.

В истории буддизма также можно видеть, как индская идея не нашла себе места в старом индуистском мире, но, выйдя за его пределы, завоевала новые миры. Хинаяна начала продвижение с Цейлона, представлявшего собой колониальный придаток индской цивилизации. А махаяна, начиная свой длинный и кружной путь на Дальний Восток, завоевывает сиризированную и эллинизированную индскую провин-

* *Юм Д.* Соч., т. 2. М., 1965. С. 650.

цию Пенджаб. Только на этой новой основе могли, соприкоснувшись, дать плоды религиозные гении индской и сирийской цивилизаций, что еще раз подтверждает истину: «Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и доме своем» (Матф. 13, 57).

Свидетельство родственно связанных цивилизаций. Обратимся к классу «связанных» цивилизаций, возникших на месте уже ранее существовавших. Сопоставим соответствующие стимулирующие импульсы старой и новой основ, фиксируя точку или точки, через которые проходила линия новой социальной активности, и попытаемся определить, откуда исходит импульс.

Начнем с вавилонской цивилизации, место зарождения которой полностью совпадает с пределами шумерской цивилизации. Рассмотрим три центра: Вавилонию, Элам, Ассирию. В каком из них вавилонская цивилизация получила максимальное развитие? Несомненно, в Ассирии. Воинская доблесть ассирийцев, их успехи в политике, достижения в искусстве заставляют предполагать, что именно в Ассирии цивилизация достигла своего апогея. А была ли Ассирия новой или старой основой? При дальнейшем анализе представляется, что Ассирия была лишь частью прародины предшествовавшей ей шумерской цивилизации и может рассматриваться как новая основа — по крайней мере в сравнении с Шумером, Аккадом и Эламом. Археологические раскопки на территории Ассирии дают некоторые основания предполагать, что Ассирия не была одной из местных общин. В некотором смысле это была колония, хотя и колония, почти совпадающая с территорией своей материнской страны. Возможно, не покажется странным утверждение, что стимул обновления, зародившись когда-то, на ранних ступенях развития шумерского общества, мог оказать особенно сильное воздействие на последующее развитие вавилонской цивилизации именно на ассирийской почве.

Переходя к индуистской цивилизации, отметим местные источники новых творческих стихий в индуистской жизни — особенно в религии, которая всегда была главной и высшей формой деятельности в индуистском обществе. Мы обнаруживаем эти источники на юге. Здесь сформировались все наиболее характерные черты индуизма: культ богов, представленных в храмах материальными объектами или образами, эмоционально личностное отношение верующего к богу; метафизическая сублимация образной веры и эмоциональности в интеллектуально утонченной теологии. Старую или новую основу представляла собой Южная Индия? Это была новая основа, коль скоро она не включалась в сферу родственно связанной индской цивилизации вплоть до периода империи Маурьев (прибл. 323—185 до н.э.), когда индское общество вступило в стадию распада цивилизации.

Обращаясь к эллинской истории, можно поставить вопрос относительно двух регионов, которые, как мы только что установили, господствовали в эллинском мире. Эллинская цивилизация охватывала анатолийское побережье Эгеи и греческий полуостров на Европейском континенте. Расцвет цивилизации возник на новой или старой почве? Следует признать, что на новой, ибо ни один из этих регионов не совпадал с прародиной предшествовавшей минойской цивилизации, с которой эллинская цивилизация была родственно связана. Что касается полуострова, то там минойская цивилизация даже в годы своего расцвета была представлена не более чем рядом укрепленных позиций вдоль южной и восточной береговой линии. На Анатолийском побережье Эгейского моря все попытки западных археологов обнаружить следы присутствия или хотя бы влияния минойской цивилизации кончились неудачей, и это вряд ли можно считать случайностью. Скорее, это указывает на существование какой-то причины, не позволившей включить побережье в сферу минойского ареала. Насколько известно, первые поселенцы западного побережья Анатолии были представителями минойской культуры, говорившими на греческом языке. Они появились там в XII в. до н.э. как результат последней конвульсии постминойского движения племен, которое выбросило филистимлян к берегам Сирии. Это были основатели Эолии и Ионии. Следовательно, эллинство расцвело на почве, которой предшествовавшая цивилизация, по сути, не коснулась. К тому же, когда из Ионии семена цивилизации попали в другие части эллинского мира, наиболее дружные всходы они дали на каменистой почве Аттики. Однако они не взошли на Кикладах — ионийских островах, лежавших, словно степные оазисы, между Азией и Европой. На протяжении всей эллинской истории жители Киклад признавали себя смиренными рабами сменяющихся хозяев моря. Это примечательно, потому что Киклады были одним из двух центров предшествовавшей минойской цивилизации. Другим минойским центром, разумеется, был Крит. Роль его в эллинской истории еще более удивительна.

Что касается Крита, то здесь можно было бы ожидать, что он сохранит свою социальную значимость не только в силу исторических причин как центр минойской цивилизации, но и в силу причин географических. Крит долгое время оставался самым большим островом Эгейского архипелага и лежал на пересечении важнейших морских путей эллинского мира. Каждое судно, идущее из Пирея в Сицилию, проходило между Критом и Лаконией, а суда, идущие из Пирея в Египет, неизбежно проплывали между Критом и Родосом. Но если Лакония и Родос действительно играли ведущую роль в эллинской истории, то Крит считался заброшенной провинцией. Эллада славилась государственными деятелями, поэтами, художниками и философами, тогда как

остров, бывший когда-то родиной минойской цивилизации, мог похвастаться лишь врачами, торговцами и пиратами, и хотя былое величие Крита прослеживалось в минойской мифологии, это не спасло Крит от бесчестия, которое закрепила людская молва, превратив его название в нарицательное слово. Действительно, он был окончательно заклеймен в Песне Гибрия[43], а потом в христианском Писании: «Из них же самих один стихотворец сказал: „Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые“» (Тит. 1, 12). Поэма под названием «Минос» атрибутировалась минойскому пророку Эпимениду[44]. Таким образом, даже апостол язычников не признавал за критянами добродетели, которой он наделял эллинов в целом[45].

Особый стимул заморской миграции

Данный обзор относительно творческих возможностей старой и новой основ, проиллюстрированный фрагментами историй взаимосвязанных цивилизаций, дает некоторую эмпирическую поддержку мысли, выраженной мифами Исхода и Изгнания, — мысли, согласно которой выход на новые основания порождает сильный эффект. Задержимся на некоторых подтверждающих эту идею примерах. Наблюдения свидетельствуют, что необычная жизненность православия в России и дальневосточной цивилизации в Японии есть следствие того, что стимулирующее действие нового основания становится особенно сильным, когда новое основание обретается на заморских территориях[46].

Особый стимул заморской колонизации ясно виден в истории Средиземноморья в течение первой половины последнего тысячелетия до н.э., когда западный бассейн его колонизовался заморскими пионерами, представлявшими три различные цивилизации в Леванте. Это становится особенно очевидным, когда сравниваешь крупнейшие из этих колониальных образований — сирийский Карфаген и эллинские Сиракузы — с их прародиной и убеждаешься, насколько они превзошли свой материнский город.

Карфаген превзошел Тир по объему и качеству торговли, построив на этой экономической основе политическую империю, о которой материнский город и мечтать не мог[47]. В равной мере Сиракузы превзошли свой материнский город Коринф по степени политической силы, а вклад их в эллинскую культуру просто несравним. Ахейские колонии в Великой Греции, то есть на юге Апеннин, стали в VI в. до н.э. оживленными местами эллинской торговли и промышленности и блестящими центрами эллинской мысли, тогда как материнские ахейские общины вдоль северного побережья Пелопоннеса оставались более трех веков в стороне от основного течения эллинской истории, а воскресли из тьмы забвения уже после того, как эллинская цивилизация

прошла свой зенит[48]. Что касается локрийцев — соседей ахейцев, то только в своем заморском поселении в Италии приобрели они некоторые индивидуальные черты[49]. Локрийцы континентальной Греции оставались лишенными какого-либо своеобразия.

Наиболее поразительным представляется случай с этрусками, успешно состязавшимися с греками и финикийцами в колонизации Западного Средиземноморья. Колонии этрусков на западном побережье Италии ни числом, ни размерами не уступали греческим колониям в Великой Греции и на Сицилии и финикийским колониям в Африке и Испании; тем не менее этрусские колонисты в отличие от греков и финикийцев не останавливались на достигнутом. Они продвигались вперед, в глубь Италии, движимые порывом, который неудержимо влек их через Апеннины и реку По до самого подножия Альп, где они и основали свои форпосты. Этруски поддерживали тесные контакты с греками и финикийцами, и, хотя эти контакты постепенно привели к тому, что они влились в состав эллинистической социальной системы, это отнюдь не уменьшило их роли и значения в средиземноморском мире. История оставила нам свидетельство и о неудачном этрусском колониальном начинании, когда была предпринята смелая, но тщетная попытка побороться с греками в греческих родных водах за господство над Дарданеллами и за контроль над Черным морем. Более примечательно то, что этрусская родина в Леванте, откуда началась их заморская экспансия, оказалась исторической *terra incognita*. Не существует точных исторических данных о ее местонахождении. Греческая легенда, согласно которой этруски пришли из Лидии, кажется малообоснованной. Следует удовлетвориться теми сведениями, которые предоставляют письменные источники времен Нового царства Египта. Из этих документов следует, что предки этрусков, равно как и предки ахейцев, участвовали в постминойском движении племен, а их морской путь на запад начался где-то на азиатском берегу Леванта в ничейной земле между греческим Сидом и финикийским Арадом[50]. Этот удивительный разрыв в исторических свидетельствах может означать только одно, а именно что этруски, находясь у себя дома, не проявили себя сколько-нибудь примечательным образом. Удивительный контраст между исторической неприметностью этрусков на родине и их величием в заморской колонии показывает, насколько мощным был стимул, полученный ими в ходе заморской колонизации.

Стимулирующее действие морского пути, возможно, самое сильное среди всех, которым подвергаются мигрирующие народы.

Такие случаи представляются довольно необычными. Немногочисленные примеры, которые мог бы назвать автор настоящего исследования, — это миграция тевкров[51], ионийцев, эолийцев и дорийцев через Эгейское море на западное побережье Анатолии и миграция тевкров

и филистимлян вокруг восточного края Средиземноморья к берегам Сирии в ходе постминойского движения племен; миграция англов и ютов через Северное море в Британию в ходе постэллинистического движения племен, последующая миграция бриттов через пролив в Галлию[52]; современная этому миграция ирландских скоттов через Северный пролив в Северную Британию[53]; миграция скандинавов в ходе движения племен, последовавшая за неудачной попыткой эвокации призрака Римской империи Каролингами.

Все эти внешне разнородные случаи имеют одну общую и весьма специфическую черту, объединяющую их. Во время заморской миграции весь социальный багаж мигрантов сохраняется на борту корабля как бы в свернутом виде. Когда мигранты вступают в чуждые пределы, он развертывается, вновь обретая свою силу. Однако тут зачастую обнаруживается, что все, что так тщательно сохранялось во время путешествия и представляло существенную ценность для мигрантов, на новом месте утрачивает свое значение или же не может быть восстановлено в первоначальном виде.

Этот закон характерен для всех без исключения заморских миграций. Он, например, действовал при древнегреческой, финикийской, этрусской колонизации западного бассейна Средиземноморья и в ходе современной европейской колонизации Америки. Стимул обретения новых земель ставил колонистов перед вызовом моря, а вызов в свою очередь побуждал к ответу. В этих частных случаях, однако, колонисты принадлежали обществу, которое находилось в процессе строительства цивилизации. Когда заморская миграция представляет собой часть движения племен, вызов оказывается значительно более серьезным, а стимул — пропорционально значительно более сильным из-за давления, которое в данном случае претерпевает общество, социально неразвитое и в значительной мере пребывающее в статичном состоянии. Переход от пассивности к неожиданному пароксизму «бури и натиска» производит динамическое воздействие на жизнь любой общины, подвергшейся подобному испытанию; но это воздействие, естественно, более сильно, когда мигранты оказываются в открытом море, чем когда они передвигаются по суше. У возницы воловьей упряжки больше власти над естественным окружением, чем у капитана корабля. Возница может сохранять постоянный контакт с домом, откуда он отправился в путь; он может остановиться и разбить лагерь там и тогда, где и когда ему это будет удобно; и конечно, ему проще сохранять привычный социальный уклад, от которого должен отказаться его мореплавающий товарищ. Таким образом, можно сопоставить стимулирующее воздействие заморской миграции в ходе движения племен с сухопутной миграцией и тем более со стабильным пребыванием на одном месте.

Один отличительный феномен заморской миграции поможет несколько прояснить проблему межрасовых напряжений. Грузоподъемность любого корабля ограничена, особенно невелика она у примитивных посудин небольших размеров. В то же время даже примитивное судно обладает относительной маневренностью по сравнению с кибиткой или другим сухопутным средством передвижения. К тому же заморская миграция в отличие от сухопутной требует подбора корабельного экипажа по функциональному признаку. В сухопутной миграции племя везет на телегах женщин, детей, зерно и домашнюю утварь, а мужчины шагают пешком. Отблески этого можно заметить в легендах об основании эллинской Эолии и Ионии, дошедших до нас через Геродота и Павсания. Многие жители греческих городов-государств, расположенных вдоль западного берега Анатолии, были связаны родственными узами с обитателями поселений на полуострове. Кроме того, практиковались браки с местными женщинами, которых первопроходцы захватывали в плен.

Этот отличительный феномен необычайно глубокого расового смешения тесно связан с другим — исключительно быстрым распадом групп родства, которые являются основой организации примитивного общества.

Другим отличительным феноменом заморской миграции является атрофия примитивного института, который, возможно, является высшим выражением недифференцированной социальной жизни, института *ενιαυτος δαιμων*[54] и его цикла.

Скандинавские поэмы, сохраняемые исландской традицией, и записи, дошедшие до нас под названием Старшей Эдды, восходят к примитивной скандинавской драме плодородия и представляют собой единственный элемент традиционного ритуала, который мигрантам удалось вывезти из своих родных пределов. В соответствии с этой теорией развитие примитивного ритуала не получило развития среди тех скандинавов, которые мигрировали морем[55]. Теория эта подтверждается также эллинской историей. Отличительные черты заморской миграции, на которые мы только что обратили внимание, имеют негативный характер, но предполагаемый в этих негативных феноменах вызов породил достойный положительный ответ.

Отклонение, выраженное в отсутствии примитивного социального аппарата, оставленного в родных пределах, стало в атмосфере поиска и перемен стимулом к новым творческим актам. Энергия, высвобождающаяся благодаря разрушению кристалла обычая в новом заморском окружении, превращается в новые виды активности. В поле, расчищенном атрофией ритуала плодородия, вырастает повествовательная форма литературного искусства — сага или эпос. В поле, подготовленном распадом родственной группы, выросла политическая система наподобие корабельного экипажа, только в большем масштабе и на более

прочном основании, — республика. Связующим элементом этой системы было уже не кровное родство, а всеобщее подчинение свободно выбранному вождю и всеобщее уважение к свободно принятому закону, который носит на языке современной западной политической мифологии название «общественный договор».

Сага и эпос — ответ на новые интеллектуальные запросы. Новое сознание, рожденное бурей и натиском движения племен, у наиболее творческих личностей, вызывало потребность в искусстве. «Исландская сага выросла как повествование о современных ей событиях. Человек, который вернулся после долгого отсутствия домой, соберет всех в альтинге[56], чтобы рассказать свою историю. Он постарается донести до каждого, что произошло с ним, и преподнесет все в понятных слушателям образах и словах. Возможно, многие саги возникли именно таким образом. История излагалась внимательному кругу слушателей кем-то одним, кто принимал участие в самих событиях, а затем уже сама Жизнь продолжала судьбы действующих лиц»*.

Вот так однажды на альтинге Тормод слушает сагу, рассказываемую Торгримом, и после окончания рассказа убивает рассказчика, потому что тот только что повелал слушателям, как он убил молочного брата Тормода[57]. Еще один пример. Во время осады Трои, когда Ахилл сидит мрачный в своем шатре, его друзья развлекают его, рассказывая ему «истории о воинах». Такие рассказы, как «гнев Ахилла», сами впоследствии стали песнями менестрелей.

Искусство гомеровского эпоса и исландской саги продолжало жить и процветать и после того, как утратил свое действие вызвавший их стимул. Литературная история английского эпоса «Беовульф» в точности такая же. Эти выдающиеся произведения искусства — результат действия изначального стимула, рожденного в свою очередь в ходе испытания морем. Это объясняет, почему эллинский эпос получил развитие в заморской Ионии, а не на европейском греческом полуострове; тевтонский эпос — на острове Британия, а не на Европейском континенте[58]; а скандинавская сага — на острове Исландия, а не — наподобие скандинавской драмы — в Дании или Швеции[59]. Этот контраст между заморскими и континентальными художественными феноменами имеет место с такой повторяемостью и в столь разных временных и пространственных координатах, что один из видных авторитетов формулирует на основании его закон: «Драма... развивается в родной стране, эпос — среди мигрирующих народов вне зависимости от того, едут ли они во Францию, Англию, Германию или же в Ионию, ибо аналогия с греческой драмой здесь также уместна»**.

---

* *Olrik A.* Viking Civilisation. London, 1930. P. 177—178.

** *Phillpotts B.S.* The Elder Edda. Cambridge, 1920. P. 207.

Другой положительный эффект, возникающий в ходе испытания заморской миграцией, относится к области политической. Складывается принципиально новый тип политической системы — республика, в которой связующий элемент — договор, а не родство.

Принцип политической организации, основанной на праве и местоположении вместо обычая и родства, впервые заявил о себе в заморских греческих поселениях, а позже был воспринят на европейском греческом полуострове с помощью мимесиса. В творческом акте созидания, в противостоянии коренным жителям Анатолийского побережья греческие мореплаватели спонтанно пришли к новому принципу. Корабельная команда, каждый член которой — выходец из своего района и из своей группы родства, — это объединение с целью завоевания новой заморской родины и последующей защиты своих завоеваний. В городе-государстве, созданном по этому принципу, «клетками» новой политической организации стали не родственники, связанные общим происхождением, а «племена», представляющие собой судовые экипажи; и эти судовые экипажи, выходя на сушу, продолжают поддерживать оправдавшую себя корабельную организацию. Скооперировавшись в пути, что неизбежно, когда люди оказываются «в одной лодке» перед лицом общей опасности, они предпочитают и дальше жить и действовать в соответствии с заведенным на корабле порядком. На суше, как и на море, дружба оказывалась более существенным элементом, чем родство, а приказы избранного и наделенного полномочиями лидера — более авторитетными, чем подсказки обычая и привычки. Фактически из группы судовых экипажей, объединившихся для завоевания новой родины и создавших в результате новый город-государство, который впитал в свою систему местные «племена», родились городской магистрат и идея городского самоуправления.

Стимул ударов

Проанализировав стимулирующее воздействие физической среды в зависимости от степени ее враждебности человеку, мы завершим данную часть нашего исследования описанием типов человеческой среды, снова воспользовавшись сравнительным методом.

Прежде всего проведем различие между такими типами человеческой среды, которые географически являются внешними по отношению к обществам, на которые они оказывают воздействие, и теми, которые географически совпадают с ними.

Каковы последствия неожиданных ударов со стороны внешнего человеческого окружения? Остается ли здесь справедливым утверждение: «Чем сильнее вызов, тем сильнее стимул»? Попробуем еще раз проверить данную формулу на исторических примерах. На ум приходят из

ряда вон выходящие случаи, когда, например, вооруженная и могущественная власть, вдохновляемая к борьбе постоянным соперничеством со своими соседями, вдруг неожиданно терпела сокрушительное поражение от противника, с которым раньше она никогда не сталкивалась. Что происходит, когда строители империи оказываются поверженными на полпути? Впадают ли они в прострацию, лишившись воли к борьбе? Или, подобно великому Антею из эллинской мифологии, припав к Матери-земле, удваивают силу, страсть и волю к победе? А может быть, сдаются на милость победителя? Или они реагируют на беспрецедентно сильный удар столь же сильным взрывом целенаправленной энергии? История свидетельствует, что чаще всего потерпевший выбирает второй вариант.

Классическим примером стимулирующего действия удара является реакция Эллады, и в частности Афин, на нападение в 480—479 гг. до н.э. империи Ахеменидов — сирийского универсального государства.

«Крупномасштабность сил, задействованных экспедицией персидского царя Ксеркса против Эллады, поначалу приводит в ужас эллинское общество. На карту была поставлена свобода, а тот удручающий факт, что эллинские общины в Азии уже были захвачены, делал угрозу порабощения всей Эллады еще более реальной. Однако, когда война закончилась вопреки всем прогнозам, жители Эллады осознали, что они не только избавились от врага, но и приобрели почет и славу, заставив весь мир восхищаться столь неожиданным исходом войны.

За победой последовал небывалый расцвет. В Элладе начинают бурно развиваться искусства. Какие-то полстолетия дарят миру художников и скульпторов, не превзойденных до сих пор. Другим показателем интеллектуального всплеска было распространение философии и ораторского искусства по всему эллинскому миру, и особенно в Афинах. В философии широко прославилась школа Сократа, Платона и Аристотеля; в ораторском искусстве выделялись Перикл, Исократ и ученики Исократа; военное искусство также выдвинуло блестящую плеяду — Мильтиада, Аристида, Фемистокла, Кимона и многих, многих других.

Однако Афины превзошли всех. Их слава и доблесть были неоспоримы, а сила и мощь столь неотразимы, что им удалось без поддержки лакедемонян и пелопоннесцев подавить могущественных персов как на суше, так и на море. Этим афиняне до такой степени деморализовали воинственную Персидскую империю, что принудили ее подписать договор и освободить все греческие колонии в Азии»*.

Жизненный порыв афинян в этот период истории можно сравнить с обновлением Франции после мировой войны 1914—1918 гг., ибо и Афины, и Франция несли в себе напряжение стимулирующего удара.

---

* *Diodorus of Aggrium*. A Library of Universal History. Vol. XII. London, 1929. Ch. 1—2.

Если плодородные поля Беотии были спасены от опустошения предательством общего эллинского дела, а плодородные поля Лакедемона — доблестью афинского флота в битве при Саламине, то бедная аттическая земля не раз опустошалась захватчиками. Действительно, Аттика больше пострадала в 480—479 гг. до н.э., чем Франция в 1914—1918 гг., ибо немцы оккупировали только часть страны, хотя и очень ценную часть, тогда как персы захватили и опустошили всю Аттику, включая Афины, Акрополь и даже святая святых — храм Афины на вершине скалы. Все население Аттики, бросив дома, поля и алтари, устремилось в поисках спасения на Пелопоннес. И именно в этой ситуации афинский флот начал и выиграл битву при Саламине. Не удивительно, что удар, вызвавший столь сильный подъем духа афинского народа, стал прелюдией к высочайшим достижениям, возможно неповторимым в истории человечества. В реорганизации своего хозяйственного уклада Аттика столь же естественно обрела новое лицо, как послевоенная Франция добилась технического переоснащения индустрии, разрушенной германским огнем.

Однако главное внимание Афины уделяли восстановлению разрушенных храмов. В этом созидательном труде Афины также шли своим путем. Когда французы, например, восстанавливали разрушенные своды Реймсского собора[60], они тщательно реставрировали каждый кирпич, каждую расколотую статую. Афиняне же, обнаружив, что Гекатомпедон[61] сожжен до основания, оставили развалины нетронутыми, а на новом месте сотворили Парфенон.

Что касается Спарты, то стимул велением Судьбы обошел ее в 480—479 гг. до н.э. Но уже в 464 г. до н.э. Господь обрушил на нее катастрофическое испытание — землетрясение, повергнувшее город в руины и вызвавшее восстание илотов. Эти события военизировали спартанцев, и скоро они остановили распространение афинской державы, а со временем и вовсе положили ей конец[62].

В этой цепочке примеров из военной и политической истории суверенных государств стимул ударов очевиден. Однако, признав, что формула «Чем тяжелее удар, тем сильнее стимул» и есть истинный исторический закон, мы должны быть готовы принять и следствие из него, согласно которому милитаризм сам по себе является источником творческой энергии.

Классический пример, который мы приберегли на конец, взят нами из области религии. Деяния апостолов — эти динамические акты, направленные на завоевание всего эллинистического мира для христианства, — обретают истинный смысл в момент, когда апостолы смотрят на небо, наблюдая, как возносится, покидая земные пределы, Господь (Деян. 1, 9— 10). В тот момент их постигает убийственный удар — повторная утрата Господа вскоре после того, как Он воскрес из мертвых.

Но сама тяжесть удара вызвала в их душах пропорционально мощную психологическую реакцию, которая передана мифологически в пророчестве двух мужей в белом (Деян. 1, 10—11) и в нисхождении огня в день Пятидесятницы (Деян. 2, 1—4). В силе Святого Духа они проповедовали распятого и вознесенного Иисуса не только еврейскому населению, но и синедриону[63]; и в течение трех веков само римское правительство капитулировало перед церковью, которую основали апостолы в момент крайней духовной прострации.

Стимул давлений

«Форпосты» и «тылы». На этом закончим рассмотрение стимула человеческого окружения, когда он принимает форму неожиданного удара. Теперь проанализируем случаи, когда воздействие принимает другую форму — непрерывного внешнего давления.

Назовем народы, государства или города, испытывающие в течение достаточно длительного времени непрерывное давление извне, «форпостами» и, прибегнув к тщательному эмпирическому анализу, попробуем описать некоторые стороны форпостов в сравнении их с территориями, которые принадлежат тому же обществу, но географически могут быть отнесены к «тылам».

Русское православие. Если обратиться к православной России, то можно обнаружить, что витальность общества имеет тенденцию концентрироваться то в одном форпосте, то в другом в зависимости от изменяющихся в ходе исторического развития направлений внешних давлений.

Русские земли, где православно-христианская цивилизация впервые пустила корни в результате трансплантации из Константинополя через Черное море и Великую степь, находились в районе верхнего бассейна Днепра. Оттуда центр тяжести православно-христианской цивилизации в России был перенесен в XII в. в бассейн Верхней Волги русскими, которые расширяли границы государства в этом направлении за счет финских племен, исповедующих примитивное язычество. Впоследствии, когда слабое давление со стороны лесных народов сменилось сокрушительным напором со стороны кочевников Великой степи, место жизненного напряжения вновь передвинулось, на сей раз с Верхней Волги в район Нижнего Днепра. Это неожиданное давление, начавшись в 1237 г. знаменитым походом на Русь монгольского хана Батыя, оказалось очень сильным и продолжительным. Этот случай еще раз доказывает, что, чем сильнее вызов, тем оригинальней и созидательней ответ.

В России ответ представлял собой эволюцию нового образа жизни и новой социальной организации, что позволило впервые за всю

историю цивилизаций оседлому обществу не просто выстоять в борьбе против евразийских кочевников и даже не просто побить их (как когда-то побил Тимур[64]), но и достичь действительной победы, завоевав номадические земли, изменив лицо ландшафта и преобразовав в конце концов кочевые пастбища в крестьянские поля, а стойбища — в оседлые деревни. Казаки, одержавшие эту беспрецедентную победу, были пограничниками русского православия, противостоящими евразийским кочевникам*.

Истоки казачества уходят в глубь веков, ибо письменные источники XV в., в которых впервые упомянуты днепровские казаки, свидетельствуют, что характерные казачьи институты уже вполне оформились к тому времени.

Казаки представляли собой полумонашеское военное братство наподобие братства викингов, эллинского спартанского братства или же рыцарского ордена крестоносцев[65].

Однако у казаков выработались в ходе борьбы с кочевниками степи некоторые признаки, скорее принадлежащие будущему, чем прошлому. В чем-то казацкие объединения напоминают колониальные власти современного западного мира. Они поняли, что для победы в войне с варварами необходимы более совершенное вооружение и материальная база.

Подобно тому как современные западные «строители империи» подавили своих примитивных противников превосходящей индустриальной мощью, казаки подавили кочевников, опираясь на развитую культуру земледелия. Казаки обезоружили кочевников весьма оригинальным способом. Они обосновывались на реках, представлявших собой естественное препятствие для кочевых племен. Реки были серьезной преградой для кочевников-скотоводов, не имевших навыков использовать их в качестве транспортных артерий, тогда как русский крестьянин и дровосек, издавна знакомый с традицией скандинавского мореплавания, был мастером речной навигации. Следовательно, казаки, когда они выходили из русских лесов, чтобы оспорить у кочевников право на естественное обладание степью, имели все возможности с успехом применять свое древнее наследственное искусство. Научившись у кочевников верховой езде, они не позабыли и своих исконных навыков и именно с помощью ладьи, а не коня проложили путь в Евразию.

Казаки использовали реки как транспортные артерии для связи с Россией. Они осуществляли контроль по всему течению, не позволяя кочевникам даже пересекать реки. Многочисленные притоки давали

---

* Слово «казак» дано здесь в трактовке их номадических противников. Это тюркское слово означало людей, которые живут в степи, но за границами организованного номадического общества: грязные отбросы, не признающие власть законных владык степи, мародеры, ворующие скот у кочевников.

казакам возможность строить удобные порты и переходить из бассейна одной реки в бассейн другой. Так к концу XVI в. родительская казачья община бассейна Днепра породила две сестринские общины — казаков Дона и казаков Яика. Впоследствии в неравном союзе с Московией, которая усиливала свою экспансию, но не лишила казаков свободы, казацкие владения распространились до сибирских рек, впадающих в Ледовитый океан. В 1586 г. казаки пересекли водораздел между бассейнами Волги и Оби[66]; к 1638 г. освоение бассейнов сибирских рек привело их на побережье Тихого океана в районе Охотского моря.

В тот период, когда казаки дали достойный ответ на вызов кочевников Великой степи на юго-восточных границах православного христианства, Россия подверглась новому давлению извне со стороны западных своих границ. В XVII в. Россия впервые в своей истории пережила страшное давление со стороны западного мира. Польская армия проникла в страну и в течение двух лет оккупировала Москву (с 20 сентября 1610 г. до 22 октября 1612 г.), а вскоре после того, как шведы были изгнаны из Балтики, Россия отвоевала восточное побережье Балтийского моря от Финляндии до Двины. Жизненное напряжение общества переместилось в этот новый форпост.

Прошел почти век, прежде чем Петр Великий ответил на западное давление, основав в 1703 г. Петербург и утвердив русский флот на Балтийском море. Петербург в качестве столицы Российской Империи занимал еще более эксцентричное положение, чем Антиохия, когда она была столицей государства Селевкидов. Тем не менее город этот, выросший на месте гиблых северных болот, продолжал оставаться столицей Российской Империи почти до конца войны 1914—1918 гг. Эта катастрофа потрясла структуру Европы и создала целый пояс восточноевропейских государств-преемников, отделивший Россию от уцелевших великих держав западного мира[67]. Столица Российской Империи, ставшей к тому времени Советской Россией, своевременно передвинулась с западного форпоста, где она пребывала более двухсот лет, в тыл, в Москву.

ШЕСТЬ ФОРПОСТОВ В ИСТОРИИ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ

Западный мир против континентальных европейских варваров. Обратившись к рассмотрению нашей собственной западной цивилизации, — цивилизации, сыновне родственной эллинской, мы обнаружим, что западный мир чаще всего ощущал наиболее сильное давление именно в той своей части, где подвергались наибольшему давлению и эллинский и минойский миры. Уязвимым местом была граница с

континентальными европейскими варварами. С другой стороны, мы заметим, что в отличие от мира эллинского или минойского реакция западного мира на это давление была определенно победоносной. Граница западного христианства с варварами на Европейском континенте постепенно растворялась; и вскоре западное общество обнаружило, что оно находится в контакте не просто с варварами, а с иной цивилизацией. Постоянное напряжение стимулировало жизненную силу западного общества для новых ответов на вызовы.

В первой фазе западной истории на Европейском континенте стимулирующее действие давления со стороны варваров обнаружилось в создании обществом, выросшим из государства-преемника распавшейся Римской империи, новой социальной структуры — варварского княжества франков. Франкский режим Меровингов был обращен лицом к римскому прошлому[1]. Франкский режим Каролингов, хотя и предпринял попытку эвокации призрака Римской империи, был тем не менее всецело обращен к будущему и к призраку взывал лишь затем, чтобы помочь живым выполнить их сверхчеловеческую задачу. Эта полная трансформация социальных функций франкской державы, эта решительная переориентация франкской политики — всего лишь новое проявление вечной тайны Жизни. «Из ядущего вышло ядомое, и из кислого вышло сладкое» (Суд. 14, 14). И это новый акт творения свершился на дальнем европейском форпосте, не в Нейстрии, на почве, удобренной древней римской культурой и защищенной от новых набегов континентальных варваров, а в Австразии*, на границе Римской империи, подверженной постоянным набегам со стороны лесных саксов и аваров[2] из Евразийской степи. Мощь стимула, который возникал под воздействием внешнего давления на франков в Австразии, ярко выражена в достижениях Карла Великого. Восемнадцать саксонских кампаний Карла могут сравниться лишь с военными успехами Тамерлана. За военными и политическими достижениями Карла последовали первые слабые проявления интеллектуальной энергии западного мира.

Австразийская реакция на стимул давления со стороны континентальных европейских варваров — реакция, достигшая апогея при Карле Великом, — не была заключительным актом. На некоторое время она затихла, а потом началось новое оживление. Наступила саксонская реакция на внешний стимул, которая достигла своего апогея при Оттоне I[3].

Главное достижение Карла Великого заключалось в объединении континентальных варваров-саксонцев под эгидой западного христиан-

---

* Название «Австрия-Нейстрия» говорит само за себя. «Австрия» — это новое название для новой общественной системы, возникшей на почве разрушенного государства-преемника на восточном, то есть континентальном, форпосте. «Нейстрия» означает «не Австрия», то есть те остатки империи, которые оказались вне пределов нового общества.

ства, чем был подготовлен путь для перехода главенства Австразии к родине побежденных и насильственно обращенных варваров. Он сделал Саксонию форпостом против континентальных варваров, которые стимулировали развитие этой области постоянным давлением из глубины континента.

В дни Оттона стимул давления вызвал в Саксонии реакцию, аналогичную той, которая в дни Карла Великого была характерна для Австразии; и снова ответный удар западного христианства достиг цели.

Оттон уничтожил вендов, как Карл Великий уничтожил своих собственных саксонских предков. Континентальные границы западного христианства неуклонно перемещались на восток — частично благодаря добровольному обращению варваров в христианство, частично — с помощью силы. Мадьяры, поляки и скандинавы были обращены в христианство на рубеже X—XI вв. при режиме Оттонидов. И только обитатели континентального побережья Балтийского моря оставались непокорными. На этом участке саксонский форпост призван был продолжить борьбу Оттона против вендов, которые в упорных сражениях продержались два столетия, пока западное христианство не продвинулось с линии Эльбы на линию Одера. Окончательная победа была достигнута обращением вендов в Мекленбурге в 1161 г. и уничтожением непокорных в Бранденбурге и Мейсене[4].

В XIII—XIV вв. процесс вестернизации был продолжен германцами, которые преуспели в христианизации варваров при помощи двух очень важных западных институтов: города-государства и военного монашеского ордена. Города Ганзы и походы тевтонских рыцарей обеспечили продвижение границы западного христианства от линии Одера до линии Двины. Обращенные в западное христианство скандинавы также расширяли свои владения: датчане — за счет Эстонии, а шведы — Финляндии[5]. Это был последний всплеск застарелого конфликта, ибо к концу XIV в. континентальные европейские варвары, противостоявшие в течение трех тысячелетий трем развитым цивилизациям, исчезли теперь с лица земли[6]. К 1400 г. западное и православное христианство, ранее полностью изолированные друг от друга, оказались в прямом соприкосновении по всей континентальной линии от Адриатического моря до Северного Ледовитого океана.

Интересно проследить, как на границе молодого западного христианства с европейским варварством изменялся с течением веков вектор давления, меняя тем самым и место возникновения стимула.

Например, коренные саксонцы к западу от Эльбы пережили закат в результате побед Оттона над вендами, подобно тому как Австразия на два века до этого утратила гегемонию в результате побед Карла Великого над саксонцами. Саксония лишилась лидирующего положения в западном мире в 1024 г., то есть после того, как венды потерпели

поражение на Эльбе. В 1182—1191 гг., когда граница западного мира продвинулась от Эльбы до Одера, Саксония распалась на части. Новое возрождение Саксонии началось с форпоста Мейсен — территории, отвоеванной западным христианством у вендов[7].

По мере того как продвигалась вслед за отступающими варварами граница западного христианства, влияние власти Священной Римской империи все уменьшалось. Утрачивали значение имперские институты. И если они еще имели значение в Австразии в VIII в. и сохранялись в какой-то мере в Саксонии, то по пути дальнейшего продвижения христианства они постепенно размывались.

Таким образом, жизненная мощь Священной Римской империи изменялась по мере изменения ее границ, и было это в прямой зависимости от силы давления со стороны варваров или чужих цивилизаций. Империя утратила витальность, стоило давлению со стороны варваров пойти на убыль, а затем вновь восстановила жизненные силы, как только началось давление со стороны османов. И наоборот, мы видим, что витальность варваров, которые оставались вне западной цивилизации, и варваров, которые оказались приобщенными к цивилизации обращением их в христианство, имела тенденцию возрастать, по мере того как увеличивалось давление на них со стороны западного мира.

Литовцы последними из европейских язычников испытали в XIII—XIV вв. порыв крестовых походов, — порыв, который еще сохранялся в Европе, несмотря на полный провал крестовых предприятий в Сирии. Штаб-квартира тевтонских рыцарей перебазировалась в 1308 г. с сирийского побережья в Мариенбург вследствие неудачи похода в 1291 г. в Святую землю[8]. Мариенбург находился в бассейне Вислы, и внимание тевтонского ордена целое столетие было приковано к Литве. Это смертельное давление Запада на литовцев стало причиной того, что и литовцы получили стимул к завоеванию и в свою очередь двинулись в земли русского православного христианства. Наиболее успешными для литовцев были кампании в верхнем бассейне Днепра, а также против евразийских кочевников Кипчакской степи. Борьба с орденом достигла своего апогея в 1363 г., когда литовцы, оттесненные орденом с берегов родного Балтийского моря, фактически достигли далеких берегов Черного моря[9]. Энергия обратилась в военную мощь, которую поначалу литовцы направили против других соседей, однако под непрестанным давлением со стороны ордена она обернулась в конце концов против западных противников и позволила нанести контрудар по тевтонским рыцарям.

Временное политическое могущество Литвы как реакция на крестовый поход тевтонских рыцарей нашло свое отражение и в геральдической эмблеме Литовского государства: всадник и конь в латах. К удивлению и полнейшей растерянности тевтонских рыцарей, этот варвар в латах доскакал до их владений, чтобы сразить рыцарей в битве под Таннен-

бергом[10]. Однако столь мощный рывок был совершен литовцами лишь после того, как они приняли религию, культуру и военную технику своих врагов. Стимулирующее воздействие оказывала на Литву и энергия западнохристианского соседа, который также был жертвой агрессии ордена, что в свою очередь побудило его к активным действиям. Литовским союзником была Польша, принявшая к концу X в. христианство и призвавшая тевтонский орден на помощь с целью расширения границ западного христианства за счет языческих Литвы, а затем Пруссии. Куявский князь[11], опрометчиво позволивший тевтонским рыцарям обосноваться на берегах Балтийского моря, заложил тем самым основу будущего величия Польши, спровоцировав новое германское давление, во много раз более опасное, чем прусско-литовское, от которого он, собственно, и стремился освободиться. Тевтонским рыцарям, которые обходились с польскими неофитами не лучше, чем с язычниками, было все равно с кем воевать, а поляки, бывшие уже к тому времени в лоне западного христианства, могли эффективнее, чем их языческие соседи, противостоять военной силе, оснащенной по последнему слову тогдашней техники.

Тем не менее в XIII в. тевтонские рыцари бесцеремонно лишили поляков исконно им принадлежащего побережья Балтийского моря в Померании, воспользовавшись тем, что Польша вела в то время религиозные войны в Литве и в Пруссии. После этого в XIV в. это же давление вызвало аналогичную реакцию в Польше и Литве.

Пока польские княжества Куявия и Мазовия[12] разорялись орденом, ядро Польского королевства было укреплено Казимиром Великим (1333—1370)[13], правление которого совпало со временем юго-восточной экспансии Литвы. В своей политике Казимир Великий старался избегать военных столкновений с тевтонцами, но последователи Казимира поняли, что Польша не сможет найти общего языка с крестоносцами и, более того, она не сможет противостоять им в одиночку. Пришлось тщательно продумывать вопрос о возможных военных союзниках. Первым успехом польской дипломатии стал союз с Лайошем Великим, венгерским королем анжуйской династии[14]. Союз просуществовал с 1370 по 1382 г. и распался, поскольку интересы обеих сторон не совпадали. Венгрия не хотела ссориться с врагами Польши, а Польша — с врагами Венгрии. Особенно упрочил положение Польши династический брак польской королевы Ядвиги с литовским князем Ягайлой в 1386 г., условием которого было принятие Ягайлой западного христианства.

Именно Ягайло начал контрнаступление против тевтонского ордена, возглавив соединенные силы Литвы и Польши в битве при Танненберге в 1410 г. Успех Ягайлы был развит его последователями, и в 1466 г. тевтонский орден становится вассалом Польши. Таким образом, в результате объединенной польско-литовской реакции на давление со стороны тевтонского ордена положение борющихся сторон стало прямо

противоположным. До 1410 г. владения ордена распространялись на континентальное побережье Балтики от восточной границы Священной Римской империи до южного берега Финского залива; и Литва, и Польша были лишены доступа к Балтийскому побережью. После 1466 г. Польша и Литва вернули свои исконные земли на Балтике, тогда как последние владения тевтонского ордена оказались раздробленными и изолированными.

Западный мир против Московии. Почему Польша и Литва вновь обособились, после того как их объединило давление со стороны крестоносцев? Вопрос тем более правомерен, что аналогичные процессы происходили в Скандинавии. Приобщившись к западной цивилизации через обращение в западное христианство одновременно с Польшей, Скандинавия, так же как и Польша, подверглась давлению со стороны более развитых членов западного общества. В XIII—XIV вв., когда Польша противостояла тевтонскому ордену, Скандинавия испытывала давление со стороны Ганзы, что вызвало ответную реакцию — объединение трех скандинавских королевств в Кальмарскую унию в 1397 г. Это было ответом на агрессию Ганзейской Лиги, подобно тому как союз Польши и Литвы 1386 г. был ответом на агрессию тевтонского ордена. Союзы, однако, имели весьма различные истории. Кальмарская уния распалась в 1520 г., после того как Ганза обескровилась в результате открытия Америки и перемещения торговых путей в Атлантику. С другой стороны, поражение тевтонского ордена в 1466 г. не повлекло за собой разрыва между Польшей и Литвой. Наоборот, польско-литовский союз еще более укрепился в 1501 г., а Люблинский договор 1569 г. был расторгнут только в 1795 г.[15]

Почему же союз между Польшей и Литвой, который поддерживался до конца XVIII в., вдруг был полностью аннулирован? Ответ на этот вопрос можно получить, лишь учитывая тот факт, что и Польша, и Литва стали испытывать новое давление — на этот раз со стороны Московии. Экспансия Литвы в направлении православной России достигла наибольшего размаха приблизительно в середине XV в. В течение следующего века под эгидой Москвы объединилось множество ранее враждовавших между собой княжеств, образовав Московское универсальное государство. И в 1563 г., то есть за несколько лет до польско-литовской Люблинской унии, это вновь образованное новое русское универсальное государство стало оказывать давление на западный мир вдоль восточной границы Литвы, проходившей тогда западнее Смоленска к востоку от Полоцка Двинского[16]. Таким образом, объединенная общественная система Польши и Литвы обрела новую функцию, а вместе с ней и новую жизненную энергию, превратившись в форпост западного мира, принимающий на себя давление православного христианства.

Польша разделила эту функцию с королевством Швеции, которое вышло из Кальмарской унии в 1520 г. Реакция западного общества на новое русское давление вылилась в польский и шведский контрудары. Поляки в 1582 г. вновь оккупировали Смоленск, а с 1610 по 1612 г. удерживали Москву. По договору от 1617 г., заключенному между Швецией и Московией, Россия лишилась доступа к Балтийскому морю[17]. Однако давление на Россию со стороны Польши и Швеции в XVII в. было столь яростным, что оно неминуемо должно было вызвать ответную реакцию. Временное присутствие польского гарнизона в Москве и постоянное присутствие шведской армии на берегах Нарвы и Невы глубоко травмировало русских, и этот внутренний шок подтолкнул их к практическим действиям, что выразилось в процессе «вестернизации», которую возглавил Петр Великий. Эта небывалая революция раздвинула границы западного мира от восточных границ Польши и Швеции до границ Маньчжурской империи. Таким образом, форпосты западного мира утратили свое значение в результате контрудара, искусно нанесенного западному миру Петром Великим, всколыхнувшим нечеловеческим усилием всю Россию. Поляки и шведы вдруг обнаружили, что почва выскальзывает из-под ног. Их роль в истории западного общества была сыграна; и после того, как стимул, обусловливавший рост их витальности, исчез, начался быстрый процесс разложения. Понадобилось чуть больше столетия, считая с подвигов Петра, чтобы Швеция лишилась всех своих владений на восточных берегах Балтийского моря, включая свои исконные земли в Финляндии. Что же касается Польши, то она была стерта с политической карты.

Западный мир против Оттоманской империи. Таким образом, история Польши и Швеции начала XVI конца XVIII в. наилучшим образом объяснима в контексте русской истории и истории православного христианства в России. Польша и Швеция процветали, пока на них лежало исполнение функций антирусских форпостов западного общества; но они пришли в упадок, закончившийся политическим крахом, как только Россия в своем мощном порыве лишила их этих функций. Посмотрим теперь на историю Дунайской монархии Габсбургов, которая хронологически почти совпадает с историей Польши и историей Швеции. Швеция расстроила Кальмарскую унию 1397 г., отколовшись от Дании и Норвегии в 1520 г.; Польша еще более укрепила польско-литовский союз 1386 г. в 1501 и 1569 гг. Дунайская монархия начала свое существование благодаря союзу Венгрии и Богемии с Австрией Габсбургов в 1526 г.[18]

Польша и Швеция играли роль форпостов западного общества на границе с универсальным государством православного русского христианства. Дунайская монархия исполняла роль форпоста против универсального государства православного христианства на Балканском

полуострове[19]. Позже сюда пришла Оттоманская империя. Дунайская монархия была вызвана к существованию в тот момент, когда оттоманское давление на западный мир стало по-настоящему смертельным, и оставалась великой европейской державой, пока это давление не прекратилось. По мере того как давление спадало, ослабевала и Дунайская монархия. Во время первой мировой войны 1914—1918 гг., когда Оттоманская империя получила последний смертельный удар, распалась на части и Дунайская монархия.

Давление Оттоманской империи на западный мир вылилось в столетнюю войну между османами и венграми, которая началась в 1433 г.[20] и достигла своей кульминации в битве при Мохаче в 1526 г.

Венгрия была наиболее упорным и стойким противником османов. Ее военная мощь постоянно стимулировалась тем гигантским напряжением, которое Венгрия вынуждена была выдерживать в одиночку в своем противоборстве с османами. Диспропорция в соотношении сил была, однако, столь велика, что Венгрия в ходе столетней борьбы не раз пыталась найти союзников. В конце концов произошел надлом Венгрии, и образовалась Дунайская монархия Габсбургов, ибо те непрочные и эфемерные союзы, что удавалось заключить Венгрии, были явно недостаточны, чтобы дать ей необходимое подкрепление в неравной борьбе с османами. Эти союзы отсрочили, но не предотвратили тот сокрушительный удар, который османы нанесли Венгрии под Мохачем; и только катастрофа столь огромного масштаба стала тем психологическим шоком, который заставил остатки Венгрии объединиться с Богемией и Австрией в прочный и продолжительный союз под началом династии Габсбургов. Результат последовал незамедлительно. Союз, заключенный в год битвы при Мохаче в 1526 г., оставался в силе почти триста лет. Аннулирован он был лишь в 1918 г., когда Оттоманская империя, четыре века назад нанесшая динамический удар, окончательно развалилась.

В самом деле, с момента основания Дунайской монархии ее история была органически связана с историей враждебной державы, давление со стороны которой на каждой последующей фазе давало новый импульс витальности. Героический дух Дунайской монархии хронологически совпал с периодом, когда оттоманское давление ощущалось на западе с особенной силой. Этот героический век можно отсчитывать с начала первой неудачной оттоманской осады Вены в 1529 г. и до конца второй осады — в 1682—1683 гг. Роль австрийской столицы, как психологическая, так и стратегическая, в этих серьезных испытаниях столь велика, что может сравниться с ролью Вердена во Франции, который отчаянно сопротивлялся немецкому напору во время войны 1914—1918 гг.[21] Эти две осады были поворотными пунктами в оттоманской военной истории. Провал первой остановил волну захватчиков, хлы-

нувшую в дунайскую долину еще век назад. За второй неудачей последовал отлив, который продолжался, пока европейские границы Турции не переместились из предместий Вены, где они были в 1529 г., до предместий Адрианополя в 1683 г.[22] Потери Оттоманской империи, однако, не стали приобретениями Дунайской монархии, ибо героический век Дунайской монархии также был на излете. Избавившись от враждебного давления, Дунайская монархия лишилась и вдохновлявшего ее стимула. Таким образом, оказавшись не в состоянии стать наследницей Оттоманской империи в Юго-Восточной Европе, Дунайская монархия пришла в упадок, и ее в конце концов постигла судьба Оттоманской империи.

Успешно контратаковав османов и отбросив их от стен Вены в 1683 г., Габсбурги оказались во главе антиоттоманской коалиции, включившей в себя Венгрию, Польшу и Россию; однако им не удалось отплатить османам осадой Константинополя. Мирный договор 1699 г. вернул венгерской Короне большую часть ее исконных территорий; мирный договор 1718 г. фактически отодвинул границу глубоко за линию, вдоль которой она проходила два века назад. Однако Белградский мирный договор 1739 г. пересмотрел границу в пользу османов[23]. Белградская крепость, которую принц Евгений[24] вырвал из рук османов в 1717 г., вновь отошла к Оттоманской империи, и, хотя австрийские войска вновь заняли Белград в австро-турецкой войне 1788—1791 гг., а затем в мировой войне 1914—1918 гг., Белград ждала другая судьба. Он вырвался из рук Оттоманской империи в 1806 г., чтобы стать столицей государства-преемника Оттоманской империи. Взятый сербами у австрийцев в 1918 г., он стал столицей Югославии, которая является государством-преемником как империи Габсбургов, так и Оттоманской империи[25]. Что касается восточной границы Дунайской монархии, то она надолго застыла на линии, установленной в 1739 г. В течение ста восьмидесяти лет Белградского мира и до заключения договора о прекращении военных действий в 1918 г., когда Габсбургская монархия подписала собственный смертный приговор, монархия сделала только два территориальных приобретения, причем весьма скромных по значению и размерам (Буковина занята в 1774—1777 гг., Босния и Герцеговина оккупирована в 1878 г. и аннексирована в 1908 г.)[26]. Тем не менее с 1683 по 1739 г. габсбургская граница в этой части продвинулась достаточно далеко, чтобы предохранять Вену от опасных ситуаций. И это обстоятельство сыграло существенную роль в истории развития города, наложив отпечаток на его облик и характер.

Слава, которую Вена приобрела, сдерживая турок в 1529 г. и в 1682—1683 гг., несколько померкла в годы французских оккупаций XIX в. Венцы утратили со временем ореол защитников западного христианства и воспринимаются в наши дни как воплощение характера

привлекательного, но отнюдь не героического, сочетающего открытость и дружелюбие с утонченностью и изяществом.

Присмотревшись внимательнее, мы убедимся, что судьба Австро-Венгрии аналогична судьбе польско-литовского государства. Польское давление на Россию в первом десятилетии XVII в. положило начало вестернизации русского православного христианства[27] и тем самым заложило основы для того, чтобы Польша как антирусский *форпост западного общества* стала излишней. Австрийская контратака против османов, предпринятая в последние два десятилетия XVII в., положила начало вестернизации православного христианства на Балканском полуострове и тем самым лишила Дунайскую монархию Габсбургов статуса *антиоттоманского форпоста западного общества.*

Эта параллель сохраняется и в деталях. Например, когда по инициативе Петра Великого началась вестернизация России, российские государственные реформы вдохновлялись отнюдь не отсталой и враждебной Польшей, бывшей для России самым близким западным соседом. Петр обращался преимущественно к Германии, Голландии и Англии — странам, находившимся в авангарде прогресса западной цивилизации и, кроме того, не обремененным грузом враждебности по отношению к России. Аналогичным образом, когда процесс вестернизации начался в основной области православного христианства — на Балканском полуострове (правда, там он шел менее последовательно и углубленно, чем в России), османы и их подданные, стимулированные австрийской контратакой, также черпали свое вдохновение не у Габсбургов. Османы обращались к Франции, которая была их естественным западным союзником, являясь постоянным конкурентом австрийского двора.

Что касается православно-христианских народов Оттоманской империи, то они сначала приветствовали австрийцев как братьев-освободителей, но затем поняли, что формальная католическая терпимость к «еретикам» — вещь куда более жесткая, чем четко очерченный регламент для «неверных» при мусульманском правлении. Прошедшие через все испытания, лишенные иллюзий за недолгий период австрийского и венецианского правления в начале XVIII в., сербы и греки быстро повернулись к своим русским единоверцам, когда те продемонстрировали преимущества вестернизации, победив османов во время русско-турецкой войны 1768—1774 гг.[28] Однако православные христиане на Балканском полуострове не пошли окольным путем в поисках вдохновения для «обновления». Они научились добывать живую воду из главного источника, обратившись к идеям Американской и Французской революций. Христиане Балканского полуострова вступили в непосредственный контакт с лидирующими нациями Запада во время египетской кампании Наполеона. До окончания наполеоновских войн основная область православного христианства получила закваску романтического национализма,

присущего духу Запада того времени[29], и это стало началом конца Габсбургской монархии.

Тщетно монархия под воздействием стимула повторяющихся ударов Наполеона брала на себя главную роль в свержении Наполеона; не помогло и то, что она учредила потом Венский конгресс. В то время как на внешней арене Меттерних искусно пропагандировал преимущества реставрации дореволюционного режима в Западной Европе, чтобы обеспечить Дунайской монархии европейскую гегемонию, ранее ей не принадлежавшую, конкретная политическая реальность никак не вписывалась в эту схему. В действительности Дунайская монархия начиная с 1815 г. оказалась между двух огней. Одна голова австрийского орла[30] с тревогой взирала на восток в сторону Оттоманской империи, другая настороженно смотрела в направлении западного мира. Поворот Дунайской монархии от ближневосточных дел к западным совпал с процессом ослабления давления со стороны Оттоманской империи. Эта тенденция проявилась в Тридцатилетней войне[31]. Новый противник таился в самом духе времени, в которое вступало западное общество, и подстерегал монархию со всех сторон.

Таким образом, ситуация действительно изменилась в ходе века, и прежде всего с ущербом для монархии. В канун войны 1672—1713 гг.[32] Дунайская монархия все еще чувствовала себя в безопасности. С одной стороны — нейтральное православное христианство, а с другой — западное общество, к которому монархия не только принадлежала, но и служила ему щитом от оттоманских сабель. Однако век спустя, к 1815 г., хотя Дунайская монархия и вышла из войны с еще большим триумфом, чем в 1714 г., охранительная функция, а вместе с ней и безопасность были утрачены. Турецкая сабля выпала из дряхлой руки, и окостенелость Дунайской монархии стала препятствовать внутреннему росту того общества, жизнь которого она когда-то уберегла от нападок смертельно опасного внешнего врага. Под воздействием Нидерландской, Английской, Американской и Французской революций в жизни западного общества утверждался новый политический порядок — взаимное признание законов и обычаев других стран, в условиях которого династическое государство типа Габсбургской монархии стало анахронизмом и аномалией. В попытках возродить дореволюционный режим в Европе на основе *принципа династического наследования и принципа национальности* Меттерних превратил монархию из пассивного призрака былого в активного врага западного прогресса, — врага, по-своему более опасного, чем одряхлевший оттоманский враг.

Монархия провела последнее столетие своего существования в попытках — все они были изначально обречены на провал — помешать неизбежным переменам на политической карте Европы. В этом бесполезном устремлении есть два пункта, представляющие интерес для

нашего исследования. Первый касается того, что начиная с 1815 г. забродили западные дрожжи национализма, причем процесс этот охватил как православно-христианские народы, так и западное общество. Второй пункт заключается в том, что монархия, подчиняясь необходимости следовать духу времени, сумела приспособиться к новым реальностям. Отказавшись от гегемонии над Германией и уступив территории в Италии в 1866 г.[33], Габсбургская монархия сделала возможным сосуществование с новой Германской империей и новым королевством Италия. Приняв австро-венгерское соглашение 1867 г. и его австрийское дополнение в Галиции, Габсбургская династия преуспела в отождествлении своих интересов с интересами польского, мадьярского и немецкого элемента в своих владениях[34]. Проблема, которую Габсбургская монархия так и не сумела решить, подстерегала ее на Балканах. Неспособность справиться с национальным движением в этой части своих владений привела в конце концов монархию к полному развалу. Старый дунайский щит западного общества, выдержавший столько сабельных ударов, был в конце концов разбит сербскими штыками.

В 1918 г. юго-восточная граница Дунайской монархии Габсбургов — граница, просуществовавшая сто восемьдесят лет, — была стерта с политической карты Европы. Родились два новых национальных государства — Югославия и Большая Румыния[35], что было символом триумфа нового порядка. Каждое из этих государств есть государство-преемник как Габсбургской монархии, так и Оттоманской империи; и каждое из этих образований представляет собой не только территории, унаследованные от двух разных династических государств, но также народы, объединенные по принципу национальности и хранящие следы культуры двух разных цивилизаций. Этот смелый политический эксперимент может иметь успех, может и провалиться; эти синтетические национальные образования могут стать органическими соединениями или же распасться на составляющие; но тот очевидный факт, что эксперимент имел место, является последним свидетельством, что Габсбургская монархия и Оттоманская империя умерли и виновник их смерти — одна и та же вражеская сила.

Когда в наши дни пересекаешь Саву, подъезжая поездом к Белграду, любопытно перечитать «Эофен» Кинглейка[36]. Когда английский путешественник менее чем столетие назад преодолевал пограничную реку, чтобы попасть на оттоманский берег, он чувствовал себя так, словно отправлялся в мир иной. Австрийский гусар, провожавший его до парома, прощался с ним столь торжественно, будто усаживал его в ладью Харона. Непосвященному английскому наблюдателю и простодушному австрийскому солдату граница между Западом и Востоком могла казаться вратами в мир иной. Однако совершенно другой точки зрения придерживался государственный деятель, который из своего

кабинета в Вене натягивал струны европейской дипломатии. Меттерних прекрасно понимал, что древние барьеры рушатся, подточенные временем, и дрожжи западного национализма уже распространились на Восток через старую демаркационную линию.

Он знал, что политическая реакция в православно-христианском мире будет бурной и неугасимой.

Меттерниха встревожило греческое восстание против османов в 1821 г.[37] Наделенный незаурядным политическим чутьем, Меттерних сразу понял, что выступление горстки людей против власти падишаха представляет собой угрозу власти кайзера. Меттерних настойчиво, хотя и безуспешно, внушал Священному союзу, что принцип наследования должен оставаться нетронутым. Это позволяло бойкотировать греческих повстанцев как нарушителей закона и поддерживать султана Махмуда как помазанника Божьего. С точки зрения сторонников принципа наследования власти, предостережения Меттерниха были вполне своевременны. Ибо триумфальный успех греческих повстанцев — успех, которым они обязаны вмешательству Франции, Великобритании и России, равно как и собственным усилиям, — был событием отнюдь не местного значения. Установление самостоятельного независимого национального греческого государства в 1829—1831 гг. сделало очевидным тот факт, что каждый народ Юго-Восточной Европы рано или поздно придет к осознанию необходимости отстаивать свою независимость и национальное единство. Таким образом, греческое восстание 1821 г. в значительной мере предопределило образование Югославии и Румынии в 1918—1920 гг. Действительно, предчувствия не обманули Меттерниха, когда он в лязганье оружия на Пелопоннесе услышал похоронный звон по Дунайской монархии.

Любопытно также на современном уровне знаний сравнить австрийский этос с турецким этосом, с одной стороны, и с баварским — с другой.

Из обломков Дунайской монархии и Оттоманской империи, разрушенных мировой войной 1914—1918 гг., появились Австрия и Турция. Эти две республики странно похожи одна на другую, так как они следовали тому конвенциальному типу современного парламентарного национального государства, который был глубоко чужд и Габсбургской, и Оттоманской империи. Однако это формальное сходство Австрии с Турцией не имеет существенного значения в свете их принципиального различия в этосе. Австрийцы, травмированные результатами войны 1914—1918 гг., приняли новый порядок пассивно, со смирением и горечью. Турки, в отличие от них, после капитуляции снова подняли оружие против победивших держав и добились равноправных переговоров с победителями. Более того, турки усмотрели в катастрофе Оттоманской империи возможность возвратить свою юность и изменить свою судьбу. Таким образом, они встретили новый порядок не пассивно, а с

открытыми объятиями и стали ревностно ему следовать. Они с радостью ступили на путь вестернизации вслед за своими бывшими подданными — греками, сербами, болгарами и румынами.

Как можно объяснить эти два противоположных психологических явления? Нельзя не признать, что современный турецкий этос представляет собой нечто совершенно новое. Ибо с XV в., то есть с конца динамической эпохи, и до 1919 г. турки, невзирая на все превратности своей истории, были последовательно консервативны. В дни своего рассвета они тучнели и жирели, а когда наступило неблагополучие, стали малоподвижны и невосприимчивы к невзгодам, словно мулы, которых сколько ни погоняй, они не прибавят шагу.

Бывшее правящее меньшинство турецких землевладельцев, оказавшись между 1683 и 1913 гг. выброшенным на берег и обнаружив себя среди чужаков и при другом, чуждом им правлении, восприняло внезапный и резкий поворот судьбы столь же пассивно, как и австрийцы восприняли крах 1918 г. Одни из них оставляли свои родовые земли и мигрировали в глубь постоянно сжимающейся Оттоманской империи; другие же, слишком инертные, чтобы совершить даже этот отрицательный ответ на вызов человеческого окружения, смирялись, опускаясь постепенно на дно социальной лестницы. Что же касается тех представителей правящего сословия, что удерживались на вершине Оттоманской империи, их могла подтолкнуть к вестернизации социальных учреждений только *большая сила*. Но они действовали половинчато и прилагали минимальные усилия, едва позволяющие империи выжить.

Чем же объясняются кардинальные изменения, охватившие вдруг сознание турок? И как в этом случае следует объяснить обратный сдвиг в австрийских настроениях, крутой поворот от героизма 1682—1683 гг. к «пораженчеству» настоящего времени?

Ответ следует искать в действии закона Вызова-и-Ответа. Венцы более двух столетий жили как имперский народ в своих габсбургских владениях, вместо того чтобы исполнять историческую роль защитников форпоста западного общества против османов. В этом нестимулирующем окружении последнего периода они приучились во всем полагаться на династию, и, когда имперское правительство объявило ультиматум Сербии, что было началом мировой войны 1914—1918 гг., они подчинились закону мобилизации, словно овцы пастуху, не ведая, что идут на живодерню. Ими двигала вера в императора Франца-Иосифа, слепая вера в то, что все, что он предпринимает, есть результат провидения.

Турки, с другой стороны, ответили в свой «одиннадцатый час» на вызов со стороны Запада. Накануне соглашения о прекращении военных действий в 1918 г. турки поняли, что оказались в ситуации, где должны либо победить, либо умереть — отступать было некуда. В этот решающий час они были преданы Оттоманской династией, — создавшей

не только империю, но и самих османских турок. Это предательство заставило турок полагаться на самих себя и обрекло их на борьбу за выживание. Ибо в 1919—1922 гг. турки сражались уже не за своего падишаха и его владения. Они сражались за собственную родину. Турецкий народ был поставлен перед необходимостью выбирать: аннигиляция или метаморфоза. Сила вызова, перед которой предстали турки, была уравновешена соразмерной силой ответа в «одиннадцатый час» их истории. Реверсия в направлении давления между западным миром и основной областью православного христианства, проявившись под стенами Вены в 1683 г., продолжается затем в виде переноса стимула, что в свою очередь нашло свое отражение в этосе двух сообществ, испытавших на себе ситуацию Вызова-и-Ответа.

Что касается сравнения Австрии с Баварией, то здесь интересно то, что Бавария и Австрия были первоначально элементами единого целого. Первоначально Австрия представляла собой форпост Баварии, а вернее, ряд ее восточных форпостов, таких, как Верхняя Австрия, Нижняя Австрия, Штирия[38].

В течение последних девяти — двенадцати столетий страна, которая начала свою жизнь как восточный форпост Баварии, прошла длинную череду испытаний, предохранив от них внутренние земли Баварии. Сначала Австрию стимулировали повторяющиеся волны атак со стороны аваров, мадьяров, османов, но потом она была расслаблена отеческим деспотизмом Габсбургов. Австрии приходилось исполнять самые разнообразные функции, и каждая фаза ее переменчивой и неповторимой истории оставляла свой след, пока в ее облике и характере не стерлись, не исчезли все собственно баварские черты. В течение того периода, когда восточный форпост Баварии играл решающую роль в жизни западного общества и в жизни всего мира, внутренние земли Баварии оставались одной из тех малых стран, которые «счастливы, не имея своей истории», о чем свидетельствует и тот факт, что Бавария сохранила свое первоначальное название, а Австрия его изменила[39]. В течение десяти — двенадцати веков баварский этос неизменно оставался локальным, бурным и сангвиническим, тогда как австрийский стал отличаться утонченностью и скептицизмом. Контраст темпераментов жителей этих двух южногерманских католических стран в наши дни просто поражает иностранцев. И вряд ли будет справедливым объяснять его ссылками на расовые различия. Нет причин полагать, что баварское население восточных форпостов отличалось чем-либо от жителей внутренних баварских земель. Не существует также никаких свидетельств изменения расового состава населения, за исключением того, что оно было разделено на отдельные общины. Единственным правдоподобным объяснением различия между баварским и австрийским этосами в настоящее время может быть объяснение, выведенное из схемы Вызова-и-Ответа.

Западный мир против дальнезападного христианства. Продемонстрировав действие закона Вызова-и-Ответа на материале исторических ответов на внешнее давление, которому подвергались континентальные границы западного христианства, посмотрим теперь на три другие границы того же общества: сухопутную границу с вымершим ныне дальнезападным христианством, обитавшим на британской *alter orbi*; морскую границу с недоразвитой скандинавской цивилизацией, протянувшуюся вдоль французских и английских берегов по Северному морю и Ла-Маншу, и сухопутную границу с сирийской цивилизацией на Иберийском полуострове.

Каков генезис Соединенного Королевства Великобритании? Союз королевств Англии и Шотландии вместе с частью завоеванной ими Ирландии. Эти королевства появились в результате борьбы за существование полдюжины государств-преемников Римской империи, образовавшихся на ее развалинах в течение постэллинистического движения племен. Исследование процесса происхождения Соединенного Королевства, таким образом, упирается в начальный вопрос: каким образом эта борьба за существование между примитивными и эфемерными варварскими княжествами привела к появлению прогрессивных и устойчивых государств — членов западного общества? Если мы задумаемся, почему Английское и Шотландское королевства пришли на смену Гептархии, мы снова вынуждены будем признать, что детерминирующим фактором на каждой ступени был ответ на некий вызов, обусловленный внешним давлением.

Образование Шотландского королевства можно усмотреть в вызове, который был брошен какие-нибудь девять-десять веков назад раннему английскому княжеству Нортумбрия представителями недоразвитой дальнезападной христианской цивилизации — пиктами[40] и скоттами. Современная столица Шотландии Эдинбург была основана нортумбрийским принцем Эдинбургом как пограничная крепость Нортумбрии против пиктов. Политическим и культурным центром средневековой, как, впрочем, и современной, Шотландии был район, называемый Лотиан[41]. Лотиан первоначально служил форпостом Нортумбрии против пиктов и бриттов. Вызов был брошен, когда пикты и скотты завоевали в 954 г. Эдинбург, а на рубеже X—XI вв. принудили Нортумбрию уступить им весь Лотиан. Удалось ли Лотиану сохранить западную христианскую культуру, несмотря на изменение политического режима, или он подчинился чуждой дальнезападнохристианской культуре кельтских завоевателей? Лотиан ответил на вызов «завоеванием завоевателей».

Культура покоренной территории обладала такой привлекательностью для королей скоттов, что они обосновались на этой земле и стали вести себя так, словно Лотиан был их вотчиной.

Другой парадокс заключается в том, что шотландский язык стал счи-

таться английским диалектом Лотиана, хотя это был язык гэлов, коренного населения Шотландии[42].

Завоевание Лотиана скоттами и пиктами привело к тому, что западная граница западного христианства существенно сдвинулась, охватив весь северо-западный угол территории Британии. Новое королевство Шотландии, которое появилось благодаря союзу Лотиана со скоттами и пиктами, усвоило черты западной христианской культуры, которую Лотиан внес в общее богатство новой политической системы Шотландии. Шотландия стала членом западного общества. Таким образом, завоевание Лотиана скоттами и пиктами, первоначально имевшее все признаки передела территорий между западным и дальнезападным христианством в пользу последнего, в действительности обернулось выигрышем для западного христианства благодаря выдающемуся ответу, который Лотиан дал на брошенный ему вызов. Переход от английского к шотландскому правлению обеспечил развитие западного христианства и предопределил деградацию дальнезападного христианства в этой части Британских островов.

Таким образом покоренная часть одного из княжеств английской Гептархии стала в результате ядром одной из двух социальных систем, которым предстояло поделить между собой Британию и слиться в конце концов в Соединенное Королевство. Это была не вполне обычная реакция.

Если бы просвещенному путешественнику из Константинополя или Кордовы довелось посетить Нортумбрию в X—XI вв., накануне сдачи Лотиана скоттам и пиктам, он имел бы все основания утверждать, что у Лотиана нет будущего и что если уж какой-нибудь нортумбрийский город может претендовать на звание столицы великой страны, то это не Эдинбург, а скорее Йорк. Йорк был расположен в центре обширной тщательно возделанной и плодородной равнины. Когда-то он был основным административным центром римской окраины, а затем превратился и в религиозный центр[43]. На рубеже IX—X вв. Йорк действительно претендовал на ранг столицы, но не западного, а скандинавского мира, серьезно угрожавшего в то время позициям западного христианства. Однако это скандинавское королевство Йорка рассеялось как дым. К 920 г. датское королевство Йорка, подобно Северной Нортумбрии, признало вассальную зависимость от Уэссекса. Сложные перипетии норманско-датской экспансии способствовали тому, что Йоркшир все больше и больше включался в систему нового королевства Англия. В наши дни о былых притязаниях Йоркшира напоминает только обширность его территории. Эти надежды рухнули одновременно с кризисом скандинавской недоразвитой цивилизации. Нортумбрийским городом, который действительно мог состязаться с Эдинбургом по политической значимости, был Дарем, унаследовавший от Лотиана роль северного

форпоста против скоттов, что позволило ему приобрести статус независимого государства, а его кардинал-епископу — некоторые атрибуты суверена.

Западный мир против Скандинавии. В нашем исследовании мы не раз касались скандинавского воздействия на западное христианство. Скандинавское давление было другой внешней силой, оказавшей решающее влияние на создание королевства Шотландия, а также на создание королевств Англия и Франция.

Объединение земель Лотиана с владениями пиктов и скоттов стало первой ступенью в процессе образования Шотландии. К тому времени, когда пикты и скотты завоевали Лотиан, они были в союзе, но союз этот оказался непрочным. До начала движения племен, последовавшего за падением римской империи, пиктам уже принадлежал крайний север Британии. Во время движения племен скотты переправились через море из Ирландии и осели в Аргайле как сила, враждебная пиктам. Однако враждебность двух племен не помешала политическому союзу между ними, который и был заключен в 843 г. Что же так настойчиво толкнуло их друг к другу? Дата говорит сама за себя. Союз был заключен через год после рейда викингов на Лондон и за два года перед первым их походом на Париж, а надо сказать, что скандинавские мореплаватели в своих экспедициях зачастую огибали Британию и Ирландию с северо-запада. Вывод напрашивается сам собой: пикты и скотты, первоначально враждовавшие за обладание северной частью Британии, вынуждены были объединиться перед лицом смертельного вызова, брошенного им со стороны викингов.

Если эта догадка верна, то можно представить процесс образования королевства Шотландия как следствие ответов на два последовательных вызова: во-первых, пиктов и скоттов на скандинавский вызов и, во-вторых, ответ форпоста Лотиан на вызов со стороны пиктов и скоттов.

В истории английского королевства также прослеживается действие ответов на эти же два вызова, причем хронологически вызовы в Англии и в Шотландии совпадают. Так, давление скандинавов на пиктов и скоттов соответствует давлению кельтов на английские княжества Гептархии, а воздействие пиктов и скоттов на Лотиан совпадает с действием скандинавов на английские княжества, которые первоначально соперничали за гегемонию в Южной Британии.

Схожи судьбы и главных административных и политических центров этих регионов. Благодаря своему географическому положению Кент, как и Йорк, был оплотом римской церкви в Британии. Однако географический фактор, который свидетельствовал в пользу того, чтобы Кентербери и Йорк стали епархиальными центрами архиепископатов, с другой стороны, препятствовал тому, чтобы сделать их столицами

королевств. В политическом плане Кентербери никогда не добился большего, чем стать столицей Кента. Политическая власть в Южной Британии тяготела не к Кенту или Эссексу, которые занимали внутренние земли, а к Мерсии или Уэссексу, двум английским княжествам, стоявшим лицом к лицу с «кельтским краем» на главном острове Британского архипелага. Давление, оказываемое Уэльсом на Мерсию, было сильнее, чем давление на Уэссекс.

В то время когда Мерсия стимулировалась постоянным давлением со стороны Уэльса, Уэссекс выпестовал идею, подсказанную западными валлийцами, пограничный стимул со стороны которых был значительно слабее, — включить Кент и Эссекс в сферу своего политического влияния. Таким образом, в VIII в. создалась такая ситуация, когда казалось, что Мерсия скорее, чем Уэссекс, даст достойный ответ на давление со стороны кельтского края. Однако в IX в., когда вызов со стороны кельтского края померк перед вызовом, исходящим из Скандинавии, наметившиеся тенденции не получили развития. Мерсия утратила перспективы величия, оказавшись не в состоянии достойно ответить на новый вызов (в конце VIII в. Мерсия истощила свои силы, заболев милитаризмом), тогда как Уэссекс, возглавленный и вдохновленный Альфредом, ответил на вызов победой и, как следствие, стал ядром исторического королевства Англия[44].

Скандинавский вызов, пришедший из-за моря, породил ответ, в результате которого на смену Гептархии пришло королевство Англия, а из мелких континентальных образований западного христианства сформировалось королевство Франция.

В X в. Священная Римская империя перешла из рук Каролингов в руки Оттонидов. А теперь обратим внимание на тот знаменательный факт, что, когда Оттониды сменили Каролингов, они не стали наследниками всей каролингской территории. Из трех частей, на которые были разделены каролингские владения в 843 г., только восточная и центральная части были вновь воссоединены в 936 г., во время правления Оттона I, но за двадцать шесть лет до того, как он принял императорский титул[45]. Ни Оттон, ни его последователи никогда не заявляли претензий на все наследие Карла, что внутренне предполагалось титулом императора. Западные земли наследовали Капетинги (в 987 г. состоялась коронация в Реймсе Гуго Капета). Перемена династии соответствовала глубинному психологическому сдвигу, а все это вместе знаменовало начало генезиса Франции. Корона западных франков стала французской Короной в Реймсе в 987 г. Из недифференцированной субстанции империи Каролингов на Западе появилось новое королевство, независимое от Священной Римской империи не только де-факто, но и де-юре. Немаловажно и то, что общественное сознание также воспринимало его как самостоятельное политическое образование.

Фактически рождение Франции явилось первым актом длительного процесса, последовательно разворачивающегося в истории западного общества и получившего крайнее свое выражение в наши дни в понятии «принцип национальности»[46].

Как объяснить то, что Оттониды, предотвратив распад Священной Римской империи, не смогли воссоединить западную часть империи Каролингов с ее центральной и восточной частями? Выше мы отмечали, что защита континентальных границ западного христианства была первоначальной функцией Священной Римской империи. Эта функция в полной мере была присуща и Франции. Поэтому отделение Франции следует рассматривать не как результат поражения со стороны империи, а как наделение ее особыми функциями и полномочиями. Появление в X в. королевства Франция, подобно появлению английского королевства, было ответом на новое внешнее давление, на этот раз со стороны скандинавов. Островное положение спасало Британию от вызовов со стороны континента; Галлию же выручало то обстоятельство, что Карл Великий удачно проложил границу западного христианства — от Рейна до Эльбы. Однако морские границы Галлии и Британии оказались весьма уязвимыми, чем воспользовались викинги. Вызов пришел с моря, и отвечать на него пришлось и Галлии, и Британии. Первоначальная граница между Францией и империей в IX—X вв. может быть определена как линия примерного равновесия между двумя противоположными внешними давлениями. С востока ощущалось давление со стороны славян и кочевников, но и оно, и континентальное давление с запада было превзойдено морским давлением со стороны викингов, что усугублялось тем обстоятельством, что, будучи прекрасными корабелами и мореходами, викинги легко проникали на своих ладьях по судоходным рекам в глубь материка.

Локальные ответы на вызов со стороны Скандинавии не только вызвали к жизни два королевства, но определили местоположение их столиц.

Королевство Англия объединилось вокруг Уэссекса, окрепшего в сложившейся ситуации и способного ответить на вызов. Старая столица Уэссекса, однако, не стала столицей нового королевства, ибо Уинчестер, хоть и находился в пределах Уэссекса, оказался вне зоны опасности во время борьбы с датчанами. В ходе датского испытания Уинчестер пребывал в относительной безопасности, за что, впрочем, поплатился потерей престижа и власти. Когда Уэссекс, покорив датчан, вырос в Англию, столица нового королевства была перенесена из Уинчестера, ничем себя не прославившего, в Лондон, еще полный жара и героических воспоминаний того дня 895 г., когда он принял на себя удар датской армады, пытавшейся войти в Темзу. Аналогичным образом королевство Франция сочло своим центром не Прованс или Лангедок, средиземноморские берега которых редко посещались викингами, а

область, на которую обрушилась вся тяжесть удара скандинавов. Столицей нового французского королевства стал Париж, город, который остановил викингов, когда те поднимались вверх по Сене; подобно Лондону, преградившему захватчикам путь к Темзе[47].

Таким образом, ответ западного христианства скандинавскому морскому вызову вылился в создание нового королевства Франция со столицей в Париже и нового королевства Англия со столицей в Лондоне. Однако эти два случая проявления творческой энергии, несмотря на всю их действенность, не исчерпали всей силы ответа. Следует отметить, что в процессе противодействия вызову французский и английский народы выковывали мощный военный и социальный аппарат *феодальной системы*, а новый этический и эмоциональный опыт нашел свое выражение в эпосе.

Западный мир против сирийского мира на Иберийском полуострове. А теперь обратим наши взоры на границу западного христианства на Иберийском полуострове, где западный мир соседствовал с сирийским обществом. История этого региона весьма примечательна. Во-первых, именно здесь западное христианство впервые подверглось давлению со стороны чужой цивилизации. Во-вторых, державы, появившиеся в ответ на это давление, стали со временем играть лидирующую роль как носители западной цивилизации.

Что касается первого из этих двух пунктов, то мы видели, что на северной континентальной сухопутной границе западное христианство противостояло только варварам. Давлению со стороны православного христианства Балканского полуострова западный мир не подвергался, пока Оттоманская империя не нанесла удара по Венгрии, что случилось в XV в. А русское православное государство стало оказывать сильное давление за Запад лишь в XVI в., когда оно напало на Литву. Однако на иберийской сухопутной границе западное христианство оказалось под ощутимым давлением сирийской цивилизации буквально с момента своего зарождения. Ответом на этот вызов стал первый проблеск самосознания западного общества, вынужденного вступить в неравную поначалу борьбу.

Арабское нападение на младенческую цивилизацию Запада было последним всплеском сирийского ответа на эллинистическое вторжение в сирийские владения, ибо, выполнив задачу, оказавшуюся непосильной для зороастрийцев, евреев, несториан и монофизитов, арабы не успокоились, пока не возродили сирийское общество во всем его могуществе. Не удовлетворившись достижениями в масштабах империи сирийского универсального государства, арабы завоевали древние финикийские колониальные владения в Западном Средиземноморье, которые в эпоху Ахеменидов были объединены в единый союз —

заморский аналог Персидской империи — под гегемонией Карфагена. Последний из Омейядов правитель Дамаска был, по крайней мере номинально, хозяином всего сирийского мира — от самых дальних границ империи Ахеменидов на востоке до самых крайних пределов империи Карфагена на западе. Арабы пересекли не только Гибралтарский пролив, но и Пиренеи, а в 732 г. предприняли поход в землю франков, переправив армии через Луару. В битве при Пуатье арабы попытались задушить западное христианство в его колыбели[48].

Поражение арабов при Пуатье, безусловно, было одним из решающих исторических событий. Ответ Запада на сирийский вызов, данный франками на бранном поле в 732 г., предопределил дальнейшее развитие событий. Творческий импульс франков нарастал в течение восьми веков, пока не был подхвачен португальским авангардом западного христианства. Португальцы, обогнув Африку, стали осваивать новые земли, а кастильский авангард пересек Атлантику, чтобы открыть Новый Свет. Эти пионеры западного христианства сослужили неоценимую службу своей цивилизации, распространив ее практически на весь мир. Благодаря этому энергичному предприятию иберийцев западное христианство выросло, подобно горчичному зерну (Матф. 23, 31—32; Марк. 4, 31—32; Лука. 13, 19), и стало древом, на чьих ветвях разместились все нации Земли. Основы всемирной вестернизации были заложены иберийскими пионерами западного христианства; энергия, двигавшая их к победе, была вызвана сирийским давлением на Иберийском полуострове.

Португальские и кастильские мореплаватели, распространившись в XV—XVI вв. по всему миру, были наследниками народа, дух которого закалился тридцатью поколениями упорной пограничной войны против мавров на иберийском форпосте. Это была граница, на которой сначала франки отразили волну арабских завоеваний, предохранив тем самым Галлию, а затем Карл Великий нанес сокрушительный контрудар через Пиренеи, где его силы соединились с остатками вестготов в Астурии, и, наконец, в течение постсирийского междуцарствия (прибл. 975—1275), когда пал халифат Омейядов в Андалусии, христианские варвары пиренейских земель успешно состязались за обладание наследством Омейядов на Пиренейском полуострове с мусульманскими берберами, пришельцами из Африки, дикими кочевниками Сахары и еще более дикими жителями гор Атласа[49]. Зависимость энергии иберийских христиан от стимула, рожденного давлением со стороны мавров, доказывается тем фактом, что эта энергия исчезла сразу же, как только давление мавров прекратилось. В XVII в. португальцы и кастильцы оказались в заокеанском новом мире, который они сами вызвали к существованию. Это историческое событие совпало с исчезновением стимула на родине через уничтожение, изгнание и насильственное обращение оставшихся на полуострове морисков[50].

Бросив взгляд в глубь истории, мы обнаружим, что Португалия и Кастилия принадлежали к числу государств-преемников халифата Омейядов на Иберийском полуострове. Почему Арагон, будучи также государством-преемником, не принял участия в широких торговых и экспансионистских экспедициях, начатых братскими королевствами? В недавнем прошлом, в период позднего средневековья, Арагон играл более заметную роль в жизни западного общества, чем Кастилия и Португалия. Он блистал, подобно городам-государствам Северной Италии, в области культуры, в таких ее сферах, как международное право и картография. Почему же тогда Арагон не включился в общий процесс и даже, более того, позволил своему кастильскому соседу уничтожить себя? Объяснение, возможно, заключено в том, что Арагон лишился стимула мавританского давления на несколько веков раньше других королевств полуострова. Во времена Васко да Гамы и Колумба как Португалия, так и Кастилия были форпостами западного христианства на границе с маврами. Кастилия противостояла мавританскому королевству Гранада, а Португалия — Танжерской провинции Марокко[51].

Территория Арагона, напротив, была изолирована от мавров кастильской провинцией Мурсия, а его война с маврами на Средиземноморском море в 1229—1232 гг. завершилась захватом Балеарских островов[52]. Таким образом, стимул, который был общим источником энергии для иберийских христиан, утратил значение для арагонцев по крайней мере за два с половиной века до того, как он утратил значение для их кастильских и португальских соседей; и это в некоторой степени объясняет, почему Арагон не принял участия в кампании трансокеанских экспедиций.

Нетрудно заметить, что отношение иберийских форпостов западного христианства к маврам напоминает отношение Дунайской монархии Габсбургов к османам. Державы полуострова представляли собой форпосты западного общества против враждебной цивилизации, а их энергия была ответом на вызов со стороны этой чуждой силы. Энергия бурно росла, пока давление было смертельным, но, как только давление спадало, исчезал и источник энергии.

Стимул ущемления

Природа стимула. Описав стимул человеческого окружения в форме постоянного давления, рассмотрим теперь этот же стимул в тех ситуациях, когда он принимает форму социального ущемления.

Природа такого действия может быть понята при сравнении социального явления с физическим. Хорошо известно, что, когда живой организм лишается какого-либо органа или свойства, он отвечает на этот вызов специализацией другого органа или свойства, которые,

развиваясь, возмещают ущерб. У слепых, например, обостряется осязание. Представляется, что возникновение некоторого нового свойства с целью компенсации ущерба — явление повсеместное, и нередко физический недостаток является стимулом для мобилизации ума и воли. Аналогичным образом социальная группа, слой, класс, в чем-либо ущемленные собственными ли действиями, действиями ли других людей, либо волею случая утратив нечто жизненно важное, направляют свою энергию на выработку свойства, возмещающего потерю, в чем, как правило, достигают немалых успехов.

Так лоза, подрезанная ножом садовника, отвечает бурным ростом новых побегов.

Перекликается с этим сравнением пример из эллинистической истории. Правящее меньшинство эллинистического мира всячески третировало молодую религию внутреннего пролетариата. Рим был достаточно силен, чтобы подавить поборников христианства, но он был не в состоянии ликвидировать само учение. Спасаясь от преследований, христиане ушли в подполье. Настал час, и церковь вышла из подполья, чтобы воздвигнуть на Ватиканском холме собор более величественный, чем Капитолий. У латинского крестьянина, который отвечал на вызов природы при помощи плуга и каждодневного труда, появился соперник — обитатель римских трущоб, который отвечал на вызов со стороны человеческого окружения тайными ночными бдениями. Римская империя была памятником победы латинского крестьянина над природной средой. Памятником победы христианского пролетария стала римско-католическая церковь.

Описывая действие стимула социального ущемления, начнем с самой простой ситуации, когда определенный физический изъян не позволяет индивиду включиться на равных основаниях в жизнь общества. Представим, к примеру, положение слепого или хромого человека в варварском обществе, где каждый здоровый взрослый мужчина — прежде всего воин. Какой удел ждет в этом обществе калеку? Хромой человек, естественно, не может принимать непосредственного участия в боевых действиях, но он в состоянии изготовлять оружие и снаряжение для воинов. Следовательно, свой ущерб он компенсирует развитием других качеств и способностей, что делает его полезным обществу. Он может стать искусным кузнецом, отголоски чего мы находим в образе хромого Гефеста. А какова судьба слепого в варварском обществе? Положение его кажется безнадежным, но он может освоить игру на арфе и услаждать слух соплеменников дивными песнями. В варварском мире слепой бард, неспособный держать меч или молот кузнеца, тем не менее становится столь же могущественным, как и галилейский рыбак-пролетарий, с точки зрения римского имущественного ценза — он обретает старшинство в христианской иерархии. Гомер, как и Петр, наделен властью распоря-

жаться человеческими судьбами. «А исходящее из уст из сердца исходит; сие оскверняет человека. Ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Матф. 15, 18—19). «И Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне Я создам церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного; а что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Матф. 16, 18—19). «Так будут последние первыми и первые последними» (Матф. 20, 16).

Если перейти к ущемлению бедностью, то можно наблюдать, что, например, в английских общественных школах[53] ученики из состоятельных семей, как правило, менее склонны к усердной работе, чем ученики из бедных семей. Последние знают, что они должны заслужить право на стипендию, так как родители не имеют возможности поддерживать их материально и, следовательно, для продолжения учебы им необходимо добиться незаурядных успехов. Выходцы из низов, как правило, остро ощущают и переживают ущербность своего положения, что заставляет их постоянно совершенствоваться и развивать интеллектуальные способности. Таким образом, бедность — это постоянно действующий стимул к преодолению трудностей, если не считать тех случаев, когда стимулирующим фактором являются честолюбие, корпоративный дух или интеллектуальные искания личности. Честолюбие, корпоративный дух и интеллектуальные искания — дары богов. В английском университете можно заметить, что студент, зачисленный решением совета графства, ущемленный в социальном плане, учится еще старательнее, чем ученик общественной школы, ущербность которого сводится лишь к его экономическому статусу. Но если посмотреть на проблему шире, то можно увидеть, что в любом обществе в любую эпоху каждый класс поддерживает свою численную силу не только естественным ростом, но и рекрутированием представителей из нищих слоев и что высший класс, которому некуда больше расти, постоянно освобождает места для представителей низов, исчезая с социальной арены в третьем и четвертом поколениях. Фактически социальный альпинист, достигший пика, оказывается на краю пропасти и тем самым обрекает своих потомков идти по канату, перекинутому через пропасть. Это социальное явление столь же хорошо известно и столь примечательно, что оно уже стало притчей во языцех. Арабский философ Ибн Хальдун полагал, что династия жизнеспособна в течение жизни трех поколений, и это перекликается с американской пословицей «Три поколения отделяют наготу от голытьбы».

Миграция. Способность подниматься по социальной лестнице можно наблюдать среди иммигрантов, которых бедность или преследования заставили покинуть родину и устремиться на чужбину в поисках

счастья. Социальная ущербность — неизменная спутница иммиграции. Незнакомые манеры, обычаи, язык, предрассудки местных жителей, как правило, настроенных против иммигрантов, понуждают вновь прибывших мобилизовать всю свою энергию для утверждения себя среди чуждого ему человеческого окружения. Таково положение шотландца в современной Англии, фламандского ткача в средневековой Англии, немецкого углекопа в средневековой Венгрии, франко-канадского фабричного рабочего и фермера и польского огородника в Новой Англии, гугенотов, потомки которых отличились почти во всех протестантских странах[54].

Рабство. Наиболее необычной иллюстрацией способности иммигрантов к социальной адаптации и успеху может служить широкий поток рабов, захлестнувший страны Средиземноморья в период от Ганнибала до Августа.

Ущербность рабов-иммигрантов не поддается воображению. Среди них были носители культурного наследия эллинской цивилизации: это были живые свидетели краха былой духовной и материальной культуры. На их глазах разрушались прекрасные древние города, — города, освященные покровительством богов и авторитетом веков. Жители их стали продаваться в рабство вопреки всем божественным и человеческим законам[55]. Катастрофа была ошеломляющей, и коснулась она не только иммигрантов, хлынувших в Италию из других частей эллинского мира, но и представителей восточного внутреннего пролетариата, уже растратившего к тому времени свое культурное наследие, и представителей варварского внешнего пролетариата, у которого такого наследия никогда и не было. Обращению в рабство всегда сопутствуют горькие утраты. Все рабы-иммигранты в равной мере лишались личной свободы; с ними стали обращаться как с человекообразным скотом, лишив их всех прав, родных очагов и семей. Римское право было безжалостно к рабам, что отражало настроения высших социальных слоев, остро реагировавших на вулканические вспышки в среде порабощенных. Одних рабов днем заставляли работать в цепях и лишь на ночь отсылали в подземные тюрьмы; других же навсегда спускали в шахты, где они сгорали в непосильном труде за несколько дней. И лишь немногие, судьба к которым была более милостива, получали работу, связанную с домашним хозяйством. Древнегреческая пословица гласит: «День рабства лишает половины человеческого естества»; и это вполне объясняет развращенность римского плебса, происходящего из рабов, с его требованием «хлеба и зрелищ». Жизнь в анабиозе стала возмездием за неспособность ответить на вызов рабства. Несомненно, широкая дорога разрушений была проторена теми толпами несчастных, что становились рабами в злейшую эпоху эллинистической истории. Однако и тогда были единицы, которые отвечали на вызов и которым удавалось в той или иной мере «сотворить добро».

Некоторые были столь удачливы и столь рьяно служили своим хозяевам, что стали управляющими больших поместий. Даже римское универсальное государство управлялось вольноотпущенниками цезаря[56]. Другим посчастливилось начать свое, пусть небольшое поначалу, дело, и они со временем покупали свободу и даже, случалось, становились крупными предпринимателями. Были и такие, что, оставаясь рабами на бренной земле, в мир иной отходили признанными философами, властителями умов. Истинный римлянин не мог не восхищаться мудростью и серьезностью хромого раба Эпиктета[57], как не мог не поражаться, даже не принимая новой веры, самоотверженности ее последователей. В течение пяти веков, от Ганнибала до Константина, римские власти были свидетелями чуда продвижения веры рабов, — продвижения вопреки отчаянным попыткам подавить ее. Рабы-иммигранты, лишившись семейного очага, имущества, воли, сохранили все-таки веру и передали ее италийским жителям. Греки привезли с собой вакханалию, анатолийцы — веру в Кибелу, египтяне — культ Изиды, вавилонцы — веру в Звезды, иранцы — культ Митры, сирийцы — христианство. «Но ведь давно уже Оронт сирийский стал Тибра притоком» (*Ювенал.* Сатиры. III, строка 62). Антиохия-на-Оронте была местом, где последователи Иисуса впервые стали называть себя христианами[58].

Следствием явилось то, что иммигрантская религия внутреннего пролетариата растоптала местную религию правящего меньшинства эллинистического общества. Ибо, однажды встретившись, воды уже не могли не смешаться, а когда они смешались, стало ясно, какая струя мощнее. Боги эллинского мира к тому времени уже утратили то интимное единство со своими верующими, которое им было свойственно когда-то. С другой стороны, Бог внутреннего пролетариата оказался для своих верующих «прибежищем и силой, скорым помощником в бедах» (Пс. 45, 2).

Римские власти, попав в столь непростую ситуацию, не могли решить проблему в течение пяти веков. Следовало ли им оказывать сопротивление чужой религии, которая шаг за шагом завоевывала римский мир? Или им следовало приветствовать новых богов, стремившихся восполнить духовный вакуум, образовавшийся в результате ухода прежних? В 205 г. до н.э., во время кризиса Ганнибаловой войны, римский сенат предвосхитил принятие Константином христианства, окружив всеми официальными почестями магический камень, упавший с неба и наделенный божественностью Кибелы. В 186 г. до н.э., во время короткой передышки между воинами Ганнибала и Гракха[59], были запрещены вакханалии, что предвосхищало последующие преследования, проводившиеся Диоклетианом. Так началась длительная битва между богами, которая отражала земную борьбу рабов-иммигрантов с их хозяевами. В этом поединке победили рабы и боги рабов.

Каста. Тот же самый стимул ущемления, который вызывается бедностью, классовым неравенством и рабством, возбуждается и расовой дискриминацией. Такая ситуация может сложиться в обществе, когда местное население оказывается завоеванным захватчиком, который предпочитает не истреблять его, но низвести до положения низшей касты. Встречаются и альтернативные ситуации, когда местное население принимает мирных иммигрантов в качестве переселенцев, но на условиях заведомо невыгодных и унизительных. В обоих вариантах господствующая раса стремится сохранить за собой все освоенные сферы деятельности и возложить на ущемленную расу необходимость приспосабливаться и изыскивать новые пути и способы выживания. Престижные места, к которым, как правило, общество относит священную службу, сферу управления, бизнес, землевладение, военное дело и «свободные профессии», занимаются, за редким исключением, представителями привилегированной расы. В результате такого положения круг деятельности ущемленной расы зачастую оказывается ограничен торговлей и ремеслами. А в силу того, что это поле приложения сил не столь уж обширно, ущемленная раса стремится полностью его захватить и выжать из него максимум возможного, чем нередко приводит господствующую расу в негодование и удивление, потому что богатство и власть, добытые этим путем, превосходят то, что можно получить в результате традиционной экономической деятельности.

Классическим примером расовой дискриминации является индуистское общество, которое распалось на касты, а те в свою очередь превратились в профессиональные группы; но эта тенденция не является уникальной, у нее немало параллелей и в других местах. В Европе лужение и гадание полностью монополизировано цыганами, являющимися по своему происхождению индуистской кастой, которая случайно оказалась за пределами индуистского мира[60]. Примеры легко обнаружить и в Новом Свете, возникшем в конце XV в. в результате экспансии западного христианства. На Тихоокеанском побережье, где западная иммиграция существенно затронула местные интересы и изменила традиционный характер и образ жизни, китайцы стали работать носильщиками, прачками и лавочниками, завладев теми узкими полосками общественной экономики, которые были им брошены. Однако сейчас китайские миллионеры в Британской Малайе и Нидерландской Индии могут поспорить по богатству с местными толстосумами[61].

Негритянский раб-иммигрант в Северной Америке оказался ущемленным вдвойне: через узаконенное рабство и через расовую дискриминацию; и в настоящее время, спустя семьдесят с лишним лет после того, как один из ущербов был упразднен, второй до сих пор остается в силе. Страдания негров-рабов, порабощенных западным миром, воз-

можно, намного превосходили страдания рабов Рима. Ужасы делосского рынка рабов во II в. до н.э. вряд ли могут сравниться с трансатлантической торговлей рабами в XVIII в. н.э. Труд на американских плантациях, возможно, не был столь тяжелым, как труд римских рабов, но все же у последних оставалась хотя бы маленькая искра надежды на свободу, тогда как у негритянских рабов такая надежда вовсе отсутствовала. Причем возможность свободы исключалась не только для самого раба, но и для его грядущих потомков.

Суровое римское право допускало тем не менее отпуск раба на волю, который свершался как персональный акт. В случае получения свободы бывший раб автоматически наделялся всеми гражданскими правами[62]. Римское право в этой его части полностью соответствовало римским обычаям. Римские хозяева, беспощадные в эксплуатации рабского труда, были тем не менее щедры на помилование. Римский вольноотпущенник был полностью свободен от расового остракизма, к которому пожизненно приговорен американский негр. Поэтому не удивительно, что негр, осознав силу и масштаб своего притеснения, стал искать утешения в религии.

Негр не принес из Африки религии отцов, способной завоевать сердца его белых сограждан в Америке. Его примитивное наследие было столь непрочным, что оно распалось и развеялось от одного только прикосновения западной цивилизации. Негритянский раб прибыл в Америку не только физически, но и духовно обнаженным; и прикрыть свою наготу он мог только брошенной ему одеждой. Негр приспосабливался к новым условиям, по-своему переосмысливая христианские ценности. Обращая свой незамутненный и впечатлительный взор к Евангелиям, он обнаруживал там истинную природу миссии Иисуса. Он понял, что это был пророк, пришедший в мир не для того, чтобы утвердить власть сильных и могущественных, но для того, чтобы утешить слабых и униженных (Лука. 1, 52). «В то время, продолжая речь, Иисус сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли! что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Лука. 10, 21). Сирийские рабы-иммигранты, принесшие христианство на Апеннины, совершили чудо создания новой живой религии, вытеснив ею мертвую. Возможно, негритянские рабы-иммигранты, встретившись с христианством в Америке, совершают еще большее чудо, воскрешая его к новой жизни. С их детской интуицией, с их способностью непосредственного эстетического выражения эмоционального религиозного опыта, они, возможно, смогут раздуть холодные угли христианства, чтобы в сердцах возгорелся новый пламень. Таким образом, у христианства появляется возможность во второй раз оказаться живой верой мертвой цивилизации. Если чудо действительно свершится, то это будет самый динамичный ответ на ущемление со стороны Человека.

Религиозная дискриминация. Если от расовой дискриминации перейти к дискриминации по религиозному признаку, то легко заметить, что это два весьма схожих социальных явления. Община, ограниченная в праве выбора рода занятий и профессий, может ответить на эту несправедливость активизацией своей деятельности в той специфической области, на которую ее обрекли, например в области торговли или ремесел.

Религиозную дискриминацию можно проследить в трех различных вариантах: во-первых, общество, где наследники ущемленной общины являются членами того же самого общества и принадлежат к той же цивилизации, что и наследники привилегированной общины; во-вторых, общество, где наследники ущемленной и привилегированной общин принадлежат к двум различным развивающимся цивилизациям; в-третьих, члены привилегированной общины принадлежат к развивающейся цивилизации, тогда как члены ущемленной общины представляют реликтовую цивилизацию.

Факты подтверждают мысль, что этос начинает выравниваться, как только изменяются условия социальной адаптации социального меньшинства. Все сказанное с очевидностью указывает на то, что специфические свойства таких меньшинств не являются исконно им присущими или неискоренимыми. Скорее, это симптомы специфического ответа на специфический вызов человеческого окружения.

Золотая середина

Закон компенсаций. Наконец мы приблизились к главному в нашей системе доказательств. Мы утверждали выше, что зарождению цивилизации способствуют наиболее трудные условия существования, имея в виду как природную среду, так и человеческое окружение. Далее мы задались вопросом, а существует ли некий социальный закон, который укладывается в формулу «Чем сильнее вызов, тем сильнее стимул». Проведя тщательный эмпирический анализ, мы составили подробное описание ответов, которым, как выяснилось, соответствовало пять типов вызова: вызов суровых стран, вызов новых земель, вызов ударов, вызов давления и вызов ущемления. Во всех случаях сформулированный нами закон действовал безоговорочно. Остается установить, есть ли пределы, за которыми данный закон утрачивает силу. Если суровость вызова будет усиливаться до бесконечности, гарантируется ли тем самым бесконечное увеличение и стимула, то есть возможно ли бесконечное увеличение энергии, вложенной в ответ на брошенный вызов? А может быть, наступит такой момент, когда все нарастающая сила вызова даст обратный эффект и сила ответа будет падать? И можно ли достичь такой точки, за которой на вызов, сколь бы силен он ни был,

не последует никакой реакции? Если такой точки практически не существует, то формула «Чем сильнее вызов, тем сильнее ответ» истинна; если же такая точка существует, то этот вывод следует определенным образом ограничить. Если на эмпирическом материале удастся установить такое ограничение, то закон примет следующий вид: «Наиболее стимулирующее воздействие оказывает вызов средней силы».

Где же истина? На первый взгляд кажется, что первоначальная формулировка «Чем сильнее вызов, тем сильнее стимул» бесспорна. Во всяком случае, наш эмпирический анализ ее подтверждал. Однако история дает нам ряд примеров, которые мы пока оставили про запас.

Известно, что в ряде мест стимулирующие вызовы отличались своей крайней суровостью, но фактом является и то, что эти случаи объединяет одна общая особенность, которая значительно смягчает суровость испытания, — все эти вызовы исходят только из природной среды. Но при определении общей силы или степени суровости вызова необходимо учитывать вызов не только физического, но также и человеческого окружения. Однако сама пустынность, дикость и необжитость мест, из которых исходит физический вызов, предопределяет тот факт, что вызов внешней человеческой среды будет ослаблен в силу их малолюдности или труднодоступности.

Обратимся к примерам. Мощный вызов бросало море и Венеции, и Голландии. Однако, помимо стимулирующего воздействия, море давало также и защиту от посягательств соседей. Венеция, построенная на низких берегах, изолированная лагунами, была свободна от иностранной военной интервенции почти тысячу лет — с момента ухода франков в 810 г. и до захвата ее французами в 1797 г.[63] Голландия, также окруженная каналами, не знала оккупации почти два столетия — от мирного договора с Испанией 1609 г. до завоевания французскими революционными армиями в 1794—1795 гг.[64]

В этих примерах можно обнаружить элементы «компенсаций», действующих как бы в противовес наиболее сильным вызовам природной среды. В подтверждение идеи о «компенсаторном» взаимодействии физического и человеческого окружения, рассмотрим еще ряд ситуаций Вызова-и-Ответа. Сначала дополним наш обзор компенсаций, которые дает человеческая сфера при мощном вызове из сферы физической; затем приведем примеры компенсаций за счет физической сферы, когда вызовы — продукт человеческого окружения.

Суровость вызова физической среды компенсируется несколькими путями. Прежде всего местность с суровыми природными условиями малопривлекательна для человека и зачастую плохо доступна, что само по себе гарантирует отсутствие соперников.

Там, где физическая среда характеризуется этой двойной неблагоприятностью, там и компенсация как бы удваивается.

Таково было окружение Венеции — низинные, болотистые берега не располагали к освоению их. Двойную компенсацию имели как обитатели пустынных островов Запада, так и представители православного христианства.

Основатели других родственно не связанных цивилизаций также имели компенсацию за исключительно тяжелые условия своего существования в неблагоприятной природной среде, где они закладывали фундамент для последующего роста и процветания цивилизаций. По крайней мере можно догадываться, что когда отцы египетской, шумерской и китайской цивилизаций пришли в болота, чтобы преобразить их в возделанные нивы и города, им не приходилось, подобно евреям при восстановлении храма Иерусалимского, держать в одной руке мастерок, а в другой — оружие[65]. Первопроходцев ждала одна война — война с Природой. Возможно, раньше, живя в открытых местах, они страдали от нападения соседей. Отголоски такого давления в египетской и шумерской истории можно обнаружить в период постледникового иссушения Северной Африки. Возможно, это и объясняет «исход» в непроходимые топи и пустыни. Вполне допустимо, что их воинственные соседи просто не захотели последовать за ними. Отцы цивилизации майя ушли в тропический лес; отцы андской цивилизации ушли в сухую прибрежную долину и каменистое неплодородное нагорье внутренних земель.

Реликты вымерших цивилизаций также обязаны своим сохранением двойной защите. Сочетание суровости природных условий с труднодоступностью характерно для мест обитания еврейских общин на Кавказе и в Йемене, еврейских и монофизитских общин в Абиссинии[66]. Показателен в этом плане пример греческих православных общин Мани и Сули в Оттоманской империи. Суровость и труднодоступная местность спасла Сули и Мани от тягот оттоманского гнета, тогда как греческие подданные падишаха в Спарте и Янине фактически были истреблены[67]. Сулиоты и маниоты, стимулированные и защищенные суровостью и недоступностью своего края, сыграли в конце концов самую активную роль в создании современной Греции. Такая же двойная компенсация выпала на долю жителей Новой Англии в Таун-Хилле, Коннектикуте и мормонов у соленых озер Юты[68]. Северо-Американская пустыня не только стимулировала поселенцев, но и защищала их своей неприютностью от незваных гостей.

Интересно сопоставить исторический опыт основателей родственно не связанных цивилизаций и опыт реликтов. Отцы родственно не связанных цивилизаций, подобно реликтам, ведущим замкнутый образ жизни, ответили на вызов среды обитания и получили компенсацию в виде защиты от вызова человеческого окружения. Наоборот, для связанных цивилизаций, как и для реликтов в диаспоре, вызов со сто-

роны человеческого окружения компенсировался благоприятными природными условиями. Динамический акт, с помощью которого создается связанная цивилизация, — отделение пролетариата от правящего меньшинства — явление социальное, а не физическое. Восставший пролетариат, зачинающий новую цивилизацию, успешно выдерживает это испытание в значительной мере потому, что наследует физическую среду обитания в готовом и приспособленном для нужд человека виде. Ему не приходится начинать с нуля — создавать новую среду в голой пустыне. Он получает компенсацию в форме вполне приемлемых условий существования, тогда как невыносимый быт первопроходцев, осваивающих новые местности, напротив, уравновешивается отсутствием угрозы со стороны человеческого окружения.

Так, реликты в диаспоре, вынужденные жить во враждебном религиозном окружении, вознаграждаются за свое терпение возможностью приобрести определенные экономические выгоды. Аналогичная ситуация складывается в среде эмигрантов и в том случае, когда они оказались в стране, спасаясь от бедности, а не от преследований у себя на родине. Хадрами на Яве[69], шотландцы в Англии и французские канадцы в Соединенных Штатах — все они, подобно евреям в диаспоре, отвечают на вызов чужой страны. И так же, как и евреи, выдержав испытание чуждым им человеческим окружением, они вполне удовлетворяются тем, что пожинают урожай с нивы, возделанной не ими.

Проявление «закона компенсации», причем в сфере более широкой, чем та, которая была рассмотрена выше, показывает, как мудро поступает тот, кто избегает крайностей, ибо в силу возможных компенсаций может не сработать правило «Чем сильнее вызов, тем сильнее и стимул». Историческое прошлое свидетельствует, что закон соотношения вызова и стимула взаимосвязан с законом компенсации, который ограничивает действие первого. Необходимо постоянно помнить, что социально-природная среда двойственна изначально и что вызов, брошенный одной из этих сфер, если он окажется слишком суровым, может быть компенсирован другой сферой. Фактически именно это компенсаторное отношение мы и обнаружили, рассматривая крайние случаи проявления Вызова-и-Ответа.

Что делает вызов чрезмерным? Рассмотрим отношения между эллинским обществом и варварами. Мы уже касались ранее этого вопроса и определили, что давление было обоюдным. Предмет настоящего исследования — давление эллинистического мира на варваров. Поскольку эллинистическая цивилизация оказывала все более глубокое влияние на европейскую часть Средиземноморья, это не могло не сказаться на мире варваров. Вопрос стоял о жизни или смерти. Подчиниться ли нажиму со стороны внешней враждебной силы или раствориться в

эллинистическом обществе? Был и другой путь — оказать сопротивление и стать в конце концов внешним пролетариатом.

Эллинская цивилизация бросила вызов кельтам и тевтонам. Кельты, не выдержав борьбы, надломились; однако тевтоны доказали, что эллинский вызов несмертелен, дав на него достойный ответ.

Надлом кельтов весьма примечателен и впечатляющ, ибо начало было блестящим — кельты нанесли римлянам сокрушительные удары. Кельтам был дан исторический шанс тактической ошибкой этрусков. Эти заморские неофиты эллинизма не удовлетворились своими первоначальными завоеваниями на западном побережье Италии и решили продвинуться к подножию Апеннин. Этрусские первооткрыватели пересекли апеннинский водораздел и заняли бассейн реки По вплоть до подножия Альп. Распространяясь с таким размахом, они, конечно, быстро утрачивали свою энергию. Итог не замедлил сказаться. Непосредственными противниками этрусков скоро оказались кельты, и столкновение их стало катастрофой для этрусков. Резкое давление со стороны этрусков стимулировало кельтов, а последовавший вскоре спад силы давления побудил варваров к активным наступательным действиям. Результатом был *furor Celticus*[70], который не ослабевал в течение двух веков.

К концу V в. до н.э. лавина спустившихся с Альп кельтов пронеслась по слабым этрусским форпостам в бассейне реки По. В первые десятилетия IV в. до н.э. варвары, воодушевленные успехом, наводнили Апеннины и разграбили города Италии, включая и Рим. Спустя столетие они произвели не меньший хаос на греческом полуострове. В 279 г. до н.э. они прорвались в Македонию и удерживались там четыре года. Размах нашествия был огромен. Одно крыло орды вышло на Дунай и, ударив в самое сердце эллинистического мира, пересекло Дарданеллы. Это племя навсегда осело на Анатолийском нагорье. Другие кельтские орды, двигавшиеся в противоположном направлении, вышли к берегам Рейна, Сены, Луары, добрались до океанского побережья, сметая все на своем пути, затем переправились на Британские острова, а преодолев Бискайский залив, захватили Пиренеи[71]. Кельтские мигранты не были просто примитивными искателями добычи. Технически менее оснащенные, чем их западные противники, они тем не менее, вдохновляемые стимулом эллинистического вызова, сумели выработать свой, оригинальный стиль, который отчетливо проявляется в дошедших до нас материальных свидетельствах той эпохи и позволяет воссоздать элементы кельтской культуры.

В течение двух веков безудержной экспансии кельтов (425—225 до н.э.) могло показаться, что кельты сотрут с лица земли эллинистическое общество. Однако череда их ужасающих побед оборвалась. Они были изгнаны и с италийского полуострова, и с греческого. В Анатолии необузданность их грабительских экспедиций побудила местные города-

преемники Ахеменидской империи к объединению. На Балканском полуострове в бассейне Марицы и Дуная кельтов истребили фракийцы, иллирийцы и другие местные варварские племена, быстро оправившись от шока, вызванного кельтским нападением. На Иберийском полуострове кельты также были отброшены назад. Последняя надежда оставалась на Ганнибала, в частности на переход его через Альпы. Кельты могли бы воспользоваться благоприятной ситуацией, но надежда оказалась напрасной, поскольку час славы Ганнибала миновал. Сокрушительное поражение, которое Ганнибал потерпел от Рима на исходе III столетия до н.э., самым непосредственным образом сказалось на судьбе кельтов, положив конец их победной экспансии. В последующие два столетия кельты были ассимилированы эллинистическим обществом[72].

Распад кельтского слоя в европейском варварстве под жестким излучением эллинистического влияния обнажил другой слой — тевтонский, который также был активизирован вызовом извне. Как должны были представляться перспективы столкновения с тевтонами какому-нибудь эллинистическому историку? Памятуя о кельтском нападении, наш историк наверняка стал бы утверждать, что вызов эллинизма чрезмерен и как бы тевтоны не впали в ярость, как это когда-то случилось с кельтами, хотя, безусловно, окончательная победа будет не на стороне варваров.

Наблюдатель, который был свидетелем того, как Цезарь сразил свева Ариовиста или Август оттеснил тевтонов к границам Рейна и Эльбы на их исконные земли[73], едва ли мог предположить, что границам Римской империи предначертано остаться на линии Рейна и Дуная, а попытки продвинуться дальше за счет варваров до другого естественного рубежа — Вислы и Днестра — обречены на провал. Несмотря на все исторические прецеденты, именно это и случилось. Варвары заставили римлян остановиться на линии Рейн — Дунай, и эта самая длинная линия, какую только можно провести на карте Европы, стала постоянной европейской границей Римской империи. К тому периоду инициатива уже целиком принадлежала тевтонам. Окончательная их победа была лишь вопросом времени.

При установлении постоянной военной границы между цивилизацией и варварством время всегда работает в пользу варваров; не в пользу цивилизации оказывается и фактор большой протяженности границ. Вольные тевтонские племена все сильнее давили на линию Рейн — Дунай; их совершенно не пугала судьба кельтов; более того, вскоре именно над римлянами нависла смертельная угроза со стороны многочисленного и непокорного внешнего пролетариата. Тевтоны в отличие от кельтов оказались невосприимчивыми к эллинской культуре, исходила ли она от солдат, торговцев или миссионеров. Даже подчинившись накануне своего последнего военного триумфа духовной атаке

древнесирийской религии, религии, только что завоевавшей само эллинистическое общество, — они создали собственное особое христианство, заменив католицизм арианством[74]. И когда эллинистическое общество агонизировало, именно тевтоны стояли у его смертного одра.

Тевтонская победа заставила пересмотреть историческое значение кельтского поражения, которое казалось в свое время весьма существенным и закономерным.

Приведем еще два примера на эту же тему, изложив их как можно короче.

Духовная бедность римской религии представляла собой вызов религиям народов, покоренных воинственным Римом. Могла ли какая-нибудь из этих религий дать ответ на этот вызов, заполнив тем самым ужасный вакуум в душах римлян, опустошенных конвульсиями войны с Ганнибалом? У римских *numina*[75] не было магических формул, способных помочь душе. Могло ли какое-нибудь чужестранное божество закрыть эту брешь? Эллинский Дионис пытался сыграть эту роль, но безуспешно. Однако там, где эллинский Дионис потерпел поражение, сирийский Христос, приняв смерть, восстал победителем. Через пять веков после осуждения римским сенатом в 186 г. до н.э. вакханалий при Константине Великом римское правительство признало победу христианства.

Вторжение эллинизма в сирийский мир бросило вызов сирийскому обществу. Сирийское общество предприняло несколько попыток дать ответ на вызов; но у всех этих попыток была одна общая черта. Антиэллинская реакция каждый раз принимала форму религиозного движения. Тем не менее существовало и фундаментальное различие между первыми четырьмя попытками и последней. Зороастрийская, иудейская, монофизитская и несторианская реакции потерпели поражение, исламская реакция одержала победу.

Зороастрийская и иудейская реакции представляли собой попытки состязаться с эллинистической властью, опираясь на религию, уже вполне сформировавшуюся к моменту вторжения. Иранцы, которые были господами сирийского мира, восстали против эллинизма и в течение двух веков после смерти Александра изгнали его со всей территории к востоку от Евфрата. На линии Евфрата, однако, зороастрийская реакция иссякла. Остатки завоеваний Александра были спасены эллинизмом. Таким образом, зороастрийская реакция не могла предотвратить вторжение чужеземной цивилизации. Иудейская реакция также не сумела освободить свой сирийский дом от эллинизма. Еврейский народ был слишком малочислен и слаб технически, а Сирия, где концентрировалась эллинистическая энергия, находилась слишком близко. Поэтому евреи не смогли достичь и малой части успеха зороастрийцев, если не считать победы Маккавеев над Селевкидами, которую им не удалось закрепить. В Иудейской войне 66—73 гг. н.э. еврейская

община в Палестине была стерта в порошок[76]. Остатки этого сирийского народа, который с поразительной смелостью принял вызов и был безжалостно изгнан с родины и развеян по лику Земли, и поныне, как пепел погасшего вулкана, носятся по всему миру. Этот социальный пепел знаком нам под названием еврейской диаспоры.

Что касается несторианской и монофизитской реакций, то они представляют собой две альтернативные попытки повернуть оружие против эллинизма. В синкретической религии первоначального христианства сущность сирийского религиозного духа была эллинизирована до такой степени, что находила резонанс в эллинистических душах, а для сирийцев это, возможно, был самый горький плод эллинского господства. Эллинистическое правящее меньшинство разглядело бесценную жемчужину в поле сирийской культуры, а теперь ненавистный захватчик присваивал эту драгоценность. Несторианская и монофизитская реакции представляли собой попытки сохранить христианство в чистоте и тем обеспечить наследникам сирийской цивилизации право пребывать в Царствии Небесном. Это были попытки деэллинизировать христианство, восстановив древнюю сирийскую основу. Но несторианская и монофизитская реакции в свою очередь закончились неудачей. Здесь не имеет значения то, что их богословские догматы и политические судьбы различны: поражение застало их на одном пути. Фундаментальная причина, по которой несториане и монофизиты потерпели поражение, состояла в том, что они стремились к невозможному. Эллинский сплав, из которого хотели вычленить христианство, оказался неделимым. Христианство — это либо синкретизм, либо ничто; и хотя любая из составляющих могла быть уменьшена до минимума, ее нельзя было свести к нулю. Удаляя эллинский элемент из христианства, несториане и монофизиты тем самым лишь обедняли его.

Свидетельствовал ли провал всех попыток сирийского общества противостоять эллинизму об упадке и стагнации сирийского общества?

К 630 г. католический греко-римский мир имел все основания прийти к такому заключению. И тем не менее именно тогда поднялась пятая, и на этот раз победоносная, волна борьбы с эллинизмом. Она исходила из мира ислама, и эта исламская реакция заставила переосмыслить все предыдущие этапы борьбы. Ислам исполнил то, что оказалось не по силам иудаизму, зороастризму, несторианству и монофизитам. Он завершил изгнание эллинизма из сирийского мира. Он восстановил в форме халифата Аббасидов сирийское универсальное государство, жестоко разрушенное Александром. Наконец, ислам дал сирийскому обществу вселенскую церковь местного происхождения, чем доказал, что сирийская цивилизация способна иметь наследников. Когда рухнул халифат Аббасидов и сирийское общество стало постепенно распадаться, исламская церковь превратилась в «куколку», давшую впоследствии

арабское и иранское общества, сыновне родственные сирийской цивилизации.

Можно по-новому оценить и вызов, брошенный западной цивилизации оттоманской державой. В течение XIV в. османы сумели распространить *Pax Ottomanica*[77] на воюющие общины православного христианства на Балканском полуострове. На рубеже XIV—XV вв. православно-османское борение приостановилось, однако возникла новая проблема. Предстояло ли западному миру подчиниться османам, которые, покорив православные общины, прекратили войны с помощью жестокой дисциплины? Или же западные общества готовы были создать из собственной социальной системы некий щит, способный защитить их от османского давления?

В XV в. защитную функцию взяло на себя королевство Венгрия. Однако спустя столетие Венгрия оказалась не в состоянии выполнить эту роль. Поражение Венгрии в битве при Мохаче имело драматические последствия. Легко представить себе какого-нибудь венецианца, которому удалось бежать с поля битвы. Он непременно стал бы утверждать у себя на родине, что османы непобедимы, и принялся бы убеждать свое правительство немедленно заключить договор с османами, пока их кавалерия не перешла через Альпы и не захватила венецианские земли. Подобное мнение могло показаться мудрым и дальновидным, однако оно перестало быть истинным же к концу 1526 г., то есть сразу после Мохачской битвы, поскольку была создана Дунайская монархия Габсбургов.

Эта «ветхая монархия» возникла как бы случайно, словно дом, построенный на песке, которому предстоит рухнуть, едва «польют дожди, разольются реки, подуют ветры и устремятся на дом тот» (Матф. 7, 25). Так можно ли было ожидать, что эта слабая конструкция устоит, когда пала сильная Венгрия, — Венгрия, с ее глубокой исторической традицией и воинственным народом? Дунайская Габсбургская монархия была кучей обломков, случайно уцелевших от оттоманских атак, объединением полудюжины местных королевств и земель: форпостов Штирия и Австрия, герцогств Каринтия и Тироль, королевства Богемия. Наверняка эта новая Дунайская Габсбургская монархия не могла преуспеть там, где старое королевство Венгрия пало. Наверняка ее ожидала участь еще более плачевная, чем участь Венгрии. Таковы были естественные прогнозы, но тем не менее они не подтвердились уже в 1529 г. и были полностью опровергнуты в 1683 г. При первой осаде Вены Дунайская Габсбургская монархия с честью выдержала удар. При попытке второй осады Вены Оттоманская держава получила такой отпор, от которого она уже не смогла оправиться. Таким образом, исход битвы при Мохаче отнюдь не свидетельствовал о бессилии Запада перед лицом оттоманского вызова. Напротив, лишившись одного щита, западное общество создало другой, оказавшийся достаточно прочным.

Все эти примеры указывают на то, что мы еще не выработали правильного метода рассмотрения стоящей перед нами проблемы. Дело в том, что в приведенных случаях действовали неравноценные силы. Вызов во всех случаях был действительно велик, но мы не располагаем достаточными основаниями, чтобы утверждать, что для одних он был чрезмерен, для других же — нет. Какое бы количество примеров мы ни привели, истины не добудем, ибо число примеров неисчерпаемо и каждый последующий может опрокинуть ранее выработанную схему. Таким образом, лучше отказаться от этого метода как порочного и попытаться пойти другим путем.

Сопоставление по трем параметрам. Подойдем к проблеме с другого конца. Обратимся к примерам, в которых вызов обусловливал эффективный стимул, а следовательно, и успешный ответ. Мы уже рассматривали примеры такого рода, сопоставляя исторические случаи успешного ответа на вызов со случаями неудачного ответа. Прибегнув к сравнительному методу, попробуем включить в наш анализ сразу три объекта.

Дополним наши сопоставления третьей исторической ситуацией, в которой вызов был бы не менее, а более суровым, чем в ситуации, которую мы анализируем. В таком случае рассматриваемая ситуация будет средней ситуацией между двумя крайностями. В двух крайностях вызов будет, с одной стороны, минимальным, с другой — максимальным. В каком случае последует успешный ответ? Ситуация, где суровость вызова ниже средней величины, влечет ответ, успех которого также весьма невесом. Следует определить тип ответа, возникающего в ситуации третьего типа, когда суровость вызова выше среднего уровня. Последует ли на максимально суровый вызов безусловно успешный ответ? Если в ходе исследования мы обнаружим, что повышение силы вызова сверх некоторого предела влечет за собой не повышение, а понижение успешности ответа, можно будет говорить о действии закона «снижающих возвратов», который сводится к тому, что существует определенная мера суровости испытания, когда стимул вызова достигает наивысшей интенсивности. Назовем эту степень суровости оптимумом. В соответствии с этим стандартом некоторые представления данного вызова окажутся недостаточными, а другие представления того же вызова — избыточными, тогда как на отрезке оптимума этот вызов мог бы стимулировать максимально успешный ответ. Очертив пунктиром контур предстоящего исследования, посмотрим, приведет ли нас новая линия к намеченной цели.



ТОМ ТРЕТИЙ
РОСТ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

ЗАДЕРЖАННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Озаглавив таким образом главу, мы можем сразу вызвать недоуменный вопрос. Если произошло рождение, разве развитие не следует само собой? Для ответа вновь прибегнем к испытанному нами эмпирическому анализу.

Если взять список родившихся цивилизаций, исключая эмбриональные, которые еще не успели родиться, можно ли утверждать, что их жизнь разворачивалась в истории мудро и последовательно? Чаще, конечно, они действительно продолжали свою жизнь в развитии. Двадцать один представитель этого вида обществ подтверждает данное правило. Хотя в настоящее время все, кроме семи, из двадцати одной цивилизации уже мертвы, да и большинство из этих семи клонится к упадку и разложению, очевидно тем не менее, что даже самые недолговечные и наименее удачливые из этих обществ по крайней мере в какой-то степени продвинулись по дороге развития. Но двадцать одна развитая цивилизация и четыре неродившихся (дальнезападная христианская, дальневосточная христианская, скандинавская и неродившаяся сирийская цивилизация[1]) не исчерпывают списка цивилизаций, который позволяет обнаружить эмпирический метод. Продолжив исследование, мы обнаружим третий класс цивилизаций — примеры обществ, которые родились, но были остановлены в своем развитии после рождения. Именно существование таких задержанных цивилизаций оправдывает название настоящей главы, ставя перед нами новую проблему. Первый шаг к ее разрешению — перечисление этих обществ.

Таких обществ, не раздумывая, можно сразу же назвать полдесятка. Среди цивилизаций, родившихся в результате ответа на вызов природной среды, — и полинезийцы, и эскимосы, и кочевники. А среди цивилизаций, родившихся в результате ответа на вызовы социального

окружения, — некоторые специфические общины типа османов в православно-христианском мире или спартанцев в эллинском мире, ответ которых был интенсивен, но не продолжителен в силу чрезмерной суровости этих вызовов. Это примеры задержанных цивилизаций; и здесь легко просматриваются некоторые общие черты.

Все задержанные цивилизации потерпели фиаско, пытаясь преодолеть возникшие препятствия *toure de force* (рывком). Это были ответы на вызовы того порядка суровости, который характеризует саму границу, пролегающую между позволительной силой стимула и той степенью этой силы, за которой начинается действие закона «снижающих возвратов».

Фактически задержанные цивилизации в отличие от примитивных обществ дают истинные примеры «народов, у которых нет истории». Неподвижность их неизменное состояние, пока они живы. Они оказались в этом состоянии, желая продолжить движение, но вынуждены пребывать в своем незавидном положении из-за того, что всякая попытка изменить ситуацию означает гибель. В конце концов они гибнут либо потому, что отважились все-таки двинуться, либо потому, что окоченели, застыв в неудобной позе.

Это общее положение неподвижности в сочетании с сильной напряженностью можно наблюдать на разных исторических примерах и в разных исторических условиях.

Например, полинезийцы совершили свой рывок в попытке преодолеть трудности трансокеанского пути. Они искусно использовали в дальних морских путешествиях хрупкие открытые каноэ. Последовавшее наказание своим коварством и силой вполне соответствовало нраву Тихого океана. Его огромные пространства пересечь можно, но нельзя этого сделать без смертельного риска. Это постоянное невыносимое напряжение продолжается до тех пор, пока замечательно смелые и отчаянные мореплаватели не решат обменять власть над океаном на безопасную и беззаботную жизнь на необитаемом острове — а каждый из таких островов представляет собой рай земной. Жизнь замирает, но все-таки теплится, пока не появится в конце концов западный мореход и не начнет их уничтожать, как арктические охотники уничтожают моржей, а охотники прерий — бизонов.

Эскимосы. Что касается эскимосов, то «палеоэскимосская культура была первоначально формой североиндейской культуры... Существенный импульс для развития эскимосской культуры появился после того, как эскимосы приспособились зимовать на морском льду и охотиться на моржей»*. В этом заключалась сущность того рывка, который

* *Steensby H.P.* An Antropological Study of the Origin of the Eskimo Culture. Copenhagen, 1916. P. 205.

предприняли эскимосы в своей истории, а стимул, который побудил их к этому, кажется, скорее исходил из наличия чисто экономических преимуществ, чем давления со стороны агрессоров.

Какими бы ни были первоначальные побудительные мотивы, факт остается фактом, что в какой-то момент их истории предки эскимосов смело повели наступление на арктическую среду и вполне приспособились к превратностям Севера. Адаптация их к суровым арктическим условиям просто поразительна и, безусловно, требовала наивысшего напряжения всех человеческих способностей. С точки зрения социальной организации общество эскимосов представляется несколько примитивным, но если учесть тяжелейшие жизненные обстоятельства, в которых они находятся с незапамятных времен, то следует признать, что они полностью приспособились к ним. Культура эскимосов, как представляется, не имела сколько-нибудь глубоких корней. Создается впечатление, что их культура представляет собой всего лишь способ приспособления к окружающей среде.

Наказанием за умелое приспособление к арктическому окружению и использование скрытых Севером богатств стало жесткое подчинение жизни эскимосов годовому циклу сурового арктического климата. «Все трудоспособные члены племени обязаны выполнять в течение года определенные операции, которые соответствуют различным временам года»*. Тирания арктической природы властно вводит столь жесткое расписание жизни арктического охотника, что оно, пожалуй, сравнимо с тиранией «научного управления».

Кочевники. Рывок, совершенный эскимосами, был направлен на преодоление вызова ледовых полей Северного Ледовитого океана, а рывок, совершенный полинезийцами, — на преодоление вызова безбрежных просторов Тихого океана. Кочевники направили свои усилия на преодоление вызова степи. Природа этого стимула скорее похожа на природу стимула заморских стран, чем неплодородных земель. Между степью и морем общим является то, что оба они открыты человеку только для пилигримства или временного пребывания. Ни степь, ни море (кроме оазисов и островов) не могут предоставить человеку места для постоянного обитания. Но и степь, и море дают широкий простор для передвижения в отличие от тех мест, где люди вели оседлый образ жизни. Однако как плата за эту благодать человек как в степи, так и в море обречен на постоянное движение либо же вообще должен покинуть эти пределы, подыскав себе убежище где-нибудь на *terra firma*[2]. Таким образом, есть определенное сходство между ордой кочевников, вынужденной, подчиняясь годовым циклам, перемещаться с одного места на дру-

* *Steensby H.P.* Op. cit. P. 156.

гое в поисках новых пастбищ, и рыболовецким флотом, ибо навигация также подчинена временам года, а флотилия торговых судов вполне сопоставима с караваном верблюдов, груженным товарами и бредущим через пустыню к торговым центрам. Так и морские пираты схожи с теми жителями пустыни, что совершают налеты на торговые караваны. Впрочем, сравнения можно продолжать и продолжать.

В оазисах Закаспийской степи, как и в речных долинах нижнего Тигра и Евфрата и нижнего Нила, мы обнаруживаем вызов засухи. Наступление засухи стимулировало некоторые общины, традиционно поддерживавшие свое существование охотой. Трудно сказать, был ли переход к земледелию в прикаспийских землях местным достижением, или оно было занесено из индской долины или Шумера. Археологи обнаружили в северном кургане Анау семена культивированных злаков, а значит, там, помимо охоты, занимались и земледелием[3].

В Закаспийской степи земледелие дополняло охоту, и эти две формы хозяйственной деятельности долгое время существовали параллельно. Однако наиболее важным является то полтвержденное археологами обстоятельство, что «сельскохозяйственная ступень предшествовала доместикации и, следовательно, предшествовала номадической пастушеской ступени цивилизаций»*.

Таким образом, первое изменение климата в Евразии не только стимулировало общество, первоначально жившее охотой, перейти к сельскому хозяйству, оно произвело и другое — косвенное, но не менее важное — действие, повлияв на социальную историю обитателей степи, которые совершили свой первый успешный ответ на вызов. Переход от охоты к сельскому хозяйству повлек за собой и изменение отношения к животным. Ибо искусство доместикации значительно в большей мере свойственно земледельцу, нежели охотнику. Охотник может приручить волка или шакала, превратив его в сотоварища. Но маловероятно, чтобы охотник был в состоянии и хотел приручить свою жертву. В отличие от охотника у пастуха есть два преимущества: во-первых, он не охотится на диких животных, а следовательно, его присутствие не внушает им страха; во-вторых, его присутствие даже привлекательно для некоторых животных, например быка или овцы, потому что человек способен создать запасы кормов.

Археологическое исследование в Анау показывает, что следующий шаг в социальной эволюции был совершен в период второго существенного изменения климата. Первый приступ засухи застал в Евразии человека-охотника. Вторую волну засухи встретил уже оседлый земледелец и скотовод, для которого охота стала второстепенным занятием.

---

* *Pumpelly R.* Explorations in Turkestan: Expedition of 1903. Carnegie Institution Publications. No 26. Washington: D.C., 1905, vol. I. P. XXVIII.

В этих обстоятельствах вызов засухи, который проявился с большей силой, породил две, причем совершенно различные, реакции. Начав доместикацию жвачных, евразиец вновь восстановил свою мобильность, утраченную было в период, когда он совершил свой первый крутой поворот — от охоты к земледелию. В ответ на новый импульс старого вызова он вновь обрел активность.

Некоторые из земледельцев решили просто уйти от засухи и по мере наступления ее передвигались со всем своим скарбом, скотом, припасами. Им не пришлось кардинальным образом менять свой образ жизни, так как, гонимые засухой, они искали себе новую родину с привычными условиями существования, где они могли бы, как и раньше, сеять, жать, пасти скот на пастбищах.

Однако их степные братья ответили на вызов другим, более отважным способом. Эта часть евразийцев, оставив непригодные для жизни оазисы, также отправилась в путь вместе со своими семьями и стадами. Но они, оказавшись в открытой степи, охваченной засухой, полностью отказались от земледелия, как их предки когда-то полностью отказались от охоты, и стали заниматься скотоводством. Они не пытались уйти из степи, а приспособились к ней.

Как видим, номадический ответ на повторяющийся и усиливающийся вызов действительно был рывком. В первый приход засухи доземледельческие предки кочевников от охоты перешли к земледелию, превратив охоту в дополнительный и вспомогательный промысел. А в период второго ритмического наступления засухи патриархи номадической цивилизации смело вернулись в степь и приспособились к жизни в таких условиях, в каких не могли бы существовать ни земледельцы, ни охотники. Засушливую степь мог освоить только пастух, но, чтобы выжить там и процветать, кочевник-пастух должен был постоянно совершенствовать свое мастерство, вырабатывать и развивать новые навыки, а также особые нравственные и интеллектуальные качества.

Если сравнить кочевую цивилизацию с земледельческой, то можно заметить, что у номадизма есть определенные преимущества.

Во-первых, доместикация животных — искусство более высокое, чем доместикация растений, поскольку это победа человеческого ума и воли над менее послушным материалом. Другими словами, пастух — больший виртуоз, чем земледелец, и эта мысль зафиксирована в знаменитом отрывке из сирийской мифологии: «Адам познал Еву, жену свою, и она зачала и родила Каина и сказала: приобрела я человека от Господа. И еще родила брата его, Авеля. И был Авель пастырь овец, а Каин был земледелец. Спустя несколько времени Каин принес от земли плодов дар Господу, и Авель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его, а на Каина и на дар его не призрел» (Быт. 4, 1—5).

Фактически искусство, доступное Авелю, родившемуся после Каина, было не только более поздним изобретением. Номадизм был более выгоден экономически, чем земледелие. Здесь напрашивается определенная параллель с промышленным производством. Если земледелец производит продукцию, которую он может сразу же и потреблять, кочевник, подобно промышленнику, тщательно перерабатывает сырой материал, который иначе не годится к употреблению. Земледелец выращивает злаки, которые сам и потребляет. Кочевник пользуется естественными выпасами, скудная и грубая растительность которых непригодна для человека, но приемлема для животных. Человек же получает молоко и мясо животных, использует их шкуры для одежды.

Эта непрямая утилизация растительного мира степи через посредство животного создает основу для развития человеческого ума и воли. Круглый год кочевник должен искать корм для своего скота в суровой и скупой степи. В соответствии с годовым циклом он должен перемещаться по степным пространствам, преодолевая немалые расстояния, с летних пастбищ на зимние и наоборот. Причем кочует он не только со своим стадом, но со всей семьей, со всем своим имуществом. Кочевники не смогли бы одержать победу над степью, выжить в столь суровом естественном окружении, если бы не развили в себе интуицию, самообладание, физическую и нравственную выносливость.

Не удивительно, что христианская церковь нашла в повседневной жизни номадической цивилизации символ высшего христианского идеала (образ «доброго пастыря»). Не удивительно также, что столь мощный и успешный рывок должен был предопределить и плату, соразмерную огромному напряжению, сопровождавшему его.

Наказание, постигшее кочевников, в сущности, того же порядка, что и наказание эскимосов. Ужасные физические условия, которые им удалось покорить, сделали их в результате не хозяевами, а рабами степи. Кочевники, как и эскимосы, стали вечными узниками климатического и вегетационного годового цикла. Наладив контакт со степью, кочевники утратили связь с миром. Время от времени они покидали свои земли и врывались во владения соседних оседлых цивилизаций. Несколько раз им даже удавалось перевернуть размеренную жизнь оседлых своих соседей. Однако кочевник выходил из степи и опустошал сады цивилизованного общества не потому, что он решил изменить маршрут своего привычного годового климатико-вегетационного перемещения. Скорее, это происходило под воздействием внешних сил, которым кочевник подчинялся механически. Были две такие силы, которым он слепо повиновался. Кочевника выталкивало из степи резкое изменение климата, либо его засасывал внешний вакуум, который образовывался в смежной области местного оседлого общества. Вакуум этот возникал вследствие таких исторических процессов, как надлом и распад оседлого общества.

Таким образом, несмотря на нерегулярные набеги на оседлые цивилизации, временно включающие кочевников в поле исторических событий, общество кочевников является обществом, у которого нет истории.

Османы. Вызов, на который османы и спартанцы ответили своим порывом, исходил в отличие от вышеописанных случаев из человеческого окружения. Османы пришли из степи, и вызов, который был брошен им, заключался в необходимости перемены степного кочевого образа жизни на жизнь среди завоеванных общин.

Жизнь кочевого общества целиком зависит от степени влажности климата. Наступление засушливого периода побуждает человека в степи изменить взаимоотношения с животным миром. Отношения «охотник — добыча» становятся невозможными, ибо лишают обе стороны шанса выжить.

В том случае, когда засуха выталкивает кочевника за пределы степи и он становится «пастырем» местного «человеческого стада», союз этот экономически ненадежен, хотя и бывает политически оправдан. С экономической точки зрения новые пастыри скоро превращаются в трутней, которые живут эксплуатацией подчиненного населения.

Судьба империй, основанных номадическими завоевателями, покорившими оседлые народы, заставляет вспомнить притчу о семени, которое «упало на места каменистые, где не много было земли, и скоро взошло, потому что земля была неглубока; когда же взошло солнце, увяло и, как не имело корня, засохло» (Матф. 13, 5—6). Обычно история таких империй начинается с резкой демонстрации власти, которая затем быстро деградирует и распадается. Средняя продолжительность жизни таких империй, по определению Ибн Хальдуна, не более трех поколений, то есть 120 лет. Номадические империи могущественны, ибо силы, обретенной под действием стимула враждебного мира степи, хватает, как правило, для завоевания оседлых народов. В то же время номадические империи эфемерны, потому что с утратой стимула начинает исчезать и сила. Особые качества, выработанные в условиях сурового природного окружения, неизбежно атрофируются в новых условиях, начинается деградация и упадок. С другой стороны, покоренные кочевниками племена, оправившись от шока, вызванного неожиданным, зачастую весьма грубым ударом, начинают выходить из летаргического оцепенения и постепенно восстанавливать свое нравственное самосознание. Это приходится на тот момент, когда их номадические хозяева начинают терять свою власть и силу. Названные процессы, хотя и совпадают по времени, вызваны разными причинами. Если номадический пастырь деградирует, не отвечая экономическим целям общества, то паства восстанавливается, поскольку она осталась на прежней и

по-прежнему экономически продуктивной почве, несмотря на изменившиеся политические условия.

Процессы эти рано или поздно приводят к тому, что незваные пастыри либо изгоняются, либо ассимилируются. Господство аваров над славянами длилось, по всей видимости, менее пятидесяти лет, и тем не менее оно предопределило всю дальнейшую историю славян, тогда как аварам не принесло ничего хорошего. Когда славяне стали оказывать заметное влияние на православное христианство и западное христианство, авары влачили к тому времени жалкое существование на окраине венгерского выступа Евразийской степи, а через два столетия были и вовсе уничтожены Карлом Великим[4]. У некоторых номадических империй жизнь была еще более краткой. Например, империя западных гуннов в Альфёльде, основанная приблизительно за полтора века до прихода туда аваров, распалась со смертью Аттилы. Империя монгольских ильханов в Иране и Ираке просуществовала менее восьмидесяти лет (1258—1335)[5], а империя великих ханов Южного Китая продержалась и того меньше (1280—1354)[6]. Мадьяры, которые заняли Альфёльд после аваров, уже через сто лет были поглощены социальной системой западного христианства. Более чем двухсотлетнее (прибл. 1142—1368) правление монголов в Северном Китае[7] и более чем трехсотлетнее (140 до н.э. — 226 н.э.) владычество парфян над Ираком и Ираном представляются исключениями[8]. Исходя из этого, можно утверждать, что длительность господства Оттоманской империи над православным христианством была уникальной. Если ее начало датировать оттоманским завоеванием Македонии в 1371 г.[9], а конец — Кючук-Кайнарджийским мирным договором 1774 г., венчавшим самую разрушительную русско-турецкую войну, срок жизни ее длился четыре столетия, не считая периода становления и распада. В чем причина этого уникального исторического факта?

Можно предположить, что *Pax Ottomanica* отвечал потребностям православно-христианского общества, удовлетворяя его жажду витальности. Однако это объяснение нельзя считать удовлетворительным, потому что с православно-христианской точки зрения власть Оттоманской империи всегда была чуждой и навязанной насильственным путем. Общественные институты если и признавались, то больше по принуждению. К тому же оттоманская власть не вписывалась в местный экономический механизм, что было следствием ее номадического происхождения. Относительная продолжительность жизни Оттоманской империи может быть объяснена только при сравнении ее с другими номадическими обществами в свете особого ответа на необычный вызов.

Авары и некоторые другие кочевники, выходя из пустыни в области оседлого земледелия, пытались, правда безуспешно, из пастухов переквалифицироваться в пастырей. Их неудача не кажется странной, если мы примем во внимание, что создатели империй, потерпевшие

крах, даже не пытались обзавестись помощниками, через которых они могли бы управлять своими подданными по уже испытанной и привычной схеме. Ведь степное общество — это не просто пастухи и стада. Среди домашних животных есть и такие, функции которых существенно отличаются от функции стада парнокопытных — кормить и одевать кочевников. Эти животные — собаки, верблюды, лошади — помогают кочевнику выжить и нужны ему не менее, чем стада. Доместикация этих животных по праву может считаться шедевром номадической цивилизации и ключом к последующему успеху. Без их помощи номадический рывок был бы невозможен. Человек здесь проявил чудеса изобретательности. Овцу или корову, чтобы они служили человеку, нужно просто приручить, хотя это тоже порой довольно трудно. Собака, верблюд и лошадь, функции которых куда более сложны, требуют не только приручения, но и обучения. Нужно сделать из них помощников человека. Это замечательное достижение номадизма помогло кочевникам не только выжить в степи, но и приспособиться некоторым из них к роли «пастырей» человека. Именно это и отличает Оттоманскую империю от империи аваров. Оттоманские падишахи управляли империей с помощью обученных рабов, и это стало залогом продолжительности их правления и мощи режима.

Замечательная идея производства солдат и администраторов из рабов, — идея, столь естественная для номадического гения и столь далекая от нас, — не была чисто оттоманским изобретением. Мы обнаруживаем ее в других номадических империях, созданных в земледельческих районах. Именно эти империи смогли просуществовать дольше других.

Можно заметить следы военного рабства в Парфянской империи в I столетии до н.э. Одна из парфянских армий, похоронившая честолюбивую мечту Марка Антония сравниться с Александром Великим[10], состояла из 50 000 воинов, среди которых только 400 были свободными, а Сурена, который командовал раньше парфянской армией и уничтожил римскую армию Красса[11], как сообщают, привел на поле битвы не менее 10 000 рабов и клиентов. В том же районе через тысячу лет Аббасиды упрочили свою власть при помощи тюркских рабов из Евразийской степи[12]. Обучив их, они затем использовали рабов не только в армии, но и на административной службе.

В период междуцарствия, последовавшего за исчезновением государств-преемников халифата Аббасидов, рабы-солдаты и рабы-администраторы успешно освоили методы свержения династий, которым они первоначально служили и у которых прошли выучку. В XIII в. новая область в Индостане, завоеванная для растущей иранской цивилизации серией походов удачливых солдат тюркского происхождения, управлялась из Дели царями — выходцами из рабов[13]. Более ярким при-

мером этого примечательного явления был режим мамлюков в Египте. Институт мамлюков, созданный для защиты власти и успешно функционировавший, в 1250 г., в самый решающий момент смертельной битвы растущей арабской цивилизации с крестоносцами, обернулся против своих создателей. Мамлюки Айюбидов свергли самих Айюбидов, захватили власть в свои руки, сохранив в неприкосновении институт рабства. Они заключили союз с кипчаками[14] и морской державой Венеции. Кипчакские ханы устраивали походы за рабами на Кавказ, в русские леса и к евразийским кочевникам. Венецианцы были посредниками и переправляли пленников из Таны в Дамьетту[15]. Работорговля была одной из наиболее прибыльных статей венецианской экономической деятельности.

За фасадом марионеточного халифата, вписанного в родословную поздних Аббасидов, которым мамлюки предоставили убежище в Каире после разграбления Багдада монголами, молчаливо согласившись, что эти августейшие беженцы будут царствовать, но не править, стояли бывшие рабы исчезнувших Айюбидов, усиленно управлявшие Египтом и Сирией и сдержавшие монголов на линии Евфрата[16]. Так продолжалось с 1250 по 1516 г., пока они не встретились с силой еще более мощной — с османами. Однако оттоманское завоевание не положило конец системе мамлюков. Сильный раб столкнулся с еще более сильным, и только. Османы не выбили из рук мамлюков оружие, которому те присягали. При оттоманском режиме в Египте мамлюки не изменили своего образа жизни, а по мере упадка оттоманской власти власть мамлюков все более укреплялась. В XVIII в. оттоманский паша в Египте оказался на некоторое время узником мамлюков. Ему были предоставлены права вице-короля падишаха, однако фактически он имел власти не больше, чем каирские Аббасиды. На рубеже XVIII—XIX вв. было неясно, вернется ли оттоманское наследство в Египте в руки мамлюков или попадет к какой-нибудь западной державе. Однако эта альтернатива была перечеркнута гением Мухаммеда-Али, великого государственного деятеля Египта, который предпочел иметь дело с британскими армиями, чем продолжать союз с мамлюками. Мухаммед-Али использовал все свои способности, энергию и жестокость, чтобы истребить мамлюков, представлявших собой самовоспроизводящиеся войска на почве чужой страны в течение пяти столетий, постоянно пополняемые кавказскими и евразийскими рабами. Однако институт мамлюков был живуч. Горстка их, уцелевших после резни 1811 г. на североафриканских египетских территориях верхнего Нила, продемонстрировала исключительную жизнестойкость этого необычного формирования[17].

Система мамлюков, пришедшая на смену айюбидской династии, господствовавшей в Египте, претерпела существенные изменения в организации и дисциплине, прежде чем стала надежным средством

сохранения и господства над православно-христианским миром. Удержать власть над другой цивилизацией — задача более серьезная, чем эту власть завоевать. Оттоманская система рабства — высочайший образец систем такого рода, и именно поэтому она интересна для нас.

Общий характер оттоманской системы передан следующим отрывком из блестящего исследования американского ученого: «Оттоманский правящий институт включал султана и его семью, придворных, чиновников, армию, состоящую из кавалерии и пехоты, а также большое количество молодых людей, которых готовили к службе в армии, при дворе и в правительстве. Эти люди владели пером, мечом и скипетром. Они выполняли все функции правительства, кроме функций правосудия, связанных с соблюдением Священного Закона. Наиболее характерной особенностью этого института было то, что его личный состав пополнялся в основном лицами, родившимися от христианских родителей. Во-вторых, почти каждый член этого учреждения считался рабом султана и оставался им всю свою жизнь, что никак не зависело от богатства, власти, доблести, которыми он обладал или которых мог достигнуть...

Царская семья... могла справедливо считаться семьей рабов, потому что матери детей султана были рабынями; сам султан был сыном раба; его дочери выходили замуж за людей, которые носили титул визиря или паши, только пока это нравилось султану, тогда как титул «кул», или раб, был постоянным. Сыновья султана, имея право претендовать на трон, женились только на рабынях. Задолго до времен Сулеймана султаны практически перестали получать невест царского происхождения, как, впрочем, и называть женами матерей своих детей»*.

Фактически оттоманские падишахи воспитывали своих детей от специально отобранных женщин-рабынь, как их номадические предки в степи выращивали породы скота от лучших представителей стада, а их отношение к собственному потомству напоминало отношение к выводку в стаде. Мехмет II Завоеватель получил разрешение убить своих братьев, «чтобы сохранить в мире мир»[18]. Султан Мехмет объявил предписание обязательным, а не просто разрешенным, и все его последователи тщательно выполняли эти инструкции. Однако можно предположить, что великий оттоманский государственный деятель, когда он приказывал задушить своих лишних наследников, испытывал не бо́льшие угрызения совести, чем современный западный буржуа, когда он решает утопить лишних котят.

«Возможно, Земля не знала более смелого эксперимента, чем оттоманская система управления. Ее ближайший теоретический аналог —

* *Lybyer A.H.* The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent. Cambridge: Mass., 1913. P. 36.

Республика Платона[19]; ее ближайшая историческая параллель — система мамлюков Египта; но эта система широко раздвинула рамки аристократических эллинских построений. В Соединенных Штатах Америки человек, воспитанный в среде лесников, может дойти до президентского кресла благодаря своим способностям и труду, но не благодаря тщательно отработанной системе, которая толкает его вперед. Римская католическая церковь и сейчас может из крестьянина сделать священника, но она никогда не выбирала кандидатов для этого из враждебной религии. Оттоманская система отбирала рабов и тщательно готовила из них управителей государства. Она брала мальчиков с пастбищ и от плуга и делала их супругами принцесс; она брала молодых людей, чьи предки веками носили христианское имя, и ставила их правителями великих магометанских государств, воспитывала из них солдат и генералов непобедимых армий, и они с восторгом сшибали крест и поднимали полумесяц. Она никогда не спрашивала у своих новичков: «Кто твой отец?», или «Что ты знаешь?», или даже «Можешь ли ты говорить на нашем языке?». Но она изучала их лица и телосложение и говорила: «Ты будешь солдатом, а если покажешь себя достойным, то генералом!» или «Ты будешь ученым и знатным человеком, а если проявишь способности, то губернатором или премьер-министром». Полностью игнорируя тот глубинный механизм, который называется человеческой природой, и те религиозные и социальные нормы, которые, кажется, диктуются самой жизнью, оттоманская система навсегда отнимала детей у родителей, лишала их семейной заботы, отказывала в праве на владение собственностью, а семьям не давала никаких гарантий относительно будущего их дочерей и сыновей, не перемещала их по социальной лестнице, но учила их чужому закону, чужой этике, чужой религии и всегда заставляла помнить, что над их головами висит меч, который в любой момент может положить конец блестяще начатой карьере»*.

Легко заметить, что сущность оттоманской системы заключалась в отборе и тщательной тренировке «овчарок», которые должны были держать в повиновении «стадо» падишаха. Оттоманский общественный раб высшего уровня — это самая трудная, опасная, почетная и славная профессия, о которой только мог мечтать подданный падишаха. Однако существенным и поразительным правилом оттоманского государственного правления является то, что эти места предназначались лицам иноверческого происхождения безотносительно к тому, были ли родители претендента подданными падишаха, тогда как единоверцы падишаха были нежелательны, даже если они являлись сыновьями оттоманской феодальной знати, которая считалась равной падишаху перед лицом Бога. Исключения допускались крайне редко. Этот обычай

* *Lybyer A.H.* Op. cit. P. 57—58.

просто удивителен, поскольку он являет собой крайнее проявление отлучения отпрысков правящей элиты от власти. Однако он, безусловно, имел позитивные стороны. Оттоманская система обучения предъявляла человеку столь строгие требования, что только тот, кто полностью и безоговорочно порывал с привычной средой и входил в новую систему как изолированный атом, мог соответствовать ей по всем параметрам. Поэтому среди всех претендентов, находившихся в распоряжении падишаха, наименее пригодными оказывались дети мусульманских феодалов, обремененные клановыми и родственными связями, гордые своим происхождением и религией. Падишахи понимали, что если однажды они уступят и допустят этот свободнорожденный, а потому свободномыслящий элемент к власти, то возникнет острый конфликт между личностью и системой. И не было никаких гарантий, что в поединке победителем окажется система. Отсюда запрет на принятие мусульман. Надо сказать, что решительная политика эта была оправдана последующими событиями. Когда свободные мусульмане прорвались наконец в сферу придворных рабов, система надломилась.

Однако до этого революционного нововведения, обернувшегося катастрофой, султанские рабы добывались, за редким исключением, за пределами оттоманских границ и были военнопленными.

Кроме военного источника, существовал также рынок рабов, который поддерживался двумя группами профессиональных работорговцев. Оттоманские колонисты в Тунисе и Алжире совершали рейды вдоль морского побережья Западной Европы, а крымские татары (остатки монгольской орды Кипчака, которые сохранились в качестве оттоманского протектората[20]) совершали набеги на Причерноморскую степь, Польшу. Средний годовой вывоз рабов из татарского Крыма в Константинополь достигал 20 000 человек.

На территории самой страны периодически объявлялся призыв рекрутов по закону о воинской повинности.

По каждому из этих каналов собирались кандидаты в гвардию рабов падишаха. Все они, независимо от возраста, должны были пройти длительный, тщательно продуманный, напряженный курс обучения, прежде чем занять какой-либо пост. Обычно к военной или административной службе приступали в 25 лет. Главными принципами оттоманской общественной образовательной системы были постоянный и неослабный надзор, специализация на всех ступенях прохождения обучения, а также чередование поощрения и наказания. Дисциплина была очень строгой, а наказания, хотя и регулировались определенными правилами, были жестокими. С другой стороны, применялись и положительные стимулы, срабатывала постоянная апелляция к честолюбию. Каждый мальчик, поступивший в гвардию оттоманского падишаха, сознавал себя потенциальным великим визирем. Перспективы его

целиком зависели от личной доблести и успехов в соперничестве со своими товарищами по учебе. На каждой ступени обучения у него была возможность повысить служебную категорию; успех означал немедленное увеличение жалованья (слуги-рабы оплачивались с самого начала), кроме того, возрастал шанс достичь самых блестящих вершин карьеры.

Обильные плоды — продукт изумительной культивации человека — описаны фламандским ученым и дипломатом Ожье Эселином де Бусбеком после его визита в 1555 г. в лагерь султана Сулеймана Великолепного в одном из четырех его «Турецких писем»: «Штаб султана был наполнен помощниками, включая и высших чиновников. Вся кавалерийская гвардия была представлена там, кроме того, присутствовало большое количество янычар[21]. Никто из присутствовавших не демонстрировал своего превосходства, а все старались показать свои добродетели и храбрость; никто не кичился своим рождением, ибо честь здесь соответствует занимаемой должности и характеру исполняемых им обязанностей. Таким образом, нет никакой борьбы за первенство, каждый знает свое место и свои функции. Сам султан распределяет обязанности и должности и сам оценивает достоинства и уровень претензий своих подданных, не обращая внимания на богатство, влиятельность или популярность кандидата. Он смотрит только на деловые качества и природные задатки. Таким образом, каждому воздается по его заслугам, и должности заполняются людьми, способными выполнить свой долг. В Турции у каждого человека есть возможность выдвинуться. Высшие посты очень часто занимаются детьми пастухов, и вместо того, чтобы стыдиться своего происхождения, они гордятся им и всячески это подчеркивают. Чем меньше они обязаны успехом своему происхождению, тем более этим гордятся. Они считают, что хорошие качества не передаются по наследству, часть их — дар небесный, часть — результат обучения, труда и усидчивости. Как способности к искусствам, музыке и математике, геометрии, по их мнению, не передаются по наследству, так и характер человека не обязательно наследуется. Они даруются человеку Богом. Таким образом, турки получают награды, чины и административные посты как воздаяния за природные способности. Нечестные, ленивые и пассивные всегда останутся внизу, достойные лишь презрения. Вот почему туркам удалось не только стать правящей нацией, но и постоянно расширять свои границы. Наш метод отличается от их метода; у нас все зависит от рождения и все высокие посты распределяются только в связи с ним. По этому поводу я, возможно, скажу больше в другом месте, но то, что я скажу, предназначено только для твоих ушей...

Представь густую толпу людей. Головы в тюрбанах... что особенно поразило меня, так это выдержка и дисциплина. Никаких возгласов, шушуканья. Каждый был очень спокоен. Офицеры сидели... солдаты стояли. Самое примечательное зрелище — длинная шеренга янычар в

несколько тысяч, которая, не шелохнувшись, стояла позади всех, и поскольку они были от меня на некотором расстоянии, то я какое-то время сомневался, люди это или статуи, пока наконец не догадался поприветствовать их. Они дружно поклонились в ответ на мое приветствие...»*

Таковы были «овчарки», вышколенные оттоманскими «пастырями», чтобы удерживать в подчинении все православное христианство, а все западное христианство — в оцепенении. Западный историк XX в. может воссоздать общие черты этой системы, посетив остатки Сераля[22] в Стамбуле. Раньше здесь была церковь св. Ирины, теперь — военный музей. При виде всех этих нагрудников, наспинников, расшитых воротничков, галунов, шлемов и прочих атрибутов западного воинского снаряжения XVI—XVII вв., разбросанных так, как они лежали когда-то, оставленные на поле брани, невольно приходит мысль, что османы могли совершить рывок только благодаря своей выучке и закалке. Сами османы презирали снаряжение — возможно, потому, что хорошо владели метательным оружием, унаследовав эту способность от далеких номадических предков. Янычары вообще не носили никаких лат, а сипахи[23] только в атаке надевали латы и шлемы с рогами.

Оттоманская система пала, потому что она пренебрегла человеческой природой. Отнюдь не суровость методов обучения и дисциплины погубили ее. Разложение системы явилось совокупным итогом усилий всех, кто в нее входил. Фундаментальные обычаи, поддерживающие остов ее, не могли быть законсервированы навечно. Первая трещина прошла тогда, когда рабы падишаха захотели повторить свою судьбу в своих детях. Определенные уступки здесь всегда допускались для детей (хотя не внуков), мальчиков-рабов, что относилось прежде всего к сипахам Порты. Сулейман Великолепный к концу своего правления стал терпимо относиться к сыновьям янычар, а его преемник Селим II[24] отпраздновал свое восхождение на трон расширением привилегий сипахов и янычар. Уступка открыла ворота, через которые хлынул поток, и скоро стало совершенно невозможным пресекать претензии местной феодальной мусульманской знати. Фактически разрешение для янычар открыло путь к высшим государственным постам для всех свободных мусульман, кроме негров. Последствия этого показывают, что инфляция здесь производит то же действие, что и в финансовом мире. К моменту смерти Сулеймана количество янычар доходило до 12 000, а общая численность рабов-домочадцев была около 80 000.

К 1598 г. было призвано 101 600 янычар, которым определили жалованье, не говоря о 150 000 неоплачиваемых призывников. Во вспомогательных войсках проявилась тенденция к занятию торговлей и

* *Gislenii Busbecqii A.* Omnia qual Extant. Leyden, 1633. P. 59—62.

ремеслами. Последствия этого не замедлили сказаться в падении дисциплины и снижении эффективности армии.

Психологической компенсацией суровости воспитания и монотонности повседневной жизни стали неожиданные вспышки возмущения, что было в полном противоречии с привычными и, казалось, незыблемыми нормами, разумеется, все это не могло не сказаться и на воинских успехах.

Православно-христианское население, первоначально примирившееся с оттоманским режимом, ибо *Pax Ottomanica* устраивал всех, теперь почувствовало себя обманутым. Подданные падишаха стали порабощаться и закабаляться войсками самого падишаха так, словно это были чужеземные враги. Уже в 1683 г., когда анатолийская феодальная кавалерия спешила на воссоединение с оттоманской армией для второй, и последней, осады Вены, крестьяне румелийских провинций[25] поджигали свои дома и укрывались в горах, лишь бы не видеть, как разоряются их родные очаги.

Последствием разложения оттоманской системы явилась утрата гибкости, что сказалось самым фатальным образом на истории османского общества. Османы не смогли ответить на грозный вызов со стороны Запада, своевременно и мобильно изменив свои социальные институты. К концу XVII в. разложение Оттоманской империи достигло апогея. Перейдя к обороне, османы были вынуждены искать спасения иными методами. Они стали просить оружие и снаряжение для своей защиты у тех, с кем недавно воевали, — у Запада. Это был неизбежный путь, и им следовали все оттоманские реформисты. В течение двух с половиной столетий они вынуждены были заниматься вестернизацией Турции, одни — с отвращением, другие — с энтузиазмом.

Столь резкий поворот, происшедший в конце XVII в., повлек за собой и другие перемены. Чтобы вести переговоры с Западом, потребовалось искусство дипломатии, и тогда выяснилось, что падишах вынужден назначать на самые ответственные посты православно-христианских подданных, не прошедших курса обучения в его школе. Дело в том, что школа при дворе падишаха не давала греческому мальчику знания ни иностранных западных языков, ни западных навыков и обычаев. Между тем это знание было доступно тому греческому мальчику, который не попал в школу пажей и оставался у себя дома, готовясь к торговой карьере своего отца.

Другим великим унижением, которому подверглись османы, было поражение в русско-турецкой войне 1768—1774 гг. Шок позорного поражения в войне привел к мучительной переоценке собственных возможностей и заставил Селима III после подписания в 1774 г. Кючук-Кайнарджийского мирного договора создать особое армейское подразделение из свободных мусульман. Это был первый шаг на пути

вестернизации оттоманской армии, но он имел далеко идущие последствия и повлиял на все сферы жизни турецкого общества. Процесс этот набирал силу и был завершен президентом Турции Мустафой Кемалем.

Метаморфоза оттоманской социальной системы, начатая Селимом и доведенная Мустафой Кемалем до логического завершения, стала удивительным и своеобразным рывком, подобным первоначальному рывку, послужившему толчком к созданию оттоманской рабской системы. Однако сравнение этих двух процессов показывает, что второй не привел к столь уникальным результатам, как первый. Создатели оттоманской рабской системы выработали средство, позволившее небольшой группе кочевников, выброшенных из пределов родной степи и скитавшихся в чужой земле среди враждебного населения, не просто выжить, но и установить мир и порядок в этом чужом им обществе, входившем в фазу распада.

Турецкие государственные деятели последнего периода просто пытались заполнить вакуум, образовавшийся на Ближнем Востоке вследствие исчезновения неповторимой структуры Оттоманской империи. Они стремились заполнить пустоту схемой, построенной по западной модели, в виде так называемого турецкого национального государства.

Спартанцы. Возможно, оттоманская система ближе всего к идеальному государству Платона. Сочиняя свою утопию, философ вдохновлялся Спартой — величайшим городом-государством эллинского мира. Спартанская и оттоманская системы при сравнении обнаруживают поразительное сходство, но это, бесспорно, не следствие мимесиса, хотя общества хронологически следовали одно за другим и территориально не были удалены друг от друга. Скорее, здесь обнаруживается однотипный ответ на одинаковый вызов, данный двумя не связанными между собой обществами. По существу оттоманская и спартанская системы принципиально различны. Спартанцы контролировали две пятых Пелопоннеса, но весь полуостров составлял лишь малую часть оттоманской провинции Румелии. И тем не менее достижения спартанцев не менее значительны, чем успехи османов.

Спартанцы своеобразно ответили на вызов, обращенный в VIII в. до н.э. ко всем эллинским общинам. Обрабатываемые земли к тому времени сильно истощились и не могли прокормить стремительно растущее население Эллады. Напрашивалось самое простое решение проблемы — расширить площадь плодородных земель за счет захвата чужих территорий и образования там греческих колоний. Это решение было вполне удовлетворительным по двум причинам. Во-первых, заморские территории можно было захватить и удерживать сравнительно легко, без больших материальных затрат, ибо Эллада превосходила к тому времени своих соседей в искусстве войны, и, во-вторых, земли,

приобретенные таким путем, были очень эффективны, так как греки отличались не только на ратном поле, но и в земледелии и быстро облагораживали не знавшие до того культурной обработки поля.

Первая Мессенская война (736—720 до н.э.), совпадавшая по времени с основанием первых эллинских поселений во Фракии и на Сицилии, дала спартанцам обширные земельные приобретения в плодородной Мессении. Но видимое и осязаемое благо таило в себе скрытое зло. Спартанские невзгоды начались сразу же после победы. Завоевать обитателей Мессении оказалось значительно проще, чем удержать их в повиновении. Это были не варвары — фракийцы или сицилийцы, а такие же эллины, как и сами спартанцы, с той же культурой, искусные в ратном деле и, кроме того, достаточно многочисленные. Первая Мессенская война была детской игрой в сравнении со Второй Мессенской войной (650—620 до н.э.). Мессенцы, преисполненные вражды, ярости и стыда за предыдущее позорное поражение, направили оружие против спартанских правителей и сражались долго и упорно, пытаясь вернуть свободу и независимость. Однако удача снова отвернулась от них. Победа досталась спартанцам, но на этот раз победители стали обращаться с побежденными с беспрецедентной жестокостью. Однако в более широком историческом плане повстанцы Мессении отомстили Спарте, как Ганнибал отомстил Риму. Вторая Мессенская война изменила весь ритм спартанской жизни, повернула ход спартанской истории. Это была одна из тех войн, в которых железо сковывает души тех, кто выжил. Испытание было столь суровым, что спартанское общество так и не смогло восстановить всю полноту жизни. Спартанское развитие, став односторонним, шло в тупик. Спартанцы, целиком захваченные перипетиями войны, не смогли расслабиться и найти достойный выход из тупика послевоенной ситуации.

Спартанцы, завоевав Мессению с надеждой жить и благоденствовать на новых землях, вынуждены были напрячь все свои силы, чтобы удержать ее. С этого момента они превратились в послушных слуг своей власти над Мессенией, что стало проклятием всей их истории. И эта неизбежная служба была столь же тяжким бременем, как и рабская система оттоманского падишаха.

Подобно османам, спартанцы приготовились совершить свой рывок. Они приспособили старые институты для выполнения новых задач. Но, тогда как османы могли положиться на старое наследство номадизма, спартанские институты восходили к первобытным и примитивным основам, которые пришлось срочно приспосабливать к специфическим требованиям новой жизни.

Спартанцы произошли от грекоязычных варваров, которые принадлежали к так называемой дорийской общине, представлявшей собой слой внешнего пролетариата погибшего минойского мира. На берега

Эгейского моря дорийцы пришли из европейских континентальных племен в постминойский и доэллинский периоды (прибл. XIII—XII вв. до н.э.). Первобытные учреждения спартанцев были заимствованы у дорийцев; надо сказать, что другие эллинские общины, берущие начало от дорийцев, как, например, эллинские завоеватели Крита, не только унаследовали, но и сохранили примитивные дорийские институты вплоть до последних дней эллинской истории. Критские дорийцы, однако, следовали традиции по инерции и не стремились приспособить унаследованное общественное устройство к условиям нового социального окружения.

Для спартанской системы, как, впрочем, и для оттоманской, характерна изумительная эффективность на первой стадии, затем фатальная закостенелость и, наконец, надлом. Все это явилось следствием абсолютного пренебрежения человеческой природой. Но если мы посмотрим на эти системы под одним углом зрения, то увидим, что в некоторых отношениях напряжение законов Ликурга было не столь безжалостно, как рабская система оттоманов, а значит, вызов Спарты был менее силен.

Например, Спарта никогда не игнорировала прав происхождения и наследования. Свободные граждане-землевладельцы Спарты оказались в прямо противоположной ситуации, чем свободная мусульманская землевладельческая знать. В то время как оттоманские мусульмане исключались из участия в государственной деятельности, а потомкам рабов падишаха запрещалось быть наследниками своих отцов и дедов, вся тяжесть владычества и непростого управления Мессенией легла на плечи свободных детей свободных спартиатов. В то же время внутри спартиатской гражданской системы принцип равенства был не только провозглашен, но и на деле практиковался весьма широко.

Хотя не существовало равенства в богатстве, каждый спартиат получил от государства одно поместье или надел (клер) равной площади или равной продуктивности. На такие участки была разделена после Второй Мессенской войны вся обрабатываемая земля Мессении. Наделы эти обрабатывались закрепощенными местными жителями — илотами. Размеры участка позволяли содержать спартиата и его семью по-спартански, то есть вынуждали быть бережливым и экономным. Среднее число илотов на каждую семью спартиата, по Геродоту, не превышало семи человек. Каждый спартиат, каков бы ни был его имущественный ценз, полностью посвящал все свое время совершенствованию воинских приемов и навыков, а поэтому имущественное неравенство никак не сказывалось на образе жизни*.

---

* Некоторое имущественное неравенство между различными спартиатами имело место, несмотря на эквивалентность общественных наделов, потому что на более старых территориях Спарты, где земля принадлежала спартанским гражданам еще до захвата Мессении, существовала частная собственность.

В вопросе наследования чинов спартанская знать не оставляла за собой никаких привилегий, кроме права быть избранным в совет старейшин — герусию. Верховным органом государства считалось собрание полноправных граждан — апелла, фактически не игравшее существенной роли. Отборные войска тяжеловооруженных пехотинцев также рекрутировались из спартиатов. Наиболее поразительной чертой системы Ликурга был статут царей. Хотя цари возводились на трон по праву наследования, фактическая власть была в руках военной олигархии. Несмотря на ряд церемониальных обязанностей и второстепенных привилегий, цари наряду с членами их семей подчинялись той же строгой дисциплине, что и остальные спартиаты. Царские дети получали то же образование, что и остальные[26].

Однако это равенство свободнорожденных не имело ничего общего с равенством по принципу «отец у нас Авраам» (Матф. 3, 9). Свободное спартиатское рождение не гарантировало места в высших сферах общества. Происхождение из знатной семьи, хотя и требовалось для успешной карьеры, не было тем не менее обязательным. Слабые новорожденные сразу приговаривались к смерти общественными властями, остальные же обязаны были пройти курс спартанского воспитания. Достигший совершеннолетия и показавший успехи в обучении мог претендовать на заметное место в обществе. Однако те из спартиатов, которые не смогли удовлетворительно пройти испытания, не допускались в аристократическое «братство трехсот»[27]. Наоборот, бывали случаи, по всей вероятности весьма редкие, когда мальчики неспартиатского происхождения проходили курс спартанского образования и, если показывали при этом успехи, им открывалась дорога наверх.

В этом отношении спартанская система, подобно оттоманской, игнорировала привилегию рождения и наследования. Но в некоторых пунктах Ликург игнорировал человеческую природу в еще большей степени, чем султан Осман. Если, например, в Оттоманской империи удовлетворялись рекрутированием детей, родившихся в супружестве, то, во-первых, спартанская система вмешивалась и в сам брак, причем в чисто евгенических целях. Во-вторых, в Спарте вербовка носила универсальный характер, а османы вербовали только часть юношества, и то один раз в четыре года и не во всех провинциях. В-третьих, спартанцы изымали детей из семьи и помещали их в школу в возрасте семи лет, османы же — с двенадцати. Наконец, спартанцы превзошли всех, вербуя и воспитывая девочек, и далеко продвинулись в деле уравнивания полов. Для спартанских девочек вербовка также была обязательной, причем они не обучались особым женским манерам и не были отдалены от мальчиков, как это было в оттоманской системе рабов-домочадцев. Спартанские девушки, подобно спартанским юношам, обучались атлетике по состязательной системе и обнаженными

участвовали в состязаниях вместе с мальчиками на глазах у мужской публики.

Спартанская система воспитания, по свидетельству Ксенофонта, преследовала как качественные, так и количественные цели. Обращаясь к каждому отдельному взрослому мужчине-спартиату, она пыталась регулировать его поведение путем поощрения и наказания. Убежденный холостяк наказывался государством и был презираем обществом. С другой стороны, отец трех сыновей освобождался от воинской повинности, а отец четырех детей — от каких бы то ни было обязанностей перед государством. Пытались регулировать и качество потомства путем подбора супружеских пар по евгеническому принципу. Спартиатский муж получал полное общественное одобрение, если, не удовлетворенный качеством потомства, уходил от жены к другой женщине, с которой надеялся получить лучшее потомство. Так же общество относилось и к женщине, если она в аналогичной ситуации выбирала себе другого мужа. Эти отношения описывает Плутарх в «Жизни Ликурга».

В вопросе образования спартанская система также находилась на досемейной ступени, поскольку ребенок воспитывался не в доме отца, где он мог перенять отцовские привычки, навыки, умение, а среди сверстников, оторванный от семьи. Ликургова реформа ввела возрастные классы; дети также распределялись по возрастным группам, причем старшие присматривали за младшими и обучали их. Эти юношеские объединения были первоначальной ступенью подготовки к взрослым «общим столам». Всего было сорок таких «годовых классов»; все члены их были военнообязанными. Высшей точкой тринадцатилетнего образования спартанского мальчика была аттестация для вступления в один из «общих столов». Процедура принятия во фратрию была основана на кооптировании, и единственный «черный шар» означал отказ в принятии. Кандидат, которого кооптировали в «общий стол», оставался бессменным членом его в течение сорока лет. Он вносил регулярные взносы пожертвованиями и деньгами. Предательство или трусость, проявленные на войне, влекли за собой неминуемое исключение из фратрии.

В основных чертах спартанская система сопоставима с оттоманской; те же отбор, строгий надзор и специализация, тот же дух состязательности с применением поощрения и наказания как воспитательного средства. Причем эти методы и средства воздействия не ограничивались сферой воспитания и образования. Они распространялись на все сферы жизни и касались не только детей и юношества, но и охватывали все общество. Подчинение воинской дисциплине для спартиата было обязательным. Служба в действующей армии в общей сложности длилась пятьдесят три года, кроме того, спартиат обязан был безоговорочно выполнять все общественные обязанности, включая и обязанность взять жену. Если янычарам не разрешалось жениться, но при

нарушении этого запрета им разрешалось все-таки жить в квартале, где жили женатые, то спартанцы, с одной стороны, обязаны были жениться, а с другой — им запрещалось вести нормальный семейный образ жизни, оставаясь в семье и уделяя достаточно внимания дому. Даже свою брачную ночь жених обязан был провести в казарме, и, хотя запрет на ночлег дома постепенно ослабевал, запрет на домашний обед оставался в силе и был абсолютным.

Очевидно, что столь сильное давление на человеческую природу не могло не встречать противодействия. Однако система, разработанная Ликургом, была столь совершенна, что противники спартанского общественного порядка наказывались самим обществом, причем презрение к ним было всеобщим и действовало сильнее, чем кнут надсмотрщика. Однако одно только наказание, сколь бы суровым оно ни было, не может создать героический этос. Спартанский этос складывался под воздействием внутренних и внешних условий, жесткие людские души подвергались столь сильному давлению со стороны общественного мнения, что оказывались одновременно и продуктом, и создателем самой этой общественной системы. Категорический императив в душе каждого спартиата был высшей движущей силой Ликурговой системы и позволял в течение более чем двух столетий пренебрегать человеческой природой.

Это был дух, вдохновлявший спартанские достижения и дошедший в героических рассказах до наших дней. Неподражаемые поступки спартанцев настолько широко известны, что нет надобности пересказывать их. Это и рассказ о Леониде и трехстах спартанцах из седьмой книги Геродота, и история мальчика с лисенком[28], описанная Плутархом в «Жизни Ликурга». Разве эти две истории не дают типический образ спартанского мальчика и спартанского мужчины? Если же обратиться к обратной стороне жизни Спарты, то обнаружится, что спартанские мальчики последние два года своего обучения состояли на секретной службе, призванной контролировать лаконийскую провинцию и действовавшей по ночам, наводя ужас на илотов и расправляясь с каждым, кто демонстрировал малейшие признаки ума и воли. Вдохновляя своих граждан на невиданный героизм, прославивший их в веках, Спарта одновременно с этим поощряла детскую преступность среди членов секретной службы, обеспечивая их руками власть меньшинства над большинством, которое было готово воспользоваться любым удобным случаем, чтобы уничтожить горстку своих правителей. Ликургова система позволила достичь высот, на которые только способен человеческий дух, разбудив одновременно самые темные глубины его.

Ликургова система во всех своих проявлениях была направлена только к одной цели; и эта цель была Спартой достигнута. При Ликурговой системе лакедемонская тяжелая пехота была лучшей пехотой

эллинского мира. Она превосходила эллинские войска примерно так, как янычары превосходили армию западного христианства в дни Бусбека. Почти два столетия эллинский мир боялся встречи с лакедемонской армией в открытом сражении. Тренированность и моральный дух лакедемонян были неподражаемы. Однако односторонний характер развития не мог не сказаться на исторической судьбе Спарты.

Спарта дорого заплатила за свое своеобразие, за то, что в VIII в. до н.э. она избрала особый путь развития, а к VI в. до н.э. застыла с оружием наизготовку, словно на параде, тогда как другие эллинские города продолжали динамично развиваться, что и предопределило дальнейший ход эллинской истории.

Приходится напрягать воображение, чтобы осознать, что братство спартиатов было ранней формой греческой демократии, что раздел пахотных земель Мессении на равные наделы с распределением их между спартиатами имел революционное значение и вызвал конвульсию Афин в следующем поколении. Порыв Спарты, вылившийся в реформу Ликурга, самой этой реформой и был преждевременно остановлен, ибо, изменив облик спартанской жизни, реформа не придала ей стимула к дальнейшему развитию. Творческий акт VI в. до н.э. свершился отнюдь не на землях Спарты. На новый вызов смогли дать достойный ответ те эллинские общины, которые на вызов VIII в. ответили колонизацией заморских земель.

Таким образом, система Ликурга, призванная сохранить власть над илотами, в конце концов заставила Спарту защищаться от всего эллинского мира. Горькая ирония судьбы заключалась в том, что Спарта, пожертвовав всем, что делает жизнь людей привлекательной, во имя одной-единственной цели — создания несокрушимого и совершенного военного аппарата, — обнаружила вдруг, что столь дорого купленная власть бесполезна, ибо равновесие Ликурговой системы настолько выверено, а социальное напряжение настолько высоко, что малейшее нарушение статус-кво могло закончиться катастрофой.

Победа 404 г. до н.э. и поражение 371 г. до н.э. явились этапами на пути к катастрофе. Однако спартанской государственной машине удалось отсрочить роковой день на два с лишним столетия[29].

К моменту, когда эллинскому миру был брошен вызов империей Ахеменидов, Спарта уже утратила роль лидера. Она не смогла протянуть руку помощи анатолийским греческим повстанцам в 499 г. до н.э. В начале греко-персидских войн Спарта возглавляла оборонительный союз греческих государств. Покрыв себя неувядаемой славой в битве при Фермопилах, Спарта, сильная только на суше, уступила главенство Афинам, когда борьба развернулась на море. Спарта предпочла остаться в уединении, выйдя в 478 г. до н.э. из общегреческого союза. И даже этой горькой ценой она не изменила своей судьбы. Ибо великий отказ

принять вызов 499 г. до н.э. дал Спарте лишь краткую отсрочку. Уступив афинянам шанс принять вызов на себя, спартанцы открыли дверь эллинским свободам, которые наступали на суровую Спарту по мере усиления Афин. На этот раз спартанцы оказались перед вызовом, который нельзя было игнорировать. По мнению Фукидида, «основная причина Пелопоннесской войны заключалась в том страхе перед афинским величием, который возник в лакедемонянах. И этот страх заставил Спарту взяться за оружие» (*Фукидид.* История).

В 431 г. до н.э. коринфской дипломатии удалось наконец заставить Спарту возглавить эллинский мир[30]. В великой войне 431—404 гг. до н.э. спартанская военная машина продемонстрировала всю свою мощь и достигла того, чего от нее ждали.

Однако победа в этой войне принесла Спарте не больше, чем принесла османам победа в войне 1682—1699 гг. Народ-воин, представ перед необходимостью налаживать связи со своими соседями на мирной основе, оказался к этому не готов в силу сложившихся и закостеневших институтов, обычаев и этоса. Качества и навыки, выработанные для решения локальных проблем и прекрасно показавшие себя в прошлом, утратили свою действенность перед лицом проблем более широких. Старый запас, призванный облегчить тяготы пути, стал ненужным и обременительным грузом. Идеально подогнанные к условиям прошлого, спартанские институты превратились в твердыню, не поддающуюся ни малейшим изменениям. Спартанский этос также оказался в полной дисгармонии с окружающим миром.

Контраст между поведением спартанцев дома и за границей был просто разителен. У себя дома спартанцы по-прежнему демонстрировали образцы дисциплины и отсутствия интереса к окружающему, но, оказавшись за границей, они просто преображались, проявляя себя с прямо противоположной стороны.

В 371 г. до н.э. большинство спартиатов служило за пределами Лаконии в гарнизонах на территории других эллинских государств, бывших когда-то добровольными союзниками Спарты. Теперь этот союз поддерживался только военной силой, позволявшей, кстати, удерживать за собой и главные административные, и государственные посты, на которых спартанцы прославились на всю Элладу крайней бестактностью, жестокостью и коррупцией. Эти самые спартиаты, которые в мирной жизни порочили имя спартанца, без сомнения, проявили бы традиционные спартанские добродетели, поставь их судьба в те условия, для которых, собственно, они воспитывались. Спарта демонстрировала полную неспособность освоить невоенные формы контактов.

К тому же победа Спарты над Афинами в великой войне 431—404 гг. до н.э. подточила мощь Спарты другим, более тонким путем. Спарта

оказалась перед необходимостью введения товарно-денежной экономики, от чего ее народ всячески уклонялся. Освоение новых форм экономики меняло в свою очередь отношение к частной собственности. Традиционно Ликургова система не допускала купли-продажи земельного надела. Но уже в IV в. до н.э. высший орган государственного управления — коллегия эфоров — принял закон, согласно которому каждая семья имела право не только обладать земельным наделом, но и по своему усмотрению продавать его или перепоручать управление им другому лицу. Разрушительное действие этого закона на традиционную Ликургову систему не идет в сравнение даже с территориальными потерями, также подорвавшими мощь Спарты.

По свидетельству Плутарха, к середине III в. до н.э. выжило не более 700 спартиатов, из коих только 100 имели свои земельные наделы. Остальные превратились в неимущую и бесправную толпу.

Другим примечательным социальным феноменом в спартанском и оттоманском декадансе было «чудовищное засилье женщин». Подобно непропорциональному распределению собственности, непропорциональное распределение влияния и власти в Спарте давало себя знать уже во времена Аристотеля.

Несомненно, женщины пользовались некоторыми несправедливыми преимуществами. Например, имущество переходило в их руки в случае, если глава семьи погибал на войне. Причиной женской власти была «компенсация» за ту суровость, которой подвергались мужчины. Но в период упадка женская власть определялась не столько материальными, сколько нравственными факторами.

С другой стороны, женщины Спарты были в значительно меньшей степени специализированы, чем мужчины, и поэтому не оказались в такой растерянности, когда исключительные обстоятельства, которым успешно служила Ликургова система, стали заменяться другими общественными условиями. Этот феномен, вероятно, характерен и для других общественных систем. Какая бы форма специализации ни культивировалась в данном обществе, женщины всегда специализируются менее глубоко, чем мужчины; и когда общество переживает надлом, катастрофу, поворот, именно женщины демонстрируют большую эластичность, приспособляемость к новой возникающей ситуации.

«Власть над свободными людьми более прекрасна и более соответствует добродетели, нежели господство над рабами... Не следует признавать государство счастливым и восхвалять законодателя, если он заставил граждан упражняться в том, что нужно для подчинения соседей, ведь в этом заключается большой вред... Ведь большинство государств, обращающих внимание лишь на военную подготовку, держатся, пока они ведут войны, и гибнут, лишь только достигают господства. Подобно стали, они теряют свой закал во время мира. Виноват в этом

законодатель, который не воспитал в гражданах умения пользоваться досугом» (*Аристотель.* Политика 1333 B — 1334 A).

Таким образом, Ликургова система неизбежно обречена была на саморазрушение, и самоубийство это было мучительным. Созданная с определенной целью — дать возможность Спарте сохранить свою власть на Мессенией, — она сохранялась и поддерживалась консервативной Спартой еще почти два века, после того как Мессения была безвозвратно потеряна.

Наиболее примечательной победой спартанского упрямства была попытка царей-мучеников Агиса и Клеомена[31] обновить старую Ликургову систему, вдохнуть в нее новую жизнь, предпринятая через полтора столетия после того, как великая победа над Афинами приговорила эту систему к смерти. В этом последнем рывке изношенное колесо спартанской жизни под напором консерватизма откатилось так далеко назад, что не восстановило, а, напротив, окончательно разрушило старый механизм. Процедуры Клеомена, призванные оживить социальное тело, в конце концов способствовали его гибели. Слишком резкое дуновение погасило едва тлеющий костер, вместо того чтобы поддержать огонь.

Спарте оставалось жить мечтами о прошлом, ревностно предаваясь академической игре в архаизм, что было в моде в первые века Римской империи. Но все это было карикатурой на традицию. В Спарте архаические ритуалы выполнялись с мрачным упорством. Так, примитивный ритуал плодородия, когда мальчиков пороли на алтаре Артемиды Ортии, превращенный Ликурговой системой в состязания на болевую выносливость, в дни Плутарха был доведен до крайнего садизма. Мальчиков доводили до исступления, и в таком состоянии они запарывали друг друга до смерти. «Это свойственно спартанскому юноше и сегодня, — пишет Плутарх в «Жизни Ликурга», вспоминая знаменитый рассказ о спартанском мальчике, который украл лисенка, — ибо я своими глазами видел десятки их, умирающих под кнутом на алтаре». Эта схема, в которой сверхчеловеческое отношение к боли, а в сущности, бесчеловеческое отношение к человеку, выраженное демонстрацией бессмысленного терпения, характеризует спартанский этос и спартанскую судьбу.

По свидетельству Тацита, спартанцы в I в. до н.э. все еще продолжали территориальные споры с соседями (правда, совершенно безуспешно), ссылаясь на завоевания предков.

Вряд ли требует доказательств, что спартанцы оказались народом, лишенным своей истории, и, если читатель предпримет путешествие из Спарты в Каламату[32], он будет просто поражен, что такое потрясающее напряжение, как Ликургова система, потребовалось для захвата и удержания этого ничтожного клочка горной местности с голыми склонами, покрытыми редкими соснами и скудной растительностью.

И в своем утомительном пути в Мессению путешественник будет повторять слова Акселя Оксеншерна[33]: «Если бы ты знал, в руках какого дурака находится весь мир!»

Поворот к анимализму[34]. Социальная система Спарты является последней из «задержанных» цивилизаций, которые мы здесь рассматриваем. Заканчивая этот обзор, хотелось бы выделить некоторые характерные черты представителей обществ этого вида. Наиболее яркие особенности, которые сразу бросаются в глаза и обнаруживаются в каждой из задержанных цивилизаций, — это наличие каст и специализация. Оба эти явления укладываются в следующую формулу: общество не однородно. Оно разделено на определенные категории по функциям или признакам.

Для задержанных цивилизаций характерна многосложность и полиморфность. Жизненный уклад общества эскимосов, например, обеспечивался не только охотниками, но и собаками, необходимыми для охоты и транспорта. В субарктической ветви кочевого пастушества на территории Евразийской тундры уклад обеспечивался тремя составными: люди-охотники, ездовые олени и олени мясо-молочные. Номадическое общество в Афразийской степи подразделялось на другие «касты». Это, прежде всего, пастухи; во-вторых, пастушеские собаки, лошади и верблюды; в-третьих, сам скот — коровы, овцы и козы. В оттоманской социальной системе можно обнаружить эквиваленты трех «каст» номадического общества, где животные заменены людьми. Полиморфная система номадизма образована разнокачественным сочетанием людей и животных в едином обществе, ибо в условиях степи люди и животные не могут вести самостоятельный и независимый друг от друга образ жизни. Оттоманская же социальная система построена на целенаправленном разделении однородных социальных элементов на касты, причем границы между ними были столь же резкими, как между людьми и животными или между животными разных видов.

Для нашего исследования достаточно принять во внимание наличие каст и соотнести это с аналогичным явлением в номадическом обществе. Сам оттоманский падишах — пастырь; его обученные рабы соответствуют пастушеским собакам и другим помощникам кочевников; а все остальные подданные падишаха в оттоманской социальной системе не более чем стадо[35]. В Ликурговой системе Спарты также прослеживаются три касты (хотя спартанское общество не номадического происхождения): илоты — стадо, спартиаты — помощники пастыря, а пастырь — Закон.

Эта кастовая система обладает свойством подвергать определенной трансформации включенные в нее компоненты. Эскимосская собака, лошадь и верблюд кочевника частично очеловечены партнерством с че-

ловеком, который не только использует их, но и ухаживает за своими помощниками. С другой стороны, оттоманский раб и спартанский илот частично обесчеловечены, поскольку к ним относятся как к домашнему скоту. Остальные партнеры вовсе утрачивают в этих связях человечность и превращаются в сверхчеловеческие и нечеловеческие существа. Совершенным спартанцем является уэллсовский марсианин, совершенным янычаром — монах, совершенным номадом — кентавр, совершенным эскимосом — тритон.

Плутарх рассказывает, как однажды, в ответ на упрек в малочисленности спартанцев, Агесилай[36] устроил смотр, в котором спартанцы были выстроены отдельно от союзников. Затем он стал вызывать по очереди представителей различных ремесел. Сначала попросил выйти из строя всех гончаров, затем всех кузнецов, затем плотников и строителей. Короче говоря, войска союзников сильно поредели, а из спартанских рядов не вышел никто, потому что в Спарте запрещалось заниматься простонародными ремеслами. Агесилай рассмеялся и сказал: «Ну что, видите теперь, сколько Спарта посылает солдат и как мало их у вас?»

Этот исторический анекдот на первый взгляд свидетельствует в пользу спартиатов, но при более близком рассмотрении обнаруживается, что преимущество Спарты мнимое. История сыграла злую шутку, и военное превосходство спартиатов обернулось для них поражением в других, невоенных сферах, где профессионалами показали себя неспартиаты, а спартиаты оказались беспомощными дилетантами. Тем более примечательно, что союзники спартанцев, будучи ремесленниками и считаясь профанами в военном деле, воевали достаточно хорошо, несмотря на более слабую воинскую подготовку и меньшую тренированность. Это нашло отражение в речи Перикла, посвященной памяти афинян, павших в Пелопоннесской войне 431—404 гг. до н.э., дошедшей до нас в изложении Фукидида: «Мы отличаемся от наших соперников тем, что не изнуряем себя постоянными военными упражнениями, предпочитаем в нашей привольной жизни заниматься каждый своим делом, оставаясь готовыми бесстрашно встретить любую опасность, если таковая возникнет. Тот факт, что мы сохраняем нашу боеготовность не перенапряжением, а живя свободно и раскованно, дает нам двойное преимущество. Нас не понуждают готовиться к ужасам войны, но мы встречаем их столь же мужественно, как и те, кто постоянно поддерживают в себе эту готовность. Кроме того, мы наслаждаемся искусствами и развиваем свой разум, не поощряя изнеженности. Наши политики не чураются домашних радостей, а те, кто посвятил себя делу, не утрачивают интереса к политике. Одним словом, я считаю Афинскую республику школой Эллады» (*Фукидид.* История).

Человеческий разум отличает редкостная многогранность. Неисчерпаемы его возможности анализа, синтеза, отражения, способности

хранить информацию, перерабатывать и воплощать посредством воли и рук человека в дела. Насильственно сковывая человеческий разум, низводя функции человека к искусственно выработанной сумме навыков и умений, эскимосы, кочевники, османы и спартанцы предали свою человеческую сущность. Они встали на порочный путь, ведущий от гуманизма к анимализму, — путь, обратный тому, что проделало Человечество, стимулируемое величайшими творческими актами живой истории Вселенной. Подобно жене Лота, они совершили непростительный грех и этим навлекли на себя библейское наказание. Соляными столпами стоят они, заколдованные, задержанные в своем развитии навсегда, остановленные на самой заре своего странствия по жизни, как страшное предупреждение другим цивилизациям. Необходимость наращивать усилия в борьбе за существование век от века возрастала, поднимаясь выше среднего уровня индивидуальных возможностей человека. Несмотря на общий подъем, никогда не прекращался и процесс выпадания, деградации некоторых видов. Процесс проявлялся не только как структурный распад, но и как противоположность распада — жесткая структурная специализация. В основе этих явлений лежит общая причина — необходимость приспособления к узким, ограниченным условиям.

«Самоочевидно, что все организмы должны более или менее адаптироваться к своему окружению; другими словами, они должны более или менее зависеть от среды. Умение существовать в любой замкнутой, ограниченной среде, очевидно, является слабостью, недостатком независимости и представляется фактом, согласно которому приспособление к определенной замкнутой среде делает невозможным или очень трудным для животного существование в любом другом окружении. Сам успех адаптации уменьшает адаптационные возможности организма»*.

ПРИРОДА РОСТА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Установив, что рост цивилизаций представляет собой проблему, и поставив перед собой цель исследования этой проблемы через изучение природы роста, обратимся, как мы уже делали не раз, к мифологии.

Мифы об Иове и о Фаусте освещают нам основные черты генезиса цивилизаций. Некоторый свет на проблему проливает и миф о Прометее.

Этот подход к проблеме выглядит многообещающе, так как просматривается общая структура мифов. Их объединяет тема: конфликт

* *Huxley J.S.* The Individual in the Animal Kingdom. Cambridge, 1912. P. 131—132.

между двумя сверхъестественными силами — Зевсом и Прометеем в одном случае и Богом и Сатаной, или Мефистофелем, в другом. В каждом случае этот надчеловеческий конфликт разворачивается вокруг человека или человеческого общества, которое и является в конечном счете не только центром, но и целью борьбы. Роль Фауста или Иова в Эсхиловом мифе о Прометее представлена эллинским обществом, которое в воображении поэта есть все человечество. И наконец, в обоих мифах относительная значимость человеческого и сверхчеловеческого, как это представляется в мифологической фантазии, обретает обратный знак при психологическом анализе.

Мифы в известной степени аналогичны. Различие лишь в отношениях двух сверхчеловеческих соперников — или двух конфликтующих человеческих импульсов — между собой. В мифе о Фаусте и об Иове Бог принимает вызов как удобный случай одержать победу над Сатаной, или Мефистофелем, как импульс к новому акту творения, ибо Бог остранен благодаря собственному совершенству.

В этом мифе бросающий вызов — Мефистофель, или Сатана, — получает разрешение от Бога преследовать жертву, с тем чтобы преследователь в итоге понес ущерб или поражение. С другой стороны, в Эсхиловом мифе Зевс, получив вызов, терпит поражение. Зевс далек от свершения акта творения и обеспокоен лишь тем, чтобы оставить все как есть. Вселенная, по Зевсу, должна пребывать в неподвижности. Вызов, брошенный Зевсу Прометеем, поставившим под сомнение и власть, и поступки Зевса, заставляет Зевса наказать возмутителя спокойствия. Этим актом Зевс сам нарушает благословенное равновесие, в результате чего терпит поражение, тогда как Прометей через страдания идет к победе[37].

Зевс Эсхила — первобытный Зевс — аналог ахейского варварского вождя. Историческая победа ахейцев в завоевании земель увядшей минойской цивилизации находит мифическое отражение в легендарной победе Зевса над своим божественным предшественником Кроносом. Совершив этот рывок и завладев троном, Зевс не помышлял больше ни о чем, кроме сохранения своей власти, единоличной, косной, тиранической, подобно тем варварам, что, поработив минойцев, обосновались на Крите в результате дорического движения племен. Зевс, однако, не смог победить Кроноса единоличными усилиями. Вынужденный прибегнуть к помощи Промете́я, он и после победы должен был считаться с этим союзником. Но Прометей — созидатель, творец, тогда как Зевс желает только управлять. Прометей — мифическая персонификация непрерывности роста, бергсонианского «жизненного порыва»[38]. Он знает, что, пока Зевс активен, всякий претендент на власть потерпит крах, и поэтому он не дает Зевсу покоя.

Прометей всегда предпочитает силе разум, а застою — движение вперед. Таким образом, Прометей противопоставляется Зевсу и ведет

человечество вперед и вверх из тьмы постминойского междуцарствия к свету эллинской цивилизации, озарявшему Афины в дни Эсхила.

Искусства, что теперь у человека, дал Прометей. И он дал их, вдохновляя человека Прометеевым духом. За это нарушение своей воли Зевс мстит Прометею, направляя против него всю мощь своей сверхъестественной силы. Этим самым Зевс раскрывается как тиран и душитель; и космические силы — Ио, Океан и Хор Океанид, которые сочувственно относились к Зевсу в его борьбе с титанами, — теперь оборачиваются против него. Но их сочувствие не может помочь Прометею в поединке с олимпийским противником.

В этой борьбе Прометей скован физически, но никакая пытка не в состоянии сломить волю его. И нет у Зевса средства вырвать у противника его тайну. Тайна же заключена в том, что Зевс, сохраняя свое застывшее тираническое правление, как и его предшественники, обречен на падение. Этот секрет есть ключ к судьбе Зевса. В «Прикованном Прометее» Эсхила — первой и единственной дошедшей до нас части его трилогии — Зевс предстает в своих неудачных попытках вызнать секрет Прометея. Сначала прибегает к психологическому давлению, угрожая Прометею через Гермеса, а в конце пьесы применяет и силу молнии. Две другие пьесы трилогии — «Прометей Освобожденный» и «Прометей Огненосец» — до нас не дошли, но существует много свидетельств, показывающих, что в конце произошло примирение. Во имя Человека и попранных Старых Богов Прометей выдержал все муки, которые только Зевс мог наслать; и сам Зевс, «наученный страданием», дает пример прощения; он освобождает своих старых врагов титанов[39]; он обращает заботы свои на Человечество; дарует право просителя. Этого уже достаточно, чтобы сделать возможным примирение.

Что помогло Прометею одержать победу над Зевсом? Произошло ли это благодаря тому, что он похитил божественный огонь и, укрыв его в стебле тростника, принес Человеку? Или благодаря тому, что он поставил Зевса перед необходимостью осознать трагические последствия косности и застоя? Но нравственные победы не заслуга лишь сферы разума; и причина поражения Зевса, бесспорно, лежит глубже. Зевс был «не совсем тем, чем он казался», ибо в Зевсе жил дух «союза с противником». Именно этот слабый отблеск прометеевского света в душе Зевса и заставлял его думать, что Прометей владеет тайной его собственной судьбы. Пытаясь постичь ее, Зевс не придумал ничего лучшего, как прибегнуть к помощи силы, но сам в конце концов обнаружил, что сила здесь бесполезна. Примирение Зевса с Прометеем стало возможным потому, что их конфликт разгорелся в большое пламя благодаря той прометеевской искре, которая тлела в душе Зевса.

Возможно, этот аспект отношений Зевса и Прометея психологически может быть объяснен столкновением двух импульсов в человеческой душе,

обретающих в конце концов единение и примирение, сколь бы силен ни был их конфликт, ибо и источник, и вместилище их — одна душа.

Мифу Эсхила можно дать следующую историческую интерпретацию. Если представить, что в Элладе летаргия ахейских или дорийских варваров, рассыпавшихся среди осколков разрушенного минойского мира, не была бы потревожена потоком прометеевской энергии разума, то Эллада так и осталась бы в состоянии летаргии, подобно Криту. Или предположим, что прометеевский вызов, брошенный молодой эллинской душе, породил ответ спартанского характера. Тогда эллинская цивилизация застыла бы едва начав свое развитие. Если эллинскому обществу удалось избежать судьбы Крита и Спарты, то это произошло потому, что гуманистический прогрессивный, цивилизующий этос мифического Прометея взял верх над косным и грубым этосом Зевса. «Зевс был не совсем тем, чем он казался». Выглядел он чистым варваром, однако в нем, должно быть, было нечто и помимо этого. В противном случае исторический факт, согласно которому эллинская цивилизация действительно выросла из ахейского варварского корня, станет необъяснимым чудом.

Прометеев порыв в юном эллинском обществе стимулировал бурный рост. Эллинская судьба видится как процесс роста, а не как катастрофа, разразившаяся вследствие того, что силы, мобилизованные задержанной цивилизацией, в конце концов находят выход в разрушении общественной системы, сдерживающей их, с тем чтобы расчистить площадку для нового строительства.

Прометеев порыв человеческого разума, вдохновивший фантазию афинского поэта, иначе интерпретирован современным французским философом: «Изначальная функция интеллекта состояла в осмыслении объектов, непосредственно окружающих человека, однако тот факт, что Вселенная представлена в каждой части ее, доказывает возможности человеческого разума охватить весь материальный мир. С интеллектом происходит то же, что и со зрением. Глаз, созданный лишь для фиксации объектов, представляющих непосредственный интерес для человека, имеет и более широкую, не столь утилитарную функцию (например, мы видим звезды, хотя они не входят в сферу нашего непосредственного действия). Равным образом Природа дала нам вместе со способностью понимать окружающие нас явления и предметы фактическое знание о многом другом, а также умение пользоваться этим знанием на практике»*.

Касаясь легенды о Зевсе и Прометее, Бергсон говорит: «Человек как творение Природы был в равной мере существом и разумным, и общественным, социальным в силу жизни в складывающемся обществе, и интеллектуальным в силу необходимости обеспечивать как

* *Bergson H.* Les Deux Sources de la Morale et de la Réligion. Paris, 1932. P. 180—181.

индивидуальную, так и групповую жизнь. Разум, имея тенденцию к саморазвитию, неожиданно вступил в новую фазу. Разум компенсировал Человеку зависимость от Природы... У воли, как и у разума, есть свой гений, а гений отрицает всякие предсказания. Посредством этих воль, вдохновленных гением, жизненный порыв, пронизывая Материю, извлекает из нее прогноз будущего для Человечества, — будущего столь далекого, что оно даже не маячит на горизонте... Можно сказать, используя термин Спинозы[40], но вкладывая в него новое значение: чтобы возвратиться к *natura naturans*, необходимо оторваться от *natura naturata*» *.

В философии Бергсона, как и в поэзии Эсхила, личность Прометея — гения человеческого разума — обрисована мастерски. Приложима ли к конфликту между Прометеем и Зевсом теория Вызова-и-Ответа? Прибегнув к эмпирическому анализу, мы установили, что наиболее стимулирующее действие оказывает вызов средней силы. Возможно, теперь нам удастся получить более глубокое знание относительно выведенного нами закона, применив его к мифу о Прометее. Главное в Прометее — это порыв, который влечет его из той мертвой зоны, в которой застрял бы Зевс, когда бы не усилия Прометея. В терминах Вызова-и-Ответа Прометеев порыв предполагает существование еще чего-то, что не было затронуто пока в нашем исследовании. До сих пор мы твердили, что недостаточный вызов может вовсе не стимулировать противоположную сторону, тогда как слишком сильный вызов может надломить ее дух. Но что можно сказать о вызове, на который система способна ответить? С первого взгляда это наиболее стимулирующий вызов. На конкретных примерах полинезийцев и эскимосов, кочевников, османов и спартанцев мы убеждались, что такие вызовы порождают рывок. Однако уже в следующей главе исторического развития приходит фатальная расплата в виде прекращения развития. Поэтому о зрелом размышлении мы должны сказать, что не всегда мощный ответ является показателем того, что вызов оптимален и дает устойчивый и длительный стимул. Вызов скорее оптимален тогда, когда, стимулировав противоположную сторону на успешный ответ, он включает инерционную силу, которая способствует движению: от победы — к борьбе, от покоя — к движению, от Инь — к Ян. Разовый, пусть и мощный, рывок от возмущения к восстановлению равновесия недостаточен, чтобы за генезисом последовал рост. А чтобы сделать движение непрерывным, задать ему определенный ритм, должен возникнуть порыв, который вдохнет в движение бесконечное стремление к смене одного состояния другим.

Эллинский ответ на демографический вызов представлял собой последовательность социальных экспериментов. Поначалу использовался самый простой и наиболее очевидный метод решения этой пробле-

---

** Ibid., P. 55.

мы. Однако он породил эффект снижающих возвратов, что заставило эллинов прибегнуть к более сложному методу. Он-то и дал ожидаемые результаты.

Первый метод предполагал использование технических средств и социальных институтов, которые были созданы эллинами, живущими в долине, для защиты от воинственных горных соседей, для захвата и колонизации заморских территорий. Однако успешная колонизация и освоение заморских краев поставили перед победителями другую проблему. Экспансия Эллады сама по себе явилась вызовом другим средиземноморским народам и стимулировала их активность, что в значительной мере нейтрализовало давление эллинов. Агрессии было оказано сопротивление, причем методы ведения войны и оружие заимствовались у нападавших. Соперникам эллинов перед лицом угрозы удалось также добиться координации и объединения. Одним из «законов равновесия» является то, что значительно труднее создать политическую консолидацию в центре расширяющегося общества, чем на его периферии. Эллинская средиземноморская экспансия, начавшись в VIII в. до н.э., в VI в. до н.э. была остановлена набравшим мощь и силу сопротивлением местных народов. Между тем демографические проблемы в эллинском обществе все нарастали, простейший метод решения проблем за счет захвата чужих территорий выказал свою неэффективность, и эллинам оставалось лишь искать иные пути.

Первыми выход из тупика нашли Афины, которые стали «школой Эллады». Однако мы уже касались своеобразного ответа Афин на брошенный эллинскому обществу вызов и не будем здесь повторяться. Следует только отметить, что афинский ответ был ответом вынужденным, поскольку доафинский ответ на тот же самый вызов привел к временному равновесию между греками и их средиземноморскими соседями, но, породив ответную реакцию в виде успешного сопротивления греческой экспансии, вновь обострил прежнюю проблему.

ПРОЦЕСС РОСТА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Критерий роста

Усиливающаяся власть над человеческим окружением. Мы видели, что рост цивилизаций по природе своей является поступательным движением. Цивилизации развиваются благодаря порыву, который влечет их от вызова через ответ к дальнейшему вызову; от дифференциации через интеграцию и снова к дифференциации. Этот процесс не имеет пространственных координат, ибо прогресс, который мы называем

ростом, представляет собой кумулятивное поступательное движение, и кумулятивный характер его проявляется как во внутреннем, так и во внешнем аспекте. В макрокосме рост проявляется как прогрессивное и кумулятивное овладение внешним миром, в микрокосме — как прогрессивная и кумулятивная внутренняя самодетерминация и самоорганизация. Оба эти проявления — внешнее и внутреннее — дают возможность определить прогресс самого порыва. Рассмотрим каждое из проявлений с этой точки зрения, считая, что прогрессивное завоевание внешнего мира подразделяется на завоевание естественной среды и человеческого окружения. Начнем исследование с человеческого окружения.

Зададимся вопросом, является ли экспансия достаточно надежным критерием определения роста цивилизации, причем имея в виду, что рост включает не только физическое, но и умственное развитие. Если ожидать положительного ответа, трудно удовлетвориться утверждением, что географическая экспансия — это возможный и случайный спутник роста. Требуется доказать, что это неизбежный сопутствующий фактор роста, который исчезает, стоит цивилизации приостановиться в развитии или пережить надлом или распад. Кроме того, необходимо доказать, что соответствие географической экспансии росту столь же определенно, как корреляция с завоеванием человеческого окружения; что экспансия распространяется с быстротой и размахом, присущими внутреннему порыву, который и является критерием; что экспансия не только прекращается с остановкой роста, но и уступает место обратному процессу, когда цивилизация распадается. Прибегнув вновь к методу эмпирического анализа, мы скоро убедимся, что ответ будет отрицательным.

В области чистой географии эмпирический подход позволяет обозреть широкий спектр случаев экспансии различных цивилизаций, выявив при этом сходства и различия, проявляющиеся в процессе роста.

Интересно, например, проследить многовековую борьбу древнеегипетской, шумерской и минойской цивилизаций за обладание «ничейными землями», лежащими на стыке этих цивилизаций. В этом состязании древнеегипетская цивилизация оказалась менее удачливой, чем любая из ее соперниц. На ранней исторической ступени древнеегипетская цивилизация отодвинула сирийцев до Библоса, расположенного на севере Ливана. Однако, несмотря на все свои преимущества и успехи в завоевании финикийской части побережья, где Ливанские горы круто спускаются к морю, египетская культура не получила широкого распространения в Сирии, тогда как намного более отдаленная шумерская цивилизация преуспела в своих аннексионистских устремлениях и существенно расширила свои владения за счет Сирии. Египетское общество окончательно утратило свое влияние в пределах сирийского побережья в ходе движения племен XIV—XII вв. до н.э., уступив минойскому обществу, которое успешно освоилось не только на Кипре (естественная

сфера экспансии для морской державы Эгейского региона), но даже на материке, захватив самую южную часть Сирийского побережья. Продвигаясь в другом направлении, древнеегипетское общество вновь терпит неудачи. Распространение египетской цивилизации на верховья Нила несравнимо ни с экспансией минойского общества в Средиземном море, ни с сухопутной экспансией шумерского общества, захватившей не только юго-запад Азии, но и частично Европу и Индию. Однако это отставание египетской цивилизации не может рассматриваться как признак недостатка порыва, ибо общий взгляд на историю рассматриваемых нами цивилизаций ясно показывает, что египетская цивилизация развивалась с той же скоростью, что и две другие.

Сравним экспансию эллинской и древнесирийской цивилизаций с экспансией старших цивилизаций их поколения — древнеиндийской и древнекитайской. Две средиземноморские цивилизации демонстрируют одинаковую силу экспансии, равную силе минойской цивилизации, с которой они родственно связаны. Они не только осваивают весь Средиземноморский бассейн, но и через Гибралтар устремляются в Атлантику. Позже они обращают свои взоры в сторону Азии, и в этом направлении продвижение их оказывается вполне успешным; здесь они вторгаются в индийский и древнекитайский миры. Подобно минойской цивилизации, достигшей в своем продвижении порога Египта, две средиземноморские цивилизации оставляют на порогах Индии и Китая экзотические элементы культуры и языка.

В Индии письмо кхарошти, бесспорно, имеет арамейские корни, а письмо брахми, возможно, берет свое начало непосредственно в финикийском алфавите[1]. Письменность дальневосточных маньчжуров и монголов также восходит к древнесирийскому алфавиту, а не к китайскому иероглифическому письму, что является еще одним неожиданным свидетельством превосходства древнесирийской цивилизации над китайской с учетом того, что Маньчжурия и Монголия лишь Великой Китайской стеной отделены от родины древнекитайской культуры.

Таким образом, движущая сила древнесирийской и эллинской цивилизаций была намного выше, чем сила индской цивилизации или древнекитайской. Однако кто осмелится догматически утверждать, что сирийская и эллинская цивилизации превзошли две другие в росте по всем параметрам?

Неадекватность географического критерия подтверждается тем фактом, что индская цивилизация, долгое время оставаясь на собственной почве, как бы в ожидании рождения эллинизма, впоследствии обрела экспансионистский характер, продвигая эллинистический стиль на Восток — от Инда то Тарима и от Тарима до Желтой реки. Мы уже упоминали, что эллинистическое искусство пришло на Дальний Восток через махаяно-буддийское учение, а махаяна, разумеется, была

творением индских душ. К весьма любопытному заключению пришел выдающийся авторитет в области изучения восточных религий Ч. Элиот: «Идеи, подобно империям и расам, имеют свои естественные границы. Можно, например, сказать, что Европа — немагометанский край... А в районах, расположенных к западу от Индии (граница пролегает приблизительно по 65°), индийская религия экзотична и носит спорадический характер... И это при том, что влияние Индии в Восточной Азии было выдающимся по размаху, силе и продолжительности»*.

Проанализировав становление двух цивилизаций, сыновне родственных сирийской, мы обнаружим, что иранская цивилизация поглотила сестринскую арабскую на третьем веке их одновременного рождения. Однако заметим мы и то, что иранская цивилизация росла интенсивнее, чем ее жертва. Если мы примем территориальную экспансию за показатель роста, то будем вынуждены признать, что в данном случае этот показатель не работает, так как в размахе и силе экспансии арабская цивилизация ничуть не уступала иранской.

В конце концов приходится признать, что территориальная экспансия не может быть принята в качестве критерия роста цивилизации.

Можно обратиться еще к двум сестринским цивилизациям — вавилонской и хеттской, родственно связанным с Шумером. С первого взгляда кажется, что хеттская цивилизация за свою короткую жизнь выросла больше, чем ее вавилонская сестра. Однако экспансия хеттской цивилизации, длившаяся с XVI по XIII в. до н.э., была не столь широкой, как экспансия вавилонской цивилизации, имевшая место в IX—VII вв. до н.э.

В наше время разворачивается впечатляющая и всеобъемлющая экспансия западного мира. Впервые за всю свою историю человечество столкнулось с ситуацией, когда одно общество распространило свое влияние практически на всю обитаемую поверхность Земли. Едва ли были в истории большие контрасты, чем в наши дни: глобальные экспансионистские устремления западного общества при относительной неподвижности других живых обществ нашей планеты. Когда эти другие цивилизации предпочитали держаться своих постоянных границ, безудержно расширяющаяся западная цивилизация, не зная пределов своим устремлениям, стала стучаться во все двери, взламывать все преграды и прорываться в самые замкнутые крепости. Когда вестернизация незападных обществ достигла апогея, *Homo Occidentalis*[2] охватило неверие в собственные силы и страх перед будущим, а это — если судить по прецедентам — плохой признак.

Таким образом, эмпирический анализ показывает, что прогрессивное и кумулятивное завоевание человеческого окружения напрямую связано

---

* *Eliot Ch.* Hinduism and Buddhism. Vol. I. London, 1921. P. XII—XIII.

с территориальной экспансией, направленной от географического центра цивилизации к периферии, но это ни в коей мере не может считаться правомерным показателем роста цивилизации. Пожалуй, единственным социальным последствием территориальной экспансии можно считать ретардацию, или замедление роста, но никак не усиление его. Причем в крайних случаях наблюдается и полная остановка роста.

Ярким примером этого феномена в западной истории является Ренессанс. Зародившись в Северной и Центральной Италии в XIV в., это интеллектуальное движение достигло своей наивысшей точки к XV в. В Англии процесс этот протекал в XVI—XVII вв., во Франции — в XVII—XVIII вв., в Германии — в XVIII—XIX вв. Немецкое Просвещение эпохи Гёте как бы повторяло фазу, пройденную Ренессансом в Италии за четыре столетия до того. Фактически западный Ренессанс представлял собой ослабленный гребень волны, бегущий от центра — прародины западного христианства — к периферии — в Западную Европу.

Чтобы проиллюстрировать подмеченное нами правило, рассмотрим социальные последствия распространения западной цивилизации на другие части земного шара. Пожалуй, можно считать общепринятым мнение, что заморский этос в своих основных чертах радикален, если не прогрессивен. Однако при более близком рассмотрении обнаруживается ложность этого вывода. В области технологии, где вызов направлен на завоевание непокорной Природы, действительно происходило иногда столь резкое стимулирование первопроходцев, что им удавалось делать замечательные открытия и изобретения. Истинно также и то, что каждая заморская миграция несет дезинтегрирующий эффект, что в свою очередь побуждает к акту нового социального творения. Эта возможность была блестяще использована скандинавскими поселенцами в Исландии и эллинскими поселенцами в Ионии. Но следует помнить, что это всего лишь возможность, но никак не неизбежность и заморский поселенец волен принять ее или нет. Заморская миграция — это просто возможный стимул, а не неизбежная ступень интеллектуального роста; и если этот стимул не порождает ответа, от него мало проку. Стимул к техническим изобретениям также не стоит переоценивать, ибо область техники и технологии, сколь бы ни был значителен удельный вес ее в обществе, представляет далеко не главный пласт социальной жизни. Поэтому, пренебрегая открывшимися возможностями, колониальный этос вполне может оказаться весьма косным. И эта косность — отличительный признак западного заморского мира.

Итак, тщательный эмпирический анализ показывает, что территориальная экспансия приводит не к росту, а к распаду.

Возьмем, например, историю эллинистической цивилизации. Мы уже отмечали, что на определенной исторической ступени эллинское

общество ответило на демографический вызов масштабной географической экспансией; что через два столетия эта экспансия была остановлена успешным сопротивлением неэллинских сил и что эллинизм ответил на этот новый вызов переходом от экстенсивной экономики к интенсивной, выработав новый метод решения проблемы перенаселения. Этот кризисный период эллинской истории, период реадаптации, когда эллинское общество трансформировало свой порыв, перейдя из экстенсивного в интенсивный ритм, имел все признаки смутного времени. Фукидид говорил, что со времен Кира и Дария «развитию Эллады долгое время мешали различные препятствия. Поэтому она не могла сообща совершить ничего великого, а отдельные города были слишком мало предприимчивы» (*Фукидид.* История). Геродот писал в «Истории», что в течение трех последовательных поколений, охвативших период правления Дария Гистаспа-сына, Ксеркса Дария-сына и Артаксеркса Ксеркса-сына, Эллада была наполнена бо́льшими невзгодами, чем в течение двадцати поколений, предшествовавших восхождению Дария.

Современному читателю, возможно, трудно понять скепсис великих историков прошлого, ибо эпоха, которую они столь безрадостно описывают, представляется в ретроспективе апофеозом цивилизации эллинов, когда эллинский гений вершил свои великие творческие акты во всех сферах социальной жизни, сделав эллинство бессмертным. Однако в оценках Геродота и Фукидида прослеживается понимание ими того исторического факта, что век безудержной и беспрепятственной экспансии эллинства кончился. Элладе противостояли более могущественные внешние силы. Однако несомненно и то, что с момента восхождения Дария и до начала Пелопоннесской войны порыв роста эллинской цивилизации был выше, чем в течение двух предшествовавших веков, когда средиземноморская экспансия эллинизма достигла апогея. И если бы у Геродота и Фукидида была возможность проследить историю Эллады не только в глубь веков, но и в будущее, они бы зафиксировали, что за надломом эллинской цивилизации в Пелопоннесской войне (катастрофа, которую засвидетельствовал Фукидид) последовал новый взрыв территориальных завоеваний, начатых Александром и превзошедших масштабами раннюю морскую экспансию. В течение двух столетий после первых походов Александра эллинизм распространялся в азиатских сферах, оказывая давление на сирийскую, египетскую, вавилонскую, индскую цивилизации. А затем еще два века эллинизм расширял свою экспансию уже под эгидой римской власти, захватывая европейские земли варваров. Но это были для эллинистической цивилизации века распада.

Таким образом, мы видим, что в эллинистической истории порыв роста достиг своего максимума до начала территориальной экспансии, а в момент экспансии он оказался на мертвой точке. Краткий период духовной активности приходится на время, когда экспансия греков,

столкнувшись с внешним давлением, ослабела, но затем последовал длительный период новой эллинистической экспансии, который привел к мучительному процессу распада.

Иллюстрация из истории Эллады подтверждает, что если экспансия и имеет какое-либо соответствие росту, то здесь — обратная пропорция, иными словами, территориальные захваты — симптом не социального роста, а социального распада.

Примеры, подтверждающие наш вывод, можно продолжить.

Сирийская история дает модель, сравнимую с моделью истории Эллады. Великий творческий период сирийской истории — эпоха пророков Израиля — был периодом, когда сирийская экспансия из Леванта в Западное Средиземноморье захлебнулась, столкнувшись в VIII—VI вв. до н.э. с морской экспансией Эллады. Сирийское общество подверглось в тот период давлению и с противоположной стороны — со стороны воинственного ассирийского общества. Во второй половине VI в. до н.э. сирийский мир освободился от этих внешних давлений. В морской зоне конфликта заморские сирийские общины финикийского происхождения сумели приостановить эллинскую экспансию. На пути Эллады стоял финикийский Карфаген, собравший достаточно мощные вооруженные силы. В континентальной зоне арамеи и обитатели израильских земель, вытесненные ассирийцами за пределы внутренней Сирии на западный край Иранского нагорья, сумели восстать против своих вавилонских гонителей, почерпнув силы в объединении древнесирийской культуры с культурой мидян и персов, пришедших на смену ассирийским правителям. Таким образом, со второй половины VI в. до н.э. сирийская цивилизация, восстановив свои права в Западном Средиземноморье, вступила в новую фазу экспансии. Однако на сей раз одержанные победы и восстановленное материальное процветание не сопровождались, увы, духовными приобретениями. В духовной истории культуры сирийского общества период между VI в. до н.э. и II в. до н.э. представляется временем относительной стагнации. Сирийский этос не имел стимула для духовных исканий вплоть до новых атак эллинизма, начатых Александром и продолженных его последователями, с тем чтобы навсегда лишить Карфаген господствующего положения в Западном Средиземноморье.

Время, когда сирийский мир прекратил свою собственную экспансию и вынужден был снова перейти к обороне, стало временем создания псалмов, Нового завета, «Исповеди» Августина Блаженного. Можно видеть, что в сирийской, как и в эллинской, истории географическая экспансия и духовный рост находятся в обратной зависимости друг от друга.

В китайской истории мы наблюдаем аналогичный процесс. В эпоху роста пределы древнекитайской цивилизации не простирались дальше

бассейна Желтой реки. Во время китайского смутного времени Цинь Шихуанди, основатель китайского универсального государства, продвигает политические границы китайского мира до линии, очерченной Великой Китайской стеной; династия Хань, наследующая труды императора Цинь, продвигает китайские границы дальше, пока не присоединяет все южное побережье Китая и весь Таримский бассейн. Таким образом, и в китайской истории периоды географической экспансии и социального распада совпадают.

Подмеченное нами соотношение между экспансией и распадом характерно и для дальневосточного общества на островах Японского архипелага. В японском варианте дальневосточной истории территориальная экспансия и социальный распад явно находятся в причинно-следственной связи. Здесь дальневосточная цивилизация вступила в стадию надлома в последней четверти XII в., когда японская военно-феодальная знать лишила императора реальной власти. Переход власти от рафинированной и образованной аристократии в руки грубой и деспотичной военщины нанес столь мощный удар развитию японского общества, что оно так и не смогло от него оправиться. Но, проанализировав путь к власти японской военно-феодальной верхушки, мы увидим, что это потомки воинственных племен варваров, которые несколько веков назад расширяли границы дальневосточной цивилизации на острове Хоккайдо за счет местного населения — айнов. В ходе своей бесконечной и неизменно победоносной войны эти варварские племена достигли такой мощи и совершенства в военном деле, что в конце концов завладели основными земельными богатствами архипелага, что и дало им власть над императорским двором. Однако победы отнюдь не обогатили захватчиков культурой, и, когда они пришли на смену чиновникам японского двора, которые совершали свой рывок, чтобы любой ценой сохранить своеобразную дальневосточную культуру в чуждом социальном окружении, это привело к политической революции, потрясшей всю социальную систему Японии[3]. Качество было принесено в жертву количеству. Территориальная экспансия и здесь влекла за собой общественный упадок.

Ветвь православно-христианского общества в России обладает схожими историческими чертами. В этом случае также имел место перенос власти из центра, который самобытная православная культура создала в бассейне Днепра в Киеве, в новую область, завоеванную русскими лесными жителями из варварских финских племен в бассейне верхней Волги. Перенос центра тяжести с Днепра на Волгу — из Киева во Владимир — сопровождался социальным надломом по тем же причинам, которые мы только что анализировали на примере Японии. Социальный спад и здесь оказался ценой территориальной экспансии. Однако на этом экспансия не прекратилась, и русский город-государство Новгород сумел распро-

странить влияние русской православной культуры от Балтийского моря до Северного Ледовитого океана. Впоследствии, когда Московское государство сумело объединить разрозненные русские княжества под единой властью универсального государства (условной датой создания российского универсального государства можно считать 1478 г., когда был покорен Новгород), экспансия русского православного христианства продолжалась с беспрецедентной интенсивностью и в невиданных масштабах. Московитам потребовалось менее столетия, чтобы распространить свою власть и культуру на Северную Азию. К 1552 г. восточная граница русского мира пролегала в бассейне Волги западнее Казани. К 1638 г. граница была продвинута до Охотского моря. Но и в этом случае территориальная экспансия сопровождалась не ростом, а упадком.

Можно заметить подобную закономерность и в развитии обществ Нового Света. В андской истории, например, государство Чили вошло в орбиту андской культуры благодаря военным завоеваниям поздних инков[4]; а инкское государство было андским универсальным государством на предпоследней стадии распада андской цивилизации. В истории майя экспансия культуры майя по Мексиканскому нагорью и на полуостров Юкатан протекала в тот момент, когда цивилизация майя стремительно приближалась к своему загадочному концу. В истории Мексики распространение мексиканской культуры в пределах Северной Америки вплоть до Великих озер проходило в период смутного времени, когда ацтеки сражались с другими государствами мексиканского мира, прокладывая нелегкий путь к созданию мексиканского универсального государства[5].

Остается несколько сомнительных и нетипичных случаев. Юкатанская цивилизация, например, контрастна своей сестринской мексиканской цивилизации, поскольку она вообще никогда не выходила за пределы своих изначальных границ. Хеттская цивилизация, существование которой было неожиданно и насильственно прервано вторжением чужеземного общества, первоначально расширялась в направлении с Анатолийского нагорья в Северную Сирию. Трудно судить, переживало ли хеттское общество в тот период рост или же находилось в состоянии распада. На этот вопрос нельзя ответить с определенностью в силу преждевременности конца хеттской истории. Однако мы легко можем догадаться, что падение хеттского общества под натиском постминойского движения племен в начале XII в. до н.э. было итогом милитаризма, в который впала империя Хатти в течение предыдущих двух столетий. Другими словами, можно рассматривать воинственность Хатти как признак социального распада; а поскольку распространение хеттской культуры в Северной Сирии было прямым следствием военного вторжения, можно предположить, что связь между территориальной экспансией и социальным распадом наличествует и в хеттской истории.

Следует принять во внимание, что в некоторых случаях цивилизации увлекались территориальными приобретениями в раннем детстве и без какой-либо задержки своего роста. К таким случаям относится заморская экспансия индуистской цивилизации в Индонезию и Индокитай, имевшая место в последней половине I тыс.; экспансия арабской цивилизации XIV в.; современная ей иранская экспансия. Однако при более близком рассмотрении мы видим, что все эти три цивилизации принадлежат к связанному классу и что их экспансионистские устремления не что иное, как продолжение тех движений, которые характеризовали отеческие цивилизации в периоды их разложения. Во всех рассматриваемых здесь случаях зарождение экспансии можно обнаружить не в некоем новом импульсе, а в инерционных всплесках старого движения.

Итак, наш эмпирический анализ выявил только два случая, когда территориальная экспансия сопровождалась не упадком, а социальным ростом. Это средиземноморские экспансии сирийской и эллинской цивилизаций, имевшие место в первой половине I тыс. до н.э.

Как объяснить этот четкий социальный закон? Одно очевидное объяснение лежит в сфере военизации общественной жизни, ибо милитаризм, в чем мы еще не раз убедимся на примерах, является на протяжении четырех или пяти тысячелетий наиболее общей и распространенной причиной надломов цивилизаций. Милитаризм надламывает цивилизацию, втягивая локальные государства в междоусобные братоубийственные войны. В этом самоубийственном процессе вся социальная ткань становится горючим для всепожирающего пламени Молоха.

Например, в эллинистической истории милитаризм был — по крайней мере частично — ответствен как за позднюю экспансию эллинистического мира, так и за распад эллинистического общества, начавшийся одновременно с этой экспансией. Подобное объяснение соотношения между экспансией и распадом не является натяжкой. Ибо военное завоевание не обязательно требует принятия побежденными культуры победителей. И хотя распространение эллинизма через завоевания в Азии и Европе является доказательством, что последствия войны и победы всегда непредсказуемы, эллинский пример представляется исключительным. Чаще случается, что победители становятся пленниками культуры побежденных — так, римляне были пленены греками. Но, если покоренный народ не может одержать культурной победы в качестве компенсации за военные и политические поражения, он начинает усваивать элементы культуры своих завоевателей. Например, воздействие ассирийских захватчиков на арамейские и израильские народы привело к распространению вавилонской культуры, более древней и развитой по сравнению с сирийской. Однако мидяне, попав под ассирийский пресс, предпочли не вавилонскую культуру своих

поработителей, а сирийскую, носителями которой были арамеи и иудеи. Таким образом, в этом примере факт военного завоевания не только не привел к распространению культуры завоевателей, но и послужил серьезным тому препятствием.

Объяснение закономерности расширения территориальной экспансии в связи с углублением социального распада можно найти в природе общественных процессов, благодаря которым эта экспансия и возникает. Ибо, как мы видели, географическая экспансия выражает притязания одного общества на владения другого; успех подобных притязаний приводит к ассимиляции, а социальная ассимиляция является результатом «культурного облучения».

Известно, что белый свет разлагается на составляющие цвета. Подобно этому, лучи, которые излучает духовная энергия общества, также состоят из отдельных элементов — экономических, политических и культурных.

В случаях успешной ассимиляции материальные экономические факторы обычно действуют первыми. Афганец или эскимос стремится завладеть каким-либо привлекательным западным изделием, например: ружьем, швейной машиной или граммофоном. Принимая незнакомый инструмент или игрушку, абориген не обязан принимать вместе с этими предметами иностранные институты, идеи, этос. Если бы афганцу сказали, что он может взять британское ружье только в том случае, если признает британскую конституцию, обратится в англиканство, освободит своих домашних женщин, то, безусловно, условия показались бы ему неприемлемыми. Он скорее вернет ружье и удовлетворится оружием своих предков, чем изменит стародавние обычаи. Экспансионизм цивилизации затрудняет проникновение ее в чужую цивилизацию. Иными словами, лучи ее в таком случае не развернулись в спектр и имеют слишком резкое свечение. Это та форма, когда экономические, политические и культурные элементы в обществе диффузно сливаются друг с другом. Подобное состояние характерно для цивилизаций на стадии роста. Одной из отличительных черт растущей цивилизации является то, что она представляет собой на этом этапе некое единое социальное целое, в котором экономический, политический и культурный элементы объединены внутренней гармонией растущей социальной системы. С другой стороны, когда общество надламывается и начинает распадаться, одним из симптомов этой социальной болезни является разделение культурного, политического и экономического элементов, что порождает болезненный диссонанс. В этот момент ткани социального тела излучают целый спектр лучей; и эти рассеянные лучи распадающейся цивилизации обладают способностью проникать в ткани других общественных организмов в большей мере, чем неразложенный свет цивилизации, пребывающей в стадии роста.

Возможно, это объясняет закон, выведенный нами в ходе исследования и гласящий, что социальный распад представляет собой более благоприятное условие для географической экспансии, чем социальный рост. С этой точки зрения мнение, согласно которому географическая экспансия есть проявление социальной болезни, кажется, пожалуй, оправданным.

Таким образом, общество, переживающее упадок, стремится отодвинуть день и час своей кончины, направляя всю свою жизненную энергию на материальные проекты гигантского размаха, что есть не что иное, как стремление обмануть агонизирующее сознание, обреченное своей собственной некомпетентностью и судьбой на гибель.

Рост власти над природой и средой. Определив, что критерий роста цивилизации не в ее прогрессивном кумулятивном завоевании человеческого окружения, попробуем рассмотреть вопрос о том, является ли завоевание физического окружения, то есть природной среды, достаточным критерием роста цивилизации. Очевидный признак прогресса в этой области — совершенствование техники. Легко можно допустить, что существует определенное соответствие между технической вооруженностью общества и успехами в деле покорения природы. Однако удается ли обнаружить элементы соответствия между совершенствованием техники и социальными достижениями общества?

Концепция современных западных социологов, с легкостью усвоенная обыденным западным умом, такое соответствие признает как само собой разумеющееся. Более того, предполагаемая последовательность ступеней совершенствования материальной техники берется в качестве показателя соответствующей последовательности в прогрессивном развитии цивилизации. В этой умозрительной схеме развитие человечества представляется чередой «эпох», различающихся своим технологическим характером: палеолит, неолит, медно-каменный век, медный век, бронзовый век, железный век с кульминацией его в машинном веке, в котором имеет привилегию жить наш нынешний *Homo Occidentalis*. Несмотря на широкую популярность этой классификации, она явно нуждается в критическом осмыслении. Теория эта выглядит малоубедительной даже при беглом взгляде, без серьезной эмпирической проверки ее. И прежде всего она сомнительна именно в силу своей чрезмерной популярности. Технологическая классификация принимается широкими слоями с готовностью и некритично, без достаточного ее осмысления, поскольку она апеллирует к общественным эмоциям, которые и без того взвинчены недавними техническими достижениями. Изобретая эту схему, наши социологи обращались к обыденному сознанию, но и в своем научном анализе они оказались заложниками своей эпохи и своего окружения, утратив невольно исторический взгляд на предмет. Этот феномен мы уже

рассматривали в самых общих чертах ранее, поэтому не будем повторяться и пойдем дальше.

Другим поводом для критического отношения к технологической классификации социального прогресса может служить то, что существует реальная опасность для историка стать рабом случайного материала. С научной точки зрения может оказаться чистой случайностью то обстоятельство, что материальные орудия, созданные человеком, обладают большей способностью выживания, чем творения человеческой души — общественные институты, чувства, идеи. Действительно, если этот ментальный аппарат задействован, он играет куда более важную роль для человека, чем материальная сфера его жизни. Однако в силу того, что памятники материальной культуры сохраняются, а ментальный аппарат исчезает, а значит, археологам остается реконструировать второе через первое, существует даже тенденция изображать *Homo Sapiens* как *Homo Faber par exellence*. «Произнесенное слово не останется на земле, как возвращается метательный снаряд, пущенный рукой атлета, или судно, чтобы стать памятью о былых человеческих достижениях. Слово исчезает в воздухе, и филологу остается иметь дело не с оригиналами, а в лучшем случае с отзвуком эха. Поэтому реконструировать то, что делали люди, или то, что они создавали, и в еще большей мере то, о чем они думали, к чему стремились, удастся в какой-то степени только при помощи археологии, науки, выросшей из геологии»*.

Еще одним основанием для критики технологической классификации прогресса является то, что эта классификация — яркий пример ошибки в понимании Роста, рассматриваемого как единое прямолинейное движение по восходящей, и Цивилизации как единого и единичного процесса. Мы касались этого феномена ранее, поэтому сейчас отметим только, что, даже согласившись признать технологическую классификацию истинной, мы все равно столкнулись бы с невозможностью создать единую схему, внутри которой все исторические факты были бы приведены в строгий порядок. Кроме того, такая схема не может охватить весь обозримый мир.

Даже в настоящее время, когда экспансия Запада и сопутствующая ей вестернизация мира зашли очень далеко, можно увидеть живых представителей каждой ступени развития техники — начиная от современной машинной, которая придала западному обществу невиданную мобильность, и кончая техникой каменного века, которой до сих пор пользуются эскимосы и австралийские аборигены.

Фактически не существует и никогда не существовало таких реалий, как эпоха палеолита и машинный век, ибо все, что мы знаем о технике, начиная с первой дубинки до железной отливки, изобреталось

* *Mires J.L.* The Cambridge Ancient History. Vol. I. Cambridge, 1924. P. 1—2.

множество раз самыми различными обществами, в разные времена и в разных местах. Но даже если допустить, что древняя техника предвосхитила появление машин, будучи изобретена в каком-то одном пространственно-временном отрезке, нам все равно не удастся построить диаграмму единого движения по прямой линии.

Изобретение не проводит четкой линии между двумя эпохами мировой истории. Скорее, оно порождает движение волны мимесиса, и эта психическая волна движется наподобие других волн в других средах. Она распространяется в различных направлениях, из точки своего возникновения; ей требуется время для перемещения в пространстве, и, перемещаясь, она принимает разную длину, что зависит от местных условий и препятствий на ее пути. Чем дальше распространяется волна, тем более она утрачивает первоначальную форму и изначально заданный ритм. Действительно, многие технические и технологические достижения приходили в различные части мира в различном порядке, а некоторых обществ определенные волны технического прогресса вообще никогда не достигали. Например, египетское общество так и не вышло за рамки бронзового века, а общество майя — каменного. И ни одно из известных обществ, кроме западного, не прошло путь из железного века в машинный. Однако едва ли правомерно измерять рост цивилизаций по этим параметрам и ставить тем самым нашу на самый высокий, а цивилизацию майя на самый низкий уровень.

Даже если предположить, что развитие техники является критерием роста, следует все-таки определить, что понимается под словом «развитие» в данном контексте. Следует ли думать о развитии в утилитарном смысле как о достижении определенных материальных результатов или же развитие предполагает духовное обогащение? Передача человеческой речи по телефону или телеграфу не столь чудесна, как возникновение человеческого языка (без которого техника передачи звуков не имела бы никакого смысла). Паровой двигатель или огнестрельное оружие не столь смелые находки, как получение и использование огня нашими далекими предками. Изобретение огнестрельного оружия требовало меньших интеллектуальных усилий, чем изобретение первых метательных орудий. Первые лук и стрела — больший триумф человеческой мысли, чем «Большая Берта»[6]. С этой точки зрения колесо примитивной воловьей упряжки более удивительно, чем локомотив или автомобиль, каноэ поразительнее лайнера, а кремневое орудие — парового молота. И значительно труднее далась человеку доместикация животных и растений, чем господство над неодушевленной природой. Неодушевленная природа подчиняется периодическим законам, и человек, осознав это, должен просто следовать им, применяя к своим собственным нуждам. Бесконечно труднее иметь дело с многообразием и сложностью Жизни. Крестьянин и кочевник,

овладевшие искусством управления растительным и животным царствами, могут сардонически улыбнуться в адрес самодовольного промышленника, который похваляется покорением Вселенной и не преминет напомнить, что единственная область, действительно заслуживающая изучения, — это сам человек. «Если имею *дар* пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что *могу* и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто» (I Кор. 13, 2).

Все усилия промышленника направлены на преобразование Природы, тогда как Человеком и отношениями между людьми он пренебрегает. Влияние человека на силы Добра и Зла возросло невероятно с освоением новых источников энергии, но это, увы, не прибавило человеку мудрости или добродетели, не убедило его в том, что в царстве людей милосердие более ценно, чем часовой механизм.

Эти «априорные» возражения против технологической диаграммы человеческого прогресса сами по себе почти достаточны для опровержения идеи о технических усовершенствованиях как критерии социального роста. Если прибегнуть к хорошо испытанному методу эмпирического анализа, то он сразу же опрокинет эту гипотетическую корреляцию обыденного ума. Обзор ряда фактов и ситуаций выявит с неизбежностью случаи, когда техника совершенствовалась, а цивилизации при этом оставались статичными или даже приходили в упадок; будут и примеры противоположного свойства, когда техника не развивалась, а цивилизация между тем была весьма динамичной.

Очень высокий уровень техники был характерен для каждой из задержанных цивилизаций. Полинезийцы стали прекрасными мореходами, эскимосы — рыбаками, спартанцы — солдатами. Цивилизации оставались статичными, тогда как техника совершенствовалась.

Верхнепалеолитическое, например, общество довольствовалось примитивными орудиями, но оно совершенствовало свое эстетическое чувство и художественное мастерство. Изящные и живые рисунки животных, сохранившиеся на стенах пещер и открытые недавно археологами, вызывают удивление и восторг. Неолитическое общество, напротив, приложило много усилий, для того чтобы выработать тщательно отесанные орудия, и, возможно, использовало их в качестве оружия в борьбе за существование, в результате которой *Homo Pictor* был вытеснен *Homo Faber*. Палеолитическое общество исчезло, а неолитическое общество выжило. Это, безусловно, явилось победой нового уровня техники и само по себе служило ее развитию, однако для цивилизации победа эта означала отступление назад, ибо искусство верхнепалеолитического человека вымерло вместе с ним.

Другой пример, когда развитие техники сопровождалось отступлением цивилизации, можно найти в истории минойской цивилизации. Минойское общество не вышло за пределы бронзового века. Последним

и наиболее разрушительным нападением континентально-европейских варваров постминойского движения племен был приход дорийцев, племен — носителей техники железа. Однако победа вооруженных железом дорийцев над вооруженными бронзой минойцами была победой Варварства над Цивилизацией. Железный меч, равно как и стальной танк, подводная лодка, бомбардировщик или любая другая машина уничтожения, может быть символом победы, но не символом культуры. Дорийцы, освоив технику железа, не перестали быть варварами. Железо дорийцев, возможно, не было оригинальным дорийским открытием, а просто было ими заимствовано у более искусных соседей. Итог встречи дорийцев с минойцами опровергает технологический критерий прогресса, ибо, будь он верен, железные мечи дорийцев проложили бы путь к небывалым высотам культуры, но история свидетельствует об обратном: в период постминойского междуцарствия культурный уровень общества упал чрезвычайно низко.

Прокопий Кесарийский описал историю войн римского императора Юстиниана. Эти войны, в сущности, стали последним испытанием древнего эллинистического общества. Тщетно пытаясь осуществить свою мечту восстановить территориально единство империи, Юстиниан подорвал финансы восточных и уничтожил население балканских провинций, опустошил Италию. Но даже столь высокой ценой он не смог достичь своей односторонней цели, ибо, разбив вандалов в Африке, он открыл тем самым путь маврам, а уничтожив остготов в Италии, создал вакуум, который уже через три года после его смерти стал быстро заполняться находящимися на более низком культурном уровне лангобардами. Грядущий за войнами Юстиниана век стал низшей точкой постэллинистического междуцарствия. В восприятии Прокопия Кесарийского и его современников это было трагедией. Общество болезненно переживало и глубоко сознавало тот факт, что эллинистическая история уже прошла свой зенит. Однако, приступая к описанию роковых событий, — событий, только что нанесших эллинизму смертельный удар, — выдающийся историк находит нужным сравнить настоящее с прошлым, причем отмечает не без гордости, что его современники намного превзошли древних в военной технике и в искусстве ведения войны: «Для непредубежденного ума очевидно, что события этих войн имеют впечатляющее значение для истории. Благодаря им появилось то необычное, о чем нельзя прочитать ни в каких исторических свидетельствах, если не учитывать точки зрения тех читателей, которые заведомо считают, что древность во всем превзошла современный мир. Первый пример, который приходит на ум, — это сетования их по поводу современных войск, которым якобы недостает тех свойств, которые характерны были для древних воинов. Но забывают при этом, что у древних гомеровских воинов не было ни верховой лошади, ни

копья, ни щита, ни лат. Они принуждены были ходить пешком, а укрывались за камнем либо плитой, что не позволяло им ни успешно защищаться, ни преследовать врага, ни — что самое главное — сражаться в открытую. Отсюда их репутация хитрых тактиков, тогда как на деле искусства было мало в их действиях, ибо все, что им оставалось, — это раскручивать пращу да посылать снаряды, не ведая, долетят ли они до цели или нет, да, собственно, не зная даже, где находится цель. Вот уровень, на котором стояла армия в те времена. В отличие от них нынешние лучники имеют панцири и наколенники, колчан у них с правой стороны, меч — с левой, у некоторых воинов и копье за плечами, и небольшой щит для защиты лица и шеи. Будучи прекрасными наездниками, они к тому же великолепные стрелки и могут посылать стрелу на полном скаку, причем как вслед убегающему противнику, так и отбиваясь от преследователя. Они натягивают тетиву почти до уха с такой силой, что стрела способна пробить и панцирь, и щит. Однако находятся люди, которые с пренебрежением относятся к современному войску, продолжая настаивать на преимуществах древнего боя и упрямо не желая считаться с новыми изобретениями. Непонимание такого рода, разумеется, бессильно лишить современные приемы ведения войны их очевидного преимущества и неоспоримого значения».

Рассуждение Прокопия — несуразица, опровергающая самое себя; поэтому единственное замечание, которое необходимо сделать в данном случае, — это то, что панцирь, который Прокопий представляет читателю как величайшее достижение греческого гения, был в действительности для греков и римлян изобретением не более оригинальным, чем открытие железа дорийцами. Этот всадник — с ног до головы покрытый броней и прекрасно владеющий оружием — был в высшей мере чужд греческой и римской военной традиции, отводившей коннице второстепенную роль, а главное значение придававшей пехоте, сила которой измерялась коллективным действием и дисциплиной, причем ценилось это значительно выше, чем снаряжение и навыки отдельного солдата. В римской армии верховой лучник появился немногим более чем за два столетия до Прокопия, и если он стал в столь короткий период основной единицей римской армии, то эта революция в военной технике свидетельствует о том, что знаменитая, вошедшая в историю своими победами римская пехота начала свое быстрое и очевидное разложение.

В своем восхвалении верхового лучника Прокопий достигает прямо противоположного эффекта. Вместо гимна греческой и римской военной технике он произносит ей надгробную речь. Однако, пусть иллюстрация Прокопия и неудачна, в целом он прав, отмечая несомненное совершенство тогдашней военной техники. Касаясь этой области греческой и римской социальной истории, оставим на некоторое время ее эпилог, сосредоточив наше внимание на тысячелетнем периоде ее,

начавшемся с изобретения спартанской фаланги во Второй Мессенской войне второй половины VII в. до н.э. и завершившемся поражением и дискредитацией римского легиона в битве при Адрианополе в 378 г. н.э.[7] Развитие эллинистической военной техники может быть последовательно прослежено в этот период, и тогда мы легко убедимся, что остановка или замедление роста эллинистической цивилизации неизменно сопровождались развитием эллинистического военного искусства.

Изобретение спартанской фаланги[8], представлявшее собой первое явное достижение, по дошедшим до нас свидетельствам, явилось результатом событий, остановивших рост спартанского варианта эллинской цивилизации.

Следующее значительное усовершенствование состояло в разделении пехоты на два вида: македонских фалангистов и афинских пелтастов. Македонская фаланга, вооруженная двуручными пиками вместо одноручных копий, была сильнее в наступлении, чем ее спартанская предшественница, но она была менее маневренна и поэтому более уязвима в случае расстройства боевого порядка. Для защиты ее флангов и вводились пелтасты — новый тип легкой пехоты, использовавшейся в качестве застрельщиков. Македонские фалангисты и афинские пелтасты, действуя объединенными усилиями, представляли собой значительно более эффективный тип пехоты, чем единая фаланга спартанской модели. Это второе усовершенствование эллинской военной техники родилось из братоубийственных войн, терзавших эллинский мир в течение века — от начала Пелопоннесской войны 431 г. до н.э. до македонской победы при Херонее в 338 г. до н.э.[9], — века, ставшего свидетелем надлома эллинской цивилизации и движения ее к распаду.

Следующее крупное усовершенствование военного дела было совершено римлянами, которые сумели соединить достоинства, устранив недостатки фалангистов и пелтастов, создав новую воинскую единицу — легион. Легионер был вооружен двумя копьями и колющим мечом, а легион шел в наступление открытым порядком двумя волнами, а третья волна, вооруженная и построенная по типу традиционной фаланги, находилась в резерве. Это третье усовершенствование появилось в результате нового круга братоубийственных войн, который начался в 218 г. до н.э. войной Ганнибала, а закончился III Македонской войной в 168 г. до н.э.[10], когда римляне нанесли сокрушительный удар всем великим державам эллинистического мира той поры.

Четвертым, и последним, достижением стало усовершенствование легиона: процесс, начавшийся с Мария и закончившийся при Цезаре[11], — результат ста лет переворотов и гражданских войн. Таким образом, при Цезаре и Крассе греко-римская военная техника достигла зенита своего развития. И то же самое поколение стало свидетелем распада эллинской цивилизации, ибо век римских революций и гражданских войн,

начавшийся в 133 г. н.э., достиг своего пика при Тиберии Гракхе, а миссия Цезаря заключалась в том, чтобы выйти из смутного времени и создать предпосылки образования универсального государства, что в конце концов удалось Августу после битвы при Акциуме[12].

Проследив историю последовательных нововведений в сфере военного дела, можно отчетливо видеть, что они сопутствовали не росту цивилизации, а надлому и распаду ее.

Искусство войны — это не единственная сфера приложения технической мысли, находящейся в обратно пропорциональной зависимости к общему прогрессу социальной системы. Война — столь очевидно антиобщественная деятельность, что противоречие между военным и социальным прогрессом не вызывает особого удивления. И заметим, что во всех рассмотренных нами примерах рост технических достижений сопровождался остановкой общественного развития или замедлением его, причем техника развивалась за счет всего общества, но обслуживала преимущественно армию. Возьмем теперь случай из совершенно противоположной области. Обратимся к главной и самой мирной сфере приложения рук человеческих — к искусству обработки земли. Если проследить развитие сельскохозяйственной техники на общем фоне эллинистической истории, то мы обнаружим, что и здесь рост технических достижений сопровождался упадком цивилизации.

Сначала, возможно, мы наткнемся на некоторое отступление от привычной схемы. Если первое исторически достоверное нововведение в эллинском военном деле имело следствием остановку роста одной из эллинских общин, то первое сравнимое с ним нововведение в эллинском земледелии дало более счастливый результат. В области земледелия первыми эллинскими новаторами были не спартанцы, а афиняне. Когда Аттика по инициативе Солона повернула Элладу от смешанного сельского хозяйства, производящего натуральный продукт для внутреннего потребления, к режиму специализированного сельскохозяйственного производства, ориентированного на экспорт[13], эта революция в земледелии сопровождалась таким взрывом энергии и столь бурным ростом, что мощный порыв распространился за пределы Аттики, вливая новые жизненные силы в эллинское общество.

В дальнейшем, однако, история нововведений в эллинском земледелии принимает другой, на сей раз более драматический поворот. Следующая ступень в совершенствовании эллинистического сельского хозяйства заключалась в расширении масштабов специализации через организацию массового производства. Представляется, что этот шаг впервые был предпринят в колониальных эллинских общинах на заморских берегах Сицилии, ибо сицилийские греки начали расширять рынок вина и масла за счет варваров Западного Средиземноморья, которые стремились получить эти продукты у соседей, не обременяя

себя разведением собственных виноградников и оливковых рощ. Первое свидетельство новых масштабов аттического сельского хозяйства обнаруживается на территории греко-сицилийского города-государства Агригента к концу первой четверти V в. до н.э., но опыт этот нес в себе заметный социальный порок благодаря широкому применению рабского труда. Описание этого мы находим у Диодора Сицилийского в его «Исторической библиотеке».

Грандиозный технический прогресс, достигнутый в ходе аграрной революции, был омрачен, однако, столь же великим спадом, ибо новые формы рабства, на которых держалось латифундистское земледелие, представляли собой значительно большее социальное зло, чем рабство патриархальное. Латифундистское рабство было более массовым, более бесчеловечным и жестоким.

Система массового производства с помощью рабского труда для насыщения внешнего рынка сельскохозяйственной продукцией распространилась на весь Средиземноморский бассейн. Система латифундий в сельском хозяйстве, основанная на рабском труде, значительно повышала продуктивность земли, а это в свою очередь поощряло землевладельцев к расширению плантаций винограда и маслин, а значит, и к укреплению рабства. Но эта же система подрывала социальные отношения, ибо, где бы ни распространялось плантационное рабство, оно искореняло и пауперизировало крестьян с той же неотвратимостью, с какой неизбежно развращают человека нечестно заработанные деньги.

Социальные последствия не заставили себя ждать. Сельская местность обезлюдела, в городе рос паразитический пролетариат. Это был фатальный, необратимый путь. Все усилия последующих поколений римлян, например смелые политические реформы самоотверженных Гракхов или щедрая система алиментаций[14], введенная во II в. н.э., оказались тщетными. Ничто не могло избавить римский мир от того социального зла, которое принесло с собой последнее достижение в области римского сельскохозяйственного производства и агротехники. Никакие реформы не могли остановить разрушительного действия системы, пока она сама не рухнула под бременем финансового кризиса, поскольку массовое сельскохозяйственное производство опиралось на денежную экономику. Этот надлом был частью общего крушения, разразившегося в III в. н.э., и отдаленным следствием рабовладельческой системы землепользования, которая, подобно раковой опухоли, разъедала ткани римского общества в течение предыдущих четырех столетий.

Римская латифундия имеет аналогию в западной истории XIX в. в плантациях хлопкового пояса Соединенных Штатов. Рабство — эта древняя социальная болезнь — и здесь возникло как этап экономического развития.

Промышленная революция придала новое дыхание экономике Южных штатов, расширив рынки сбыта хлопка-сырца и механизировав очистку и обработку его. В условиях технической реконструкции и модернизации всей западной промышленности сохранение института рабства стало угрозой не только политическому единству Соединенных Штатов, но и всему общественному благополучию западного мира. К счастью, западный мир нашел более эффективный ответ, чем в свое время эллинистический. Мы своевременно поняли, что рабство становится чересчур опасным злом, когда оно действует вкупе с чудовищной, не менее страшной силой индустриализма. И, осознав это, мы заплатили высокую цену — прошли через Гражданскую войну[15], чтобы искоренить навсегда современное рабство. Однако до сих пор приходится преодолевать целый ряд социальных пороков, принесенных промышленной революцией. Одним из этих все еще не побежденных зол является рост паразитического городского пролетариата; это зло в наши дни подтачивает силы западного общества, как когда-то оно высасывало соки из римской общественной системы.

Несоответствие между прогрессом в технике и ростом цивилизации очевидно в тех случаях, когда техника развивалась, а рост цивилизации прекращался и начиналась стагнация. Но нет гармонии и тогда, когда в технике наблюдается застой, а цивилизация продолжает развиваться.

Например, крупный шаг вперед был сделан человеческим обществом в Европе между нижним и верхним палеолитом. «Культура верхнего палеолита связана с концом четвертого ледникового периода. На местах стоянок неандертальского человека можно обнаружить останки нескольких типов, ни один из которых не имеет точек соприкосновения с неандертальцем. Напротив, все они более или менее приближаются к современному человеку. Глядя на эти ископаемые останки в Европе, можно подумать, что мы имеем дело с современностью, если судить по особенностям человеческого тела»*[16].

Это преображение человеческого вида, наступившее в середине палеолитического периода, возможно, было самым эпохальным событием человеческой истории и остается таковым вплоть до настоящего времени, ибо в тот момент Предчеловек сумел превратиться в Человека, но Человеку так и не удалось с тех пор выйти на сверхчеловеческий уровень, как бы он к тому ни стремился.

Духовная революция, однако, не сопровождалась сколько-нибудь заметными изменениями в технике, так что, приняв технологическую классификацию, мы должны будем художников, создавших наскальные рисунки верхнего палеолита, очарование которых действует на воображение и сегодня, рассматривать как «недостающее звено»[17].

---

* *Carr-Saunders A.M.* The Population Problem. Oxford, 1922. P. 116—117.

Этому примеру, когда техника оставалась неизменной, а цивилизованность сделала значительный шаг вперед, можно противопоставить пример, в котором техника оставалась неизменной, а цивилизация деградировала.

Техника производства железа, освоенная в Эгейском бассейне в период, когда минойская цивилизация переживала упадок, оставалась неизменной — ни совершенствуясь, ни ухудшаясь — вплоть до следующего великого социального спада, постигшего на этот раз эллинистический мир. Западный мир унаследовал технику производства железа у Рима, как унаследовал латинское письмо и греческую математику. В социальном плане произошел катаклизм, эллинистическая цивилизация распалась, наступило междуцарствие, из которого выросла западная цивилизация. Но в царстве техники не было соответствующего разрыва непрерывности.

Другой пример техники, топчущейся на одном месте, в то время как цивилизация пятится назад, приводит арабский историк Ибн Хальдун в описании своей родной страны. Он замечает, что в той части Иберийского полуострова, что оставалась под мусульманским правлением, древние искусства продолжали сохраняться, однако освященный веками общественный порядок резко распадался.

Итак, данный эмпирический обзор с большой наглядностью показывает, что не существует какого-либо соответствия между прогрессом в области техники и прогрессом в развитии цивилизации в целом. Однако, хотя история техники сама по себе не является критерием роста цивилизаций, она может служить ключом в поисках такого критерия.

Этерификация[18]. История техники, до сих пор не открывавшая нам никаких законов общественного прогресса, все же открывает нам принцип, который стоит за прогрессом техническим. Принцип этот можно определить как закон прогрессирующего упрощения.

Например, в истории современной транспортной системы на Западе замена мускульной силы механической знаменовала технический прогресс, который сопровождался дальнейшим развитием материального инструментария. Локомотив, придя на смену лошади, потребовал строительства железнодорожных путей, тоннелей, виадуков, что привело к уничтожению естественного ландшафта. Когда в свою очередь паровой двигатель был заменен двигателем внутреннего сгорания, произошло значительное упрощение. Двигатель внутреннего сгорания, позволивший создать автомобиль, обладает всеми достоинствами парового двигателя и лишен многих его недостатков, ибо при автомобильном сообщении отпадает необходимость в столь сложном инженерно-техническом обеспечении пути.

Кроме того, автомобиль способен развить скорость не меньшую, чем

паровоз, и при этом он обладает почти такой же свободой передвижения, как лошадь.

Закон прогрессирующего упрощения просматривается также в истории современной западной техники связи. Электрический телеграф и телефон, электрические линии, посредством которых передавался код Морзе или человеческий голос, требовали металлического провода. Затем следует изобретение беспроволочного телеграфа и телефона. Это техническое достижение сделало возможным передачу человеческого голоса на расстояние через эфир с той же скоростью, с какой органы речи непосредственно передают сигналы через воздух.

Или возьмем историю письменности, этого древнейшего средства передачи мысли не в звуковом выражении, а через символ или знак, способный сохраниться в Пространстве и Времени. В истории письменности наблюдается не только соответствие между развитием техники письма и упрощением формы, но эти две тенденции фактически тождественны друг другу, поскольку вся техническая проблема, которую должно решить письмо как фиксатор, хранитель и посредник человеческой речи, — это отчетливая репрезентация широчайшей сферы человеческого языка с максимальной экономией визуальных символов.

Возможно, наиболее громоздкой из когда-либо изобретенных человеком является китайская письменность, где иероглифы эволюционировали практически без упрощения и где каждая пиктограмма[19] представляет собой не звук или отдельное слово, а идею. Поскольку идеи, посещающие человека, бесконечно разнообразны, число знаков в китайской письменности распадается на пять фигур, а каждый отдельный знак может содержать больше линий, чем западный алфавит — букв. Естественно, что китайская письменность технически наиболее несовершенна и наиболее громоздка среди всех употребляемых ныне систем. Она технически менее совершенна, чем и не дошедшие до нас системы. Египетская иероглифика и шумерская клинопись, каждая независимо от другой, определенным образом эволюционировали и пришли к большей экономии визуальных символов. Если бы египетское и шумерское письмо полностью отказалось от использования идеограмм и перешло на фонограммы, то, возможно, обе эти системы письма сохранились бы живыми до наших дней. Однако этого не произошло. Они продолжали использование фонограмм параллельно с идеограммами (порочная практика, ставшая источником путаницы, вместо того чтобы внести в систему большую ясность). Тем не менее и египетское, и шумерское письмо технически во всех отношениях более развито, чем китайское. Число пиктограмм в них более ограничено, и они проще по форме. Египтяне провели значительное формальное упрощение, ими был разработан вариант курсивного написания, а анализ звуков человеческой речи позволил создать фонограммы для отдельных слогов,

состоящих только из одной согласной. Последнее достижение привело египтян к самому порогу изобретения консонантного алфавита.

В историческом алфавите, изобретенном каким-то древнесирийским книжником, тогда как египетские писцы не смогли этого сделать, упрощение письменности, что фактически и означало ее техническое усовершенствование, было полным и радикальным. Сущность алфавита — разложение звуков человеческой речи на отдельные составляющие и представление каждого из этих элементов отдельным визуальным символом, соединяющим в себе четкость и простоту формы. Финикийцы — изобретатели алфавита — выделили и обозначили согласные. Греки заимствовали эту находку, а затем развили и дополнили алфавит, выделив и обозначив также и гласные звуки. Латинский алфавит, ставший письменностью западного общества, — это вариант греческого без каких-либо существенных изменений с технической стороны.

История письменности, кульминацией которой было создание алфавита, может служить яркой иллюстрацией закона соответствия между совершенствованием техники и упрощением аппарата. Действие этого закона можно проследить также в истории языка — технике артикулированных и значимых звуков. Процесс этот первичен относительно процесса возникновения письменности и, видимо, совпадает с самой историей человечества.

В истории языка, как и в истории письменности, упрощение — это линия технического прогресса. Тенденция языка, прогрессивно развивающегося, — отказываться от громоздкого аппарата флексий[20], которыми наполнены части речи и которые несут определенные значения, вводя вместо этого предлоги, дополнительные глаголы, частицы. Можно заметить, что эта тенденция в развитии техники языка схожа с тенденцией совершенствования письменности, когда наблюдается переход от идеографических пиктограмм к конвенциональным символам, представляющим элементарные звуки. В обоих случаях преследуется одна цель — максимально возможное упрощение и экономия форм и средств выражения.

Тенденцию языка к самоупрощению через отбрасывание флексий в пользу вспомогательных слов можно проследить на примере некоторых представителей индоевропейской семьи языков. В качестве двух полярных крайностей возьмем классический санскрит и современный английский. Санскрит в силу исторической случайности оказался законсервированным в канонической литературной форме еще до того, как, претерпев существенные изменения, он превратился в индоевропейский праязык, — язык, из которого произошли все индоевропейские языки[21]. В санскрите англоговорящий исследователь найдет поразительное количество флексий при удивительной бедности частиц,

тогда как на другом конце шкалы, в современном английском, осталось чрезвычайно мало флексий, унаследованных от праязыка, но образовалось огромное количество предлогов, частиц и вспомогательных глаголов. В этой лингвистической шкале, где английский и санскрит представляют собой две крайности, аттический греческий находится ближе к середине. Аттическое наречие поражает сходством с санскритом по обилию флексий, но дальнейшие наблюдения показывают, что греческие и санскритские флексии иначе распределены между различными частями речи. Греческому менее, чем санскриту, свойственны флексии существительного, но, с другой стороны, в нем больше флексий глагола. Эта разница весьма существенна, ибо глагол в отличие от существительного несет в своем содержании и отношение, и значение. Однако индуистский санскритолог, обратившись к греческому языку, возможно, вообще не заметит обилия флексий. Особенность аттического наречия, способная привлечь внимание санскритолога, — это обилие частиц. Исходя из первого своего впечатления, санскритолог даже может прийти к выводу, что аттический и современный английский обладают одной общей тенденцией, которая отсутствует в санскрите.

Если сопоставить языки по силе их выражения, то, возможно, мы придем к заключению, что наш гипотетический исследователь из Индии скорее найдет параллель между английским и греческим, чем наш гипотетический англичанин — между греческим и санскритом, так как сложный английский глагол имеет столь широкий диапазон употребления и несет в себе столько нюансов и оттенков, что он вполне сопоставим с греческим, но никак не с санскритским, неразвитым и бедным.

Арабский глагол поначалу поражает английского исследователя обилием «аспектов», выраженных с помощью внутренних флексий, но вскоре обнаруживается, что английский глагол с помощью вспомогательных слов может выражать все эти аспекты, равно как и все возможные значения времени, тогда как арабский глагол с его единственной парой времен — совершенным и несовершенным — фактически беспомощен выразить элементарное временное различие между прошлым, настоящим и будущим.

Оттоманский тюркский язык, как и греческий, может выразить широкий диапазон значений с тонкими оттенками отношений с помощью развитого флективного глагола, но его несовершенство по сравнению с греческим в незначительном количестве частиц. В большинстве своем все такие частицы являются заимствованиями из персидского и арабского. Но самым большим недостатком тюркского является ограниченное число относительных местоимений. Он пытается восполнить нехватку местоимений, используя герундий. Результатом становится усложнение синтаксиса, в сравнении с которым цицероновские и мильтоновские периоды кажутся простыми. Тюркский язык намного бы

упростился, отказавшись от вербальных флексий и приобретя взамен горстку относительных местоимений.

Линия прогресса в совершенствовании техники языка, которая раскрывается в данном обзоре, предполагает, что язык постепенно освобождается от флексий в пользу вспомогательных слов и в конце концов полностью утрачивает всякие черты флективности. Современный английский проделал длинный путь в этом направлении, а классический китайский язык — с этой точки зрения столь же совершенный, сколь несовершенна китайская письменность, — возможно, прошел весь путь до своего логического предела.

Закон соответствия между развитием техники и упрощением технического аппарата, который мы проиллюстрировали на примерах из истории транспорта, связи, письменности и языка, можно проиллюстрировать также примерами из истории астрономии, философии и одежды.

В истории физики, например, Птолемеева геоцентрическая система мира, представлявшая собой первую попытку дать связное объяснение всех наблюдаемых движений известных в то время небесных тел, выработала геометрический аппарат эпициклов[22]. Коперникова система, пришедшая на смену системе Птолемея, дает возможность в значительно более простых геометрических понятиях создать стройное объяснение бесчисленного множества движущихся небесных тел, обнаруженных теперь уже с помощью телескопа. А современная система Эйнштейна — для тех, кто ее понимает, — кажется вариантом дальнейшего упрощения представлений о физической структуре Вселенной через объединение свойств пространства, времени и законов гравитации, электричества и магнетизма в некую единую систему.

Все эти примеры наглядно иллюстрируют закон прогрессирующего упрощения. Причем тенденция к упрощению неуклонно проявляется в самых различных областях. Но возможно, термин «упрощение» не совсем точно отражает суть явления. Слово «упрощение» имеет отрицательный смысл, тогда как в конкретных примерах обозначенного феномена наиболее явным проявлением или следствием этого закона является не снижение, а изменение уровня энергии, переход к энергиям все более и более элементарным, тонким и постигаемым лишь при помощи абстрактных категорий, как бы эфирным. Фактический результат — не потеря, а приобретение.

Иными словами, процесс, который мы анализировали, не просто упрощение средств, а перенос энергий, сдвиг из более низкой сферы бытия в сферу действия более высокого уровня. Возможно, мы более точно определим процесс, назвав его не «упрощением», а «этерификацией».

Феномен этерификации можно наблюдать в самых разных сферах. В сфере человеческой деятельности по преобразованию физической

природы наблюдается картина стадиального перехода человека от применения самой сложной и наглядной из энергий (мускульной энергии) к энергиям более элементарным, эфирным — от воды к пару, от пара к электричеству; от передачи электрических волн по металлическим проводам — к передаче через посредство «эфира».

Феномен этерификации можно наблюдать также в теологии, математике, искусстве, философии.

А. Бергсон сравнивает этерификацию богословия с аналогичным процессом в истории математики: «Постепенное восхождение Религии к Богам со все более ясно очерченной личностью и более четко определенными отношениями между собой означает в конечном счете абсорбцию в понятие некой единой божественной личности; и это в свою очередь вызывает переход от внешнего к внутреннему представлению о Боге, переход Религии от статики к динамике, и этот конверсивный процесс аналогичен тому, что происходит в Чистом Разуме, который постепенно переходит от математики конечных величин к дифференциальному исчислению»*.

Этерификация современного западного искусства, имевшая место в XVIII в., когда скипетр перешел от архитектуры к музыке и когда порыв художественного импульса избрал себе более утонченного посредника в звуке, была отмечена Освальдом Шпенглером в его «Закате Европы», где он говорит, что «приблизительно в 1740 г., когда Эйлер пришел к определенной формуле функционального анализа, в музыке возникла соната как зрелая и более высокая форма инструментального стиля. Музыка в этот период стала властвовать над всеми другими искусствами. В области пластических искусств музыка вытесняет скульптуру, пощадив лишь чисто музыкальные, перегруженные деталями неэллинского и антиренессансного характера, малые формы из фарфора, материала, изобретенного в то время, когда камерная музыка завоевывала мир. Если пластическое искусство готической эпохи представляет собой архитектонический орнамент — ряды человеческих фигур везде и вокруг, стиль рококо является собой примечательный пример искусства, которое пластично только внешне, тогда как в действительности оно вдохновлено музыкой. Это показывает степень, в которой техника может управлять основами художественной жизни и в которой основа художественной жизни может вступить в противоречие с духом мира форм, создаваемого этой техникой, в отличие от общепринятой эстетической теории, согласно которой дух и техника находятся друг к другу в отношении причины и следствия»**.

Если Шпенглер обнажает процесс этерификации в области искусства, то иллюстрацию соответствующего процесса в области философии можно найти в приведенном Платоном рассказе Сократа. «В детстве, —

* *Bergson H.* Op. cit. P. 169.

** *Spengler O.* Untergang des Abendlandes. Berlin, 1920. S. 318—320.

сказал Сократ, — у меня была необычайная страсть к той области знания, которую они называют физикой. Мне казалось соблазнительным узнать причины всех явлений и понять происхождение, распад и существование каждого из них. И часто я напрягал свой ум, размышляя о том, правда ли то, о чем говорится в теории, что живые организмы возникают из соединения тепла и холода; или что материальное средство нашей мысли — кровь, воздух или огонь; или что, возможно, это неверный подход к проблеме и больше следует думать о голове, в которой содержатся слуховые, зрительные, обонятельные ощущения, о памяти и предположениях, которые возникают из этих ощущений, а затем — о знании, возникающем в конце цепи из памяти и предположения, когда они сводятся в одну точку. А потом я стал размышлять о путях, которыми исчезают эти явления, а также о естественной истории звездной Вселенной и нашей планеты, пока в конце концов я не пришел к заключению, что у меня меньше дара проводить такого рода исследование, чем у любого другого существа. Я расскажу вам последнюю вещь о состоянии моей души. Я был ослеплен своими изысканиями до такой крайней степени, что мне казалось, я перестал знать все то, что знал раньше... Но однажды, — продолжал он, — мне довелось услышать Анаксагора, который читал из книги, где было написано, что Ум — это главная сила во Вселенной и причина всех явлений; и отсюда в конце концов я извлек желаемое объяснение. Мне показалось истинным, что причина всех явлений должна быть Умом; и я решил, что если это правда, то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться» (*Платон.* Федон 96—97).

В описанном здесь опыте, который, очевидно, стал поворотным пунктом в духовном становлении Сократа, афинский философ переключает интерес с физической стороны на психическую, обращается от макрокосма к микрокосму и открывает духовную причину всех явлений, хотя первоначально он такую причину видел в материальном. Таким образом, Сократ нашел интеллектуальный выход, а найдя его, он обрел и нравственное спасение, ибо эта перемена означала также и перемену цели. В акте переноса своих интересов из физической сферы в психическую Сократ вышел за границы метафизики и оказался в царстве этики. Как видно из цитированного отрывка, он расширил поле исследования, включив в него наряду с понятием Истины также понятие Добра. Свое высшее выражение принцип этерификации получает в Новом завете. «Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что́ вам есть и что́ пить, ни для тела вашего, во что́ одеться. Душа не больше ли пищи, и тело — одежды? Взгляните на птиц небесных: они не сеют, не жнут, не собирают в житницу; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? <...> И об одежде что́ заботитесь? Посмотри́те на полевые лилии, как они растут: не трудятся, не

прядут. Но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них. <...> Итак, не заботьтесь и не говорите: „что́ нам есть?" или: „что́ пить?" или: „во что́ одеться?" Потому что всего этого ищут язычники; и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Матф. 6, 25—26, 28—29, 31—33).

Этим отрывком из Евангелия от Матфея можно закончить обзор иллюстраций, подтверждающих действие принципа этерификации в самых различных областях общественной жизни. И всюду привлекает внимание одна и та же тенденция, получающая лишь незначительные отклонения. В морфологических понятиях этерификация проявляется как закон прогрессирующего упрощения; в биологических понятиях она проявляется как *Saltus Naturae* (скачок Природы) из неодушевленной материи в жизнь; в философских понятиях это переориентация умозрения из макрокосма в микрокосм; в религиозных понятиях — переселение души из дьявольского мира плоти в Царствие Божие. Продолжив этот обзор, мы, без сомнения, нашли бы различные проявления этерификации и в других сферах; но примеры, собранные здесь, как нам кажется, достаточно убедительны, ибо они безошибочно указывают путь к цели настоящего исследования.

Перенос поля действия. Этерификация рассматривалась нами как обстоятельство, сопутствующее росту; и вышерассмотренные примеры данного явления проясняют критерий роста, который нам не удалось обнаружить в прогрессивном и кумулятивном завоевании человеческого и физического окружения. Этот критерий, скорее, связан с законом прогрессивного упрощения и переносом энергии, сдвигом сцены действия из этого поля в другое поле, где действие Вызова-и-Ответа может найти альтернативную сферу. В этом другом поле вызовы не приходят извне, а рождаются изнутри. Ответом на них является внутренняя самоартикуляция или самодетерминация. Когда мы наблюдаем человека или человеческое общество в ситуации Вызова-и-Ответа, мы замечаем устойчивую тенденцию к перемещению из одного поля действия в другое. Наличие или отсутствие этой тенденции позволяет судить о наличии или отсутствии роста, ибо если посмотреть на процессы более внимательно, то мы убедимся, что невозможно назвать пример Вызова-и-Ответа, где действие имело место исключительно в одном поле. Даже в тех ответах, которые на первый взгляд кажутся всего лишь завоеванием внешнего окружения, всегда можно заметить элемент внутренней самодетерминации, и, наоборот, всегда существует какой-то выплеск действия наружу, если само действие направлено внутрь. В то же время, если серия Вызовов-и-Ответов стимулировала рост, это предполагает, что в каждом последующем круге Вызова-и-Ответа влияние

действия на внешнее поле понижается, а действие на внутреннее поле оказывается решающим в ходе борьбы.

Эта истина со всей ясностью вытекает из тех представлений об истории, где делается попытка описать процесс роста исключительно в терминах внешнего поля. Обратимся к примерам из сочинений двух гениальных исследователей — Эдмона Демолена[23] и Г.Дж. Уэллса.

Тезис о примате среды бескомпромиссно выражен в предисловии к книге Демолена. «Землю заселяет бесконечное множество народов; какова причина возникновения этого многообразия? Первая и решающая причина различия рас определяется тем путем, который позволил им выжить. Именно путь создает расу и формирует социальный тип»*. Когда этот вызывающий манифест побудил нас ознакомиться со всей книгой, мы убедились, что тезис этот разработан в ней блестяще и кажется убедительным, пока речь идет об истории примитивных обществ. В этих случаях состояние общества можно объяснить с определенной точностью и полнотой, анализируя лишь вызовы из внешнего окружения. Однако такой анализ не выявит причин роста, поскольку примитивные общества находятся в статическом состоянии. Демолену в равной мере удается объяснить возникновение задержанных цивилизаций. Блестяще написана глава о евразийских номадах. Но во всех этих случаях условия статичны. Когда автор применяет свою формулу к патриархальным сельским общинам, читатель ощущает некоторое неудобство. Объяснение кажется слишком правдоподобным, ход рассуждения — слишком гладким и простым. А главы о Карфагене и Венеции рождают чувство какой-то недосказанности. Когда он пытается объяснить пифагорейскую философию в понятиях колониальной торговли с югом Италии, невольно улыбаешься, но тут же ощущаешь завидную способность автора заземлить проблему. Однако глава под названием «Путь Нагорья — социальные типы албанцев и греков» совершенно неудачна. Албанское варварство и эллинская цивилизация находились в одном и том же физическом окружении просто потому, что их предки пришли туда одним и тем же путем — сухопутным! Получается, что весь грандиозный человеческий опыт и великие достижения, вошедшие в историю под именем эллинизма, предопределены одним лишь второстепенным фактором — Балканским нагорьем! В этой неудачной главе основная идея оказывается сведенной к абсурду. Попытка описать рост цивилизации в стадии, предшествующей надлому, как ответ на вызов из внешнего окружения оказывается явно неудачной.

Уэллс в свою очередь утрачивает блеск своего таланта, когда пренебрегает простым и примитивным. Реконструируя драматические события геологической истории, он в своей стихии. Когда он описывает, как «эти

---

* *Demolins E.* Comment la Route Crele Type Social. Vol. II. Paris, 1918.

териоморфы[24], эти доисторические млекопитающие» уцелели, тогда как рептилии вымерли, сила его пафоса приближается к пафосу библейского рассказа о Давиде и Голиафе, и в определенном смысле его рассказ неповторим. Читая этот отрывок, с жадностью предвкушаешь главы о волнующих событиях человеческой истории, но приходится испытать некоторое разочарование. Повествуя, как маленькие териоморфы становятся палеолитическими охотниками или евразийскими номадами, Уэллс, как и Демолен, выглядит вполне убедительным, но ему совершенно не удаются события западной истории, когда из териоморфа нужно вывести высокоорганизованную личность Уильяма Юарта Гладстона*[25].

Неудачу Уэллса можно измерить успехом Шекспира в решении аналогичной проблемы. Если мы расположим выдающиеся типажи великой шекспировской галереи в порядке возрастания духовности, имея при этом в виду, что драматургия раскрывает характеры персонажей в действии, мы увидим, что Шекспир движется от низкого к высокому, постоянно перемещая поле действия героя. Причем сдвигает его всегда в одном и том же направлении — отводя микрокосму главное место на сцене и отодвигая макрокосм на задний план. Это прослеживается в характерах шекспировских героев от Генриха V через Макбета к Гамлету. Довольно примитивный характер Генриха V ярко раскрывается в его ответах на вызовы человеческой среды: отношения его с собутыльниками, с отцом, с соратниками.

В описании Макбета использованы другие краски. Поле его действия сдвинуто, как бы более повернуто внутрь, ибо отношения Макбета к Малькольму или Макдуфу и даже его отношение к леди Макбет не менее значимы для героя, чем отношение его к самому себе. Наконец — Гамлет. Мы видим, что макрокосм здесь почти полностью исчезает. Все — от отношения героя к убийцам своего отца до любви его к Офелии, — все погружено в пучину внутреннего конфликта, разыгрывающегося в душе героя. В Гамлете поле действия переносится из макрокосма в микрокосм почти полностью.

Подобный перенос поля действия обнаруживается и в истории цивилизаций. Когда серия ответов на вызовы стимулирует рост, можно видеть, что по мере роста поле действия сдвигается, перемещаясь из внешнего окружения во внутреннюю социальную систему растущего общества.

Например, мы уже говорили в другой связи, что, когда наши предки на ранней ступени западной истории сумели отразить нападение скандинавов на западное христианство, одним из средств, с помощью которых была достигнута эта победа, было создание мощного военного и социального инструмента в виде феодальной системы. Создание

---

* См.: *Wells H.G.* The Outline of History. London: Cassel, 1920.

феодальной системы явилось ответом на скандинавский вызов. Феодализм обеспечил временное равновесие, впоследствии нарушенное, что вызвало новый порыв, охвативший западное общество и позволивший ему преодолеть мертвую точку, в которой неизбежно оказывается система, достигшая равновесия. Успешно ответив на брошенный вызов, западный мир совершил переход от одного динамического круга Вызова-и-Ответа к другому. Социальная, экономическая и политическая дифференциация между различными социальными классами, вызванная феодализмом, породила определенные стрессы и напряжения в структуре западного общества, а это в свою очередь поставило растущее общество перед лицом следующего вызова. Западное христианство едва оправилось от напряженной борьбы с викингами, как перед ним возникла новая задача, требующая замены феодальной системы новой системой отношений, основанной на суверенитете государств и личной свободе граждан. Этот пример двух последовательных вызовов в истории западной цивилизации наглядно демонстрирует сдвиг действия из внешней сферы во внутреннюю.

Пример этот не единичен. В эллинской истории мы также видели, что все ранние вызовы приходили из внешнего окружения. Самым ранним был вызов, брошенный горными жителями обитателям долин Эллады. Жители долин, победив, оказались перед новым вызовом — мальтузианской проблемой[26]. Решив ее с помощью заморской экспансии, они вновь столкнулись с вызовом человеческого окружения со стороны соперничавших финикийских и этрусских колонистов Западного Средиземноморья и, конечно же, местных варваров.

Бесконечная череда вызовов и ответов в истории Эллады была прервана во второй половине IV в. до н.э., когда эллинское общество получило передышку, продолжавшуюся вплоть до III в. н.э. Это было время господства эллинского общества не только над всеми обществами, попавшими в его орбиту, но и над физической природой. В III в. н.э. внешнее окружение снова дало о себе знать, что сказалось на самочувствии эллинского мира.

В течение пяти или шести предшествующих веков эллинский мир был практически свободен от вызовов, исходящих от внешнего окружения, физического или человеческого. Но это не означает, что в течение этих столетий эллинский мир был вообще свободен от вызовов. Наоборот, как уже отмечалось нами, это был период упадка, то есть период, когда эллинизм оказался несостоятелен перед лицом новых вызовов. Мы касались уже данной темы, но если смотреть на нее под иным углом зрения, то мы обнаружим, что новые вызовы представляли собой версии старых вызовов — тех, что уже получили триумфальный ответ во внешнем поле и, преобразованные, обратились теперь к внутренним сферам жизни эллинского общества. Например, внешний

вызов ахеменидского и карфагенского военного давления стимулировал эллинское общество в ходе своей самообороны к созданию двух мощных социальных и военных инструментов — афинского флота и сиракузской тирании. Эти инструменты исполнили свою непосредственную функцию, придав Элладе силы в борьбе с внешним врагом. Но эти же инструменты породили определенные стрессы и напряжения внутри эллинской социальной системы — борьбу за гегемонию между Афинами и Спартой, распад афинской власти и превращение ее в тиранию, борьбу в Сиракузах. Все это и представляло собой новый вызов эллинскому обществу, — вызов, на который оно не смогло ответить, что привело к социальному надлому.

В западной истории соответствующая тенденция прослеживается вплоть до настоящего времени. В ранний период западное христианство противостояло вызовам человеческого окружения. В младенчестве западное христианство вынуждено было защищаться от арабов — строителей нового сирийского универсального государства на Иберийском полуострове, а также от экспансии недоразвитых дальнезападнохристианской и скандинавской цивилизаций. Противостояло оно и континентальным варварам. В эпоху крестовых походов западные христиане распространили свое влияние на Средиземноморье и Прибалтику. Экспансия их была временно приостановлена успешным сопротивлением со стороны местных обществ, не желающих подчиняться агрессии. Западный мир подвергся контрдавлению с одной стороны московитов, с другой — османов. Однако вскоре Запад вновь ударился в экспансию: началось движение, сравнимое по своему размаху разве что с победами македонян и римлян, — движение, которое противопоставило Запад всему незападному миру.

Современная западная экспансия в буквальном смысле имеет мировой масштаб, и по крайней мере в настоящее время она освободила нас полностью от старых вызовов со стороны внешнего окружения. Последний вызов такого рода в современной западной истории наблюдался два с половиной века назад, когда османы попытались захватить Вену. Однако с момента неудачи последнего крупного оттоманского нашествия 1683 г. *Homo Occidentalis* успел позабыть, что значит предстать перед серьезной угрозой со стороны внешних сил. С тех пор он постоянно угрожает другим, сам не ведая чувства страха, и в последнее время достиг всемирного господства как в экономическом плане, так и в политическом и культурном. Трансформация внешнего конфликта между двумя противостоящими обществами во внутренний конфликт, поражающий то из них, которое, победив противника, включает его в свою собственную социальную систему, представляет собой феномен, который легко обнаружить в истории отношений современного западного общества с любым другим обществом, оказавшимся в сфере его

интересов. Фактическая элиминация внешних вызовов из человеческого окружения, что было одной из примечательных черт западной истории в течение последних двух с половиной столетий, сопровождалась эквивалентными вызовами во внутренней жизни западного общества, продолжавшего свою глобальную экспансию. В экономическом плане одним из этих видоизмененных вызовов стала проблема, возникшая из различий в жизненных стандартах, что продолжает разделять человечество, уже в некоторой степени связанное мировой системой экономических отношений, международной торговлей, транснациональной промышленностью и финансами. В политическом плане процесс вестернизации породил вызов «священных войн» со стороны народов, пытающихся оградить свою независимость и сохранить самобытность, вылился в проблему «империализма» и «колониальной администрации». В культурном плане конфликт между западной культурой и другими культурами перерос в конфликт между различными классами и расами внутри созданного Западом «великого общества».

Превращение внешних вызовов во внутренние сопровождало победное шествие западной цивилизации. В материальной сфере процесс трансференции действия особенно отчетливо прослеживается в экономической истории Великобритании — страны, где сто пятьдесят лет назад впервые заявил о себе западный индустриализм, чтобы распространиться затем по всему миру, как раскаленная лава, низвергаясь из кратера, исторгаемая земными недрами, расползается по склонам горы.

В Англии первый круг упорного состязания человека с Природой, породивший новую силу индустриализма, проходил при тех же условиях, что и мифологическая борьба Иакова с Ангелом, когда Сверхчеловек победил человека, повредив ему бедро[27]. В канун промышленной революции пионеры индустриализма в Англии, находясь в зависимости от источников сырья и энергии, ощущали настоятельную потребность подчинить их своей воле. Гончары были привязаны к месторождениям гончарной глины, сталевары — к рудникам и каменноугольным копям. Даже текстильщики были вынуждены строить свои фабрики у подножия гор, чтобы использовать энергию горных ручьев для работы машин. На этой стадии физическая природа диктовала человеку место и характер взаимоотношений, а промышленная карта Англии находилась в прямой зависимости от геологической и физической карт.

Но подобно Иакову, всю ночь проборовшемуся с Ангелом, человек покорил природу. Во втором круге состязания отцы индустриализма решили транспортную проблему, освободив тем самым промышленность от территориальной привязанности к сырьевой и энергетической базам.

В течение столетия индустриализации происходило постепенное изменение роли двух фундаментальных факторов в промышленном производстве. Если в XVIII в. господствующим фактором в гончарном про-

изводстве было сырье, диктовавшее гончару, где размещать мастерскую, то век спустя господство перешло от Природы к человеку. Место для гончарных мастерских уже стало диктоваться не столько местоположением залежей глины, сколько наличием квалифицированных гончаров.

Первоначально магнитом была глина, но в следующей главе истории магнетическая сила из неодушевленной природы перемещается в человеческое мастерство.

Обратимся теперь от глины к металлу, открыв еще одну главу в истории индустриализации. Когда человек установил свое господство над источниками сырья и энергии, прорыв человеческого духа в другие сферы стал делом времени.

В английской металлургии после окончания мировой войны 1914—1918 гг. наблюдается тенденция к техническому перевооружению и переориентации на выпуск новых видов продукции, менее материалоемких, но более наукоемких и требующих большего мастерства при изготовлении. В 1931 г. это было подмечено зорким взглядом французского ученого А. Зигфрида, писавшего в своей книге «Кризис Англии»: «Наблюдается спонтанная миграция населения с севера Англии на юг, из добывающих районов в Лондон и долину Темзы. Это заметное передвижение можно понять как первое очевидное следствие подрыва угольной монополии. В XIX в. центр тяжести британской экономической структуры упорно перемещался в направлении угольных бассейнов севера; XX в. может породить новое равновесие, менее зависимое от угольной монополии»*.

В хлопчатобумажной промышленности, имеющей дело с материалом куда более легким, чем сырье послевоенной металлургии, человеческий фактор также стал играть главенствующую роль. В этой отрасли промышленности уровень мастерства, стимулированного ростом технической оснащенности, значительно возрос, что позволило обрабатывать сырье в нетрадиционных, порой существенно удаленных от источников сырья центрах. В настоящее время хлопок выращивается почти во всем тропическом и субтропическом поясе при наличии воды и подходящих почв, однако весь мировой урожай хлопка не стекается, как это было когда-то, в Манчестер или Лоуэлл, а перерабатывается на фабриках, выросших как грибы по всему миру — от польских равнин до низин Северной Каролины.

В распространении ткацкой промышленности можно наблюдать классический пример триумфального ответа *Homo Faber* на вызов физического окружения. Следует ожидать, что результат, полученный в текстильной промышленности (на всех ступенях — от переработки сырья до сбыта готовой продукции), по всей видимости, завтра будет

* *Siegfried A.* England's Crisis. London, 1931. P. 125—126.

достигнут и другими промышленными отраслями. В сущности, мы можем вполне предвидеть такой момент в развитии индустрии, когда все ее отрасли полностью освободятся от пут местной зависимости и сделают технически возможным выполнение любых операций в любом месте, где только они захотят обосноваться. Однако развитие текстильной промышленности и самый ее успех показывают, что конфликт между Человеком и Физической Природой не был преодолен, скорее, он был просто перенесен в область человеческих отношений, став конфликтом между человеком и человеком.

Основатели текстильной промышленности стояли перед проблемами выращивания хлопка, транспортировки урожая, механической обработки волокна. Однако триумфальное развитие техники создало новые проблемы в сфере человеческих отношений. Борьба за рынки сбыта породила напряжение между производителями хлопка Америки, Азии и Африки; совершенствование хлопкообрабатывающей техники также породило соперничество между производителями Великобритании, Новой Англии, Северной Каролины, Японии, Китая, Индии и Польши за место на мировом рынке; кроме того, возник конфликт между капиталом и трудом, между производителем и потребителем. Эти проблемы достались Человеку как следствие развития текстильной промышленности, как результат победы над Природой. В истории современной западной текстильной промышленности еще раз можно заметить тенденцию к перемещению сферы действия с внешнего окружения на внутреннюю жизнь общества или индивидуума.

Аналогичную тенденцию можно видеть и в истории развития технических средств транспорта и коммуникаций, сыгравшего, безусловно, важнейшую роль в промышленном развитии современного Запада.

Изобретение корабля помогло преодолеть морскую преграду; изобретение винтовых пароходов дает надежный источник энергии и несколько ослабляет зависимость от стихии. Изобретение колеса дает человеку возможность транспортировать грузы значительного веса и объема; изобретение железной дороги позволяет ему увеличить количество грузов почти *ad infinitum**, причем существенно возрастает дальность перевозок. Туннели пронизывают неприступные горы; шестиколесные автомобили и гусеничные трактора преодолевают болота и пески; наконец, самолетам не страшны никакие естественные преграды, за исключением, пожалуй, погодных условий.

Еще удивительнее было совершенствование средств коммуникаций. Ибо искусство письма, телеграф, телефон, телевидение, пресса, радиовещание расширили диапазон человеческого восприятия, возможности общения с миром до пределов всей планеты. Вековая человеческая

---

* До бесконечности *(лат.)*.

мечта «упразднить расстояние» в наше время наконец реализована; но и здесь в акте преодоления вызова, брошенного внешним окружением, родился новый вызов, на этот раз внутри нашей общественной жизни. Мы «упразднили расстояния» при помощи технических средств, но эта техническая победа, сделав скоростной дорогу, не облегчила тем самым наш путь.

Воспользовавшись символом дороги, пути, представим реальную дорогу далекого прошлого. Поначалу по ней медленно движется примитивный колесный транспорт. Вообразим эту дорогу запруженной колесным транспортом с уже встречающимся кое-где меж повозок велосипедом — знамением грядущего будущего. Поскольку наша воображаемая дорога перегружена, столкновения неизбежны. Тем не менее никто не боится, потому что серьезная опасность никому не угрожает, ибо мускульная сила, с помощью которой движутся все эти транспортные средства, не может развить высокую скорость. Однако проблемы на нашей дороге есть — это прежде всего проблемы сохранности и защиты грузов и проблемы времени. Надо ли добавлять, что, естественно, никто не регулирует движение. Нет ни полицейских, ни светофоров.

А теперь посмотрим на путь-дорогу наших дней, по которой мчится, рыча, механизированный транспорт. Здесь решена проблема скорости и сохранности груза, если судить по огромным грузовикам с прицепами и спортивным автомашинам, летящим, словно выпущенная пуля. Но в то же время проблема столкновений стала проблемой номер один. Конечно, если шофер трезв и вполне профессионален, то он не опасен для себя и других, но глупец или безответственный человек за рулем опаснее, чем дурак на стогу сена. Таким образом, современная магистраль предъявляет человеку вызов уже не технологического характера, а психологического. Старый вызов физического расстояния превратился, таким образом, в новый вызов человеческих отношений — между водителями, которые, научившись «уничтожать расстояния», столкнулись с опасностью уничтожить друг друга.

Все это, думается, имеет символический смысл. Ситуация на дороге дает типичную картину перемен, имевших место в западной общественной жизни с момента появления двух господствующих социальных сил эпохи: экономической силы индустриализма и политической силы демократии. Благодаря необычайному прогрессу в деле покорения сил природы и организации координированного действия миллионов людей, все свершенное, служит ли оно Злу или Добру, приобретает титанический размах. Материальные последствия индивидуальных актов возрастают до глобальных масштабов, а моральная ответственность за содеянное несоизмерима с той, что была при старом социальном порядке. Вполне возможно, что на каждой стадии развития любого общества неким моральным результатом всегда является вызов,

фатальный для будущего этого общества, но нет сомнения, что нашему обществу в настоящее время брошен моральный, а не технический вызов.

«Рог изобилия Инженера потряс Землю, щедро рассыпая дары доселе невиданных и немыслимых возможностей. Нет сомнения, что многие из этих даров несут Человеку благо, делают его жизнь полнее, шире, здоровее, богаче, комфортнее, интереснее и счастливее в той мере, в какой это можно ожидать от мира вещей. Но мы прекрасно сознаем, что дары индустрии являются также источником серьезных бед. В некоторых случаях они несут в себе будущую трагедию, а современниками воспринимаются как тяжкое бремя. Человек оказался неподготовленным этически для столь щедрого подарка. Медленное развитие нравственных начал привело к тому, что власть над Природой оказалась в его руках до того, как он овладел искусством владеть собой».

Эти слова были произнесены президентом Британской ассоциации развития наук сэром Альфредом Эвингом на открытии сто первой ежегодной встречи секции историков. Будет ли новая социальная мощь индустриализма и демократии использована в великом созидательном деле превращения вестернизованного мира в экуменическое общество или же эти новые силы будут играть разрушительную роль, обслуживая такие древние и бесчеловечные институты, как война, трайбализм, рабство, собственность? В этом состоит нынешняя проблема западной цивилизации в ее глубинной духовной сути.

В свете вышеизложенного можно, вероятно, утверждать, что серия успешных ответов на последовательные вызовы должна истолковываться как проявление роста, если по мере развертывания процесса наблюдается тенденция к смещению действия из области внешнего окружения — физического или человеческого — в область внутреннюю. По мере роста все меньше и меньше возникает вызовов, идущих из внешней среды, и все больше и больше появляется вызовов, рожденных внутри действующей системы или личности. Рост означает, что растущая личность или цивилизация стремится создать свое собственное окружение, породить своего собственного возмутителя спокойствия и создать свое собственное поле действия. Иными словами, критерий роста — это прогрессивное движение в направлении самоопределения, а движение в сторону самоопределения — это прозаическая формула чуда самовыражения Жизни.

АНАЛИЗ РОСТА

Отношение между растущими цивилизациями и индивидами

Ход рассуждений привел нас к заключению, что критерий роста следует искать в прогрессивном процессе самоопределения. Если этот вывод справедлив, то это поможет нам найти ключ к анализу процесса роста цивилизаций.

В общем очевидно, что общество определяется через индивидов, которые принадлежат к этому обществу или которым это общество принадлежит. Можно выразить отношение между обществом и индивидом как полностью симметричное, но эта двойственность требует специального рассмотрения общества и индивида.

Разумеется, это один из основных вопросов социологии, и на него существуют два противоположных ответа. Первый состоит в том, что отдельное человеческое существо — это реальность, способная существовать и быть познаваемой сама по себе, а общество представляет собой не что иное, как сумму или совокупность атомарных автономных индивидов, взаимодействие которых и создает его. Второе мнение прямо противоположно. Согласно ему, реальность — это общество, а не индивид. Общество есть совершенное и умопостигаемое целое, тогда как индивид — всего лишь часть этого целого, не способная ни существовать, ни быть понятой в отрыве от той социальной системы, в которую он помещен. Если проанализировать эти взаимно исключающие положения, то мы убедимся, что ни одно из них не выдерживает критики.

Классический портрет воображаемого атомарного индивида был дан Гомером в описании циклопа Полифема и ему подобных и повторен Платоном в «Законах». «Нет между ними ни сходбищ парадных, ни обших советов. В темных пещерах они иль на горных вершинах высоких вольно живут; над женой и детьми безотчетно там каждый властвует, зная себя одного, о других не заботясь».

Примечательно, что в эллинской мифологии подобный образ жизни присущ только легендарным чудовищам, обитающим на краю Земли, и не распространяется на людей. И действительно, ни один человек никогда не жил, подобно этим мифическим циклопам, ибо человек по сути своей существо социальное, а общественная жизнь — необходимое условие становления человека из предчеловека. «Чисто индивидуалистическое Я, или просто индивидуум, является голой абстракцией. Ибо Я реализуется и осознается не в одиночестве, индивидуальной изолированности и замкнутости, а в обществе, среди других людей, с которыми оно взаимодействует, общаясь. Я никогда бы не

познал себя и не осознал свою индивидуальность, если бы был лишен возможности соприкасаться с другими, похожими на меня. Познание других Я необходимо для осознания собственного Я. Поэтому истоки самосознания — в опыте. И даже более того, чисто социальное средство — язык — формируется, проявляется и находит свое выражение в опыте. Язык дает имена предметам личного опыта, и, таким образом, через язык они изолируются и абстрагируются. Способность подняться до общих понятий также вырабатывается благодаря социальному посредничеству языка. Таким образом, весь интеллектуальный багаж, с помощью которого я пытаюсь понять Вселенную, а также овладеваю неповторимым богатством личного опыта, — это не мое индивидуальное приобретение и собственность. Это общественное достояние, и я разделяю его с другими членами общества. Индивидуально Я, или Личность, покоится не на своих собственных основаниях, но на целой Вселенной»*.

Таким образом, понятна суть мифического циклопа, который предстает свободным для жизни и смерти и который вступает в «общественный договор» с другими существами, руководствуясь лишь собственным выбором. Отношения между человеком и обществом, очевидно, не сводятся к отношениям числа и суммы. А что, если поставить вопрос иначе: является ли отношение индивида к обществу отношением части к целому? Существуют сообщества наподобие пчелиных или муравьиных, которые хотя и не обладают непрерывной вещественной целостностью, тем не менее каждый их член трудится для всего общества, а не на себя и, оказавшись изолированным от общества, погибает.

Биологическая и психологическая аналогии, возможно, в наименьшей мере порочны и ошибочны, когда они применяются для описания примитивных обществ в их статике или же тех редких цивилизаций, что были остановлены в ходе своего развития. Но они совершенно непригодны для анализа отношений растущих цивилизаций и индивидов. Склонность использовать частные аналогии в подобном контексте представляется нам очевидным недостатком западной социологии. Недостаток этот можно объяснить тем, что западное общество привычно персонифицирует группы, классы, ассоциации людей, социальные институты, дает им собственные имена — «Британия», «Франция», «Чехословакия», «Правительство Его Величества», «Лондонский муниципальный совет», «Церковь», «Пресса» и т.д. Отметим, что представление общества как личности или организма не дает нам адекватного и точного выражения отношения между обществом и индивидом.

Каково же истинное отношение между обществом и личностью? По всей вероятности, человеческое общество представляет собой отноше-

---

* *Smuts J.* Op. cit. P. 253—254.

ние, вернее, особый вид отношений между людьми как явлениями частными, индивидуальными, но в то же время и социальными в том смысле, что они не могут существовать вне общественных связей. Вид человеческих отношений, примером которого является наше общество, нами уже рассматривался. Отметим, что общественные отношения между людьми простираются за границы возможной сферы личных контактов и что эти надличностные отношения поддерживаются с помощью специальных механизмов, именуемых социальными институтами. Без социальных институтов общество не могло бы существовать. Действительно, само общество — просто институт высшего порядка — институт, который, включая в себя все остальные институты, сам не включается ни в один из них. Исследование общества и исследование институциональных отношений — одно и то же.

Однако понятие отношения между предметами и существами включает в себя логическое противоречие, ибо нечто отдельное и замкнутое на себе должно восприниматься как нечто пересекающееся с иными сущностями. Как преодолеть это противоречие при попытках описания природы Вселенной? Возможно, это удастся сделать, если мы заменим понятие «предмет» понятием «действие», понятие «существо» — понятием «деятель», а термин «пересечение» — термином «взаимодействие».

Если обратиться к явлениям из области физики, то можно утверждать, что каждый отдельный атом, протон или электрон, как и каждый луч света, несет в себе всю Вселенную. Современный французский философ Анри Бергсон, исходя из этого принципа, заключает, что Человек равен Вселенной. «Люди продолжают твердить, что Человек — ничтожная песчинка на лике Земли, а Земля — песчинка в просторах Вселенной. Однако Человек, даже если взять лишь его телесную ипостась, не довольствуется отведенным ему пространством (с этим соглашался и Паскаль), а, будучи наделен сознанием, вмещает в себя всю Вселенную»*.

Средневековые схоласты также отождествляли отдельную человеческую Душу со Вселенной, сравнивая микрокосм с макрокосмом. В микрокосме Вселенная отображена или сконцентрирована в Душе, в макрокосме Душа простирается до пределов Вселенной, становясь тождественной ей. Высшее Целое, слитное и неделимое в реальности, несмотря на логическую дихотомию, которую пытается к ней применить человеческий разум, — это Душа и Вселенная в едином.

В этом средневековом схоластическом предвосхищении современной идеи мы можем найти ответ на интересующий нас вопрос. Отдельные человеческие существа связаны между собой через индивидуальные поля действия, каждое из которых тождественно Вселенной, и

* *Bergson H.* Op. cit. P. 22.

поэтому все они накладываются друг на друга. Но как и многие другие догадки средневекового схоластического гения, ответ на точный вопрос не является ответом, пригодным для практических целей. Ибо сказать, что люди связаны между собой через поля, не имеющие каких-либо ограничений во Вселенной, фактически означает признать возможность взаимоотношений людей в Бесконечности, а это лишь запутывает представление об отношениях людей в мире, игнорируя жесткую пространственно-временную обусловленность их. Строгий эмпирический анализ действительности, выраженный в объективных понятиях, подсказывает нам, что общество — это институт высшего порядка в том смысле, что он обнимает другие институты, не включаясь одновременно в какие-либо иные более обширные системы. В начале нашего исследования мы определили общество как «умопостигаемое поле исследования».

Попробуем определить природу эмпирически фиксируемых отношений между отдельными индивидами внутри социальных полей, не являющихся ни всеобщими, ни бесконечными. С другой стороны, коль скоро микрокосм отличается от макрокосма, а сфера взаимодействия индивидов — макрокосм, нельзя сказать, что каждое индивидуальное лицо тождественно другому, хотя совокупность их отношений и есть, по сути дела, общество, которым они все объединены. В этой «политической арифметике» или «социальной геометрии» евклидова аксиома, согласно которой «две величины, равные третьей, равны между собой», очевидно, не является истинной.

Проведенный нами анализ выявил существенный момент, имеющий важное значение для дальнейшего исследования. Анализ «полей действия» и «носителей действия» предполагает не только то, что «вещество, или материал Вселенной», есть «деятельность, а не материя»*, но также и то, что эта деятельность организована и строго направлена. Микрокосм вносит целенаправленное действие в макрокосм; а действие, будучи главной темой человеческой истории, представляет собой давление отдельных людей на общую основу соответствующих полей действия, — основу, которую мы и называем обществом.

Поле действия — и к тому же пересечение некоторого множества полей — не может само быть источником действия. Источником социального действия не может быть общество, но им может быть отдельный индивид или группа индивидов, поля действия которых и составляют общество. «Поле» или «отношение» самой своей природой обречено на бессилие, что Аристотель считал свойством абстрактного разума, ибо абстрактный разум не повелевает движением[1]. Поле — это просто место для действия того, кто, собственно, это поле и создает,

* См.: *Smuts J.* Op. cit. P. 335.

сам им не являясь. Общее основание, возникнув как результат взаимодействия двух и более лиц, является одновременно и полем их действия. Как пространство, само не совершая действий, является сферой действия электронов, атомов, частиц, так и общество не может играть активную, созидательную роль в человеческих делах. Общество не является и не может быть ничем иным, кроме как посредником, с помощью которого отдельные люди взаимодействуют между собой. Личности, а не общества создают человеческую историю.

Эта истина настойчиво и последовательно проводится А. Бергсоном, к чьим работам мы уже не раз обращались.

«Мы не верим в «бессознательный фактор» Истории, в так называемые «великие подземные течения мысли», на которые так часто ссылаются, возможно, лишь потому, что большие массы людей оказались увлеченными кем-то одним, личностью, выдвинутой из общего числа. Нет надобности повторять, что социальный прогресс обусловливается прежде всего духовной средой общества. Скачок совершается тогда, когда общество решается на эксперимент; это означает, что общество или поддалось убеждению, или было потрясено кем-то, но именно *кем-то*. Нет надобности говорить, что скачок предполагает, что этот *кто-то* не тормозит намеренно развитие и не заинтересован в том, чтобы общество отставало, как нет нужды доказывать, что здесь нет акта творчества, сравнимого с творчеством художественным. Широко известно, что большинство великих реформ воспринимались сначала как неосуществимые, что фактически соответствовало действительности; они могли воплотиться в жизнь лишь в обществе, создавшем для этого надлежащие духовные условия. Но здесь возникает порочный круг, из которого нет выхода, если какая-нибудь избранная душа не разобьет его»*.

Теперь о том, что имеется в виду, когда мы говорим о чуде художественного творчества. Люди, создающие это чудо, обеспечивают рост общества, которому они принадлежат. Это больше, чем просто люди, ибо им дано делать то, что воспринимается другими как чудо. Они в определенном смысле сверхчеловеки, и здесь нет метафоры.

В чем же специфика характера этих редких сверхлюдей, способных разрушить порочный круг примитивной общественной жизни и свершить акт творения? Охарактеризовать такого человека можно одним словом — Личность.

«Личность — это растущий фактор Вселенной, пребывающий пока в стадии младенчества. Возраст его — всего какие-то тысячи лет, тогда как органическая природа существует миллионы лет. Личность — это сравнительно недавно зародившееся свойство целого, но характер ее тем не менее уже отчетлив и хорошо очерчен, а будущее ее представляется

---

* *Bergson H.* Op. cit. P. 333.

самым ярким лучом надежды в жизни людей, если не всей Земли... Сила и активность ее постепенно возрастают, и часто даже в самых неблагоприятных обстоятельствах она одерживает нравственные победы, которые становятся великими вехами прогресса»*.

Благодаря внутреннему развитию Личности Человек обретает возможность совершать творческие акты, что и обусловливает рост общества. Таким образом, распространение индивидуального творческого мастерства на макрокосм является следствием творческих преобразований в области микрокосма, а этот процесс есть поступательное движение во внутреннем самоопределении. Внешнее и внутреннее совершенствование организации и усиление зависимости настолько переплетены, что эти процессы трудно отделить один от другого.

«Становление Личности с самого начала отличается от процессов в области органической природы и приближается к формам действия, которые характеризуют Общество. Как в хорошо организованном обществе существует центральная законодательная и исполнительная власть, которая в чем-то стоит над обществом или государством, контролируя их деятельность, так и человеческой Личности присущ еще более строгий внутренний контроль за целесообразностью своих действий... Идеальная личность — это та, в которой внутренний контроль достаточно силен и осуществляется сознательно, имея своей целью гармонизацию противоречивых порывов и желаний и упорядочение случайных поступков и действий, грозящих конфликтом с самим собой»**.

Итак, общество — это совокупность отношений между индивидами, и отношения эти, как мы установили, предполагают совпадение индивидуальных полей действия, а это совпадение говорит о наличии общей основы. Общая основа и есть то, что мы называем обществом. Коль скоро индивидуальное поле действия представляет собой часть или аспект самого индивида, каждый отдельный индивид в некотором смысле действительно тождествен всей целостности общества.

Духовно озаренная Личность, очевидно, находится в таком же отношении к обычной человеческой природе, в каком цивилизация находится к примитивному человеческому обществу. В обоих случаях новый вид развивается из старого благодаря последовательному переходу из временного состояния равновесия в состояние динамической активности, ибо, как отмечает в цитируемой выше работе Смэтс, «всем вещам присуще самопроизвольное нарушение своих собственных структурных рамок, а значит, существует тенденция к преодолению ими своих границ»***. У цивилизаций, только что зародившихся, существует тенденция не только к росту, но и к давлению на другие общества.

---

* *Smuts J.* Op. cit. P. 306.

** Ibid. P. 305.

*** Ibid. P. 336.

Аналогичным образом Личность, самоопределившись, осознает неизбежно истину, что никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя (Рим. 14, 7); что нет покоя, когда один вознесен, а другие не привлечены (Иоанн. 12, 32); ибо для того и свершается их пришествие в мир (Иоанн. 16, 28).

Необходимость, в силу которой творческая Личность стремится преобразить других, имеет как внутренний, так и внешний характер. Внутренняя необходимость лежит в тождестве Жизни и Действия. Никто не может считаться самим собой, не выразив свою сущность в действии. Однако поле действия человека накладывается на поля множества других людей, взаимодействуя с ними, и именно так, под воздействием внешнего давления, один человек поднимается к вершинам гениальности, являя собой «новый вид, представленный одним-единственным индивидом»*. Творческая мутация в микрокосме требует адаптивного видоизменения в макрокосме. Однако усилия преображенной личности повлиять на собратьев неизбежно столкнутся с сопротивлением их инерции, которая стремится сохранить макрокосм в гармонии со своим устоявшимся внутренним миром, то есть оставить все без изменений.

Эта социальная ситуация выдвигает дилемму. Если творческий гений не может произвести в своем окружении мутации, которой он достиг внутри самого себя, его творческий порыв становится роковым для него. Он должен выйти из своего поля действия; но, утратив силу действия, он утратит и волю к жизни, даже если общество не приговорит его к смерти, как выбраковываются ненормальные члены улья, стада, косяка и т.п. Это плата, которую должен платить гений за преждевременную попытку видоизменить социальное окружение. С другой стороны, если гению удается преодолеть инертность или открытую враждебность социального окружения и он успешно воздействует на общество, устанавливая новый порядок, вполне гармонирующий с его преображенным внутренним миром, это не значит, что жизнь сразу становится приемлемой для его собратьев. Каждому приходится проходить болезненный процесс приспособления к новым социальным условиям и меняющемуся социальному окружению, навязанному ему волей победоносного гения.

В этом и состоит смысл слов Иисуса: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч; ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его» (Матф. 10, 34—36).

Появление Сверхчеловека — великого мистика, гения или выдающейся Личности — неизбежно вызывает социальный конфликт. Масштаб конфликта будет зависеть от того, насколько возвышается

---

* *Bergson H.* Op. cit. P. 96.

творческая Личность над общим уровнем. Даже при незначительном разрыве некоторый конфликт неизбежен, поскольку социальное равновесие, нарушаемое самим фактом появления творческого гения, восстанавливается либо его победой над обществом, либо его социальным поражением.

«Произведение гения, которое не встречает должного признания в момент своего появления, самим фактом своего существования создает постепенно новое понимание искусства и этим готовит почву для принятия себя. Впоследствии оно, как правило, признается гениальным. Однако случается, что этого не происходит и произведение так и остается непризнанным. Но природа художественного творчества такова, что произведения искусства, даже просто шокировав публику, имеют своим последствием преобразование общественного вкуса. С этой точки зрения продукт художественного творчества обладает как силой, так и целью. Он передает внутренний порыв художника... Только сила гения способна победить инерцию человечества»*.

Как восстанавливает общество социальное равновесие, нарушенное порывом гения?

Простейшее решение заключается в том, что все члены общества воспринимают порыв и одновременно включаются в процесс преобразований. В этом случае никакого напряжения или дисбаланса на общей основе соответственных индивидуальных полей действия не будет ощущаться, ибо каждый будет пытаться приспособить свое собственное поле к происшедшей мутации. Адаптация в данном случае будет вполне безболезненной и естественной. Однако столь простое решение представляется фантастикой, так как творческая мутация человеческой природы является актом индивидуальной души, действующей независимо, а поэтому единообразная и единовременная мутация в каждом отдельном человеке была бы настоящим чудом.

Разумеется, реальных примеров такого чуда в человеческой истории не наблюдалось. Самое большее, что можно обнаружить, — это примеры того, что одни и те же или подобные творческие замыслы и идеи появлялись приблизительно в одно время и в одном месте и принадлежали сразу нескольким индивидам.

В истории техники, например, паровая машина, локомотив, аэроплан и танк были изобретены почти одновременно несколькими людьми[2]. Весьма характерен затянувшийся и получивший большой резонанс спор между несколькими претендентами на премию, которую назначило правительство Его Величества за изобретение танка. Спор возник несмотря на то, что изобретение, о котором идет речь, было совсем недавним, а общество к тому времени уже привыкло строго фиксиро-

* *Bergson H.* Op. cit. P. 74, 181.

вать и документировать все происходящее в нем. Здесь неважен результат этого внутрибританского спора, однако сейчас широко распространено мнение, зафиксированное в «Энциклопедии Британика», что «идеи, рожденные британскими учеными в 1914 г., были самостоятельно и независимо повторены французскими инженерами в 1915 г.».

В истории современной науки длительное время считался открытым вопрос относительно авторства понятия эволюции в его классической формулировке — «борьба за существование» или «естественный отбор». Приоритет делился между Чарлзом Дарвином и Альфредом Расселом Уоллесом[3]. Расчеты, благодаря которым была открыта планета Нептун, проводились независимо и одновременно двумя учеными — Адамсом и Леверье[4].

Феномен, который проясняют приведенные выше исторические примеры, нашел свое отражение в афоризме: «Идеи носятся в воздухе». И в этом нет ничего удивительного. Люди, объединенные определенной системой общественных отношений, являются, как правило, наследниками одной и той же культуры, и поэтому было бы странно, если бы на общий вызов не последовало схожих ответов. По-настоящему удивительным в реальной динамике социальной жизни оказывается как раз то, что «идея, что носится в воздухе», не завладевает умами сразу всех представителей данного общества. Но это тем не менее факт. И если истинно то, что новая творческая идея или проект не могут покорить все общество одновременно, то истинно и то, что они никогда не появляются за границами социального меньшинства.

Значение творческого меньшинства в человеческой истории поразило воображение Г.Дж. Уэллса: «Все мои надежды на будущее связаны с верой в то серьезное меньшинство, что так существенно отличается от равнодушной и безликой массы нашего общества. Я не могу понять смысла любой большой религии, я не могу объяснить конструктивного хода истории, пока я не обращаюсь к этому вдумчивому меньшинству. Они — Соль Земли[5], эти люди способны посвящать свои жизни отдаленным и величественным целям»*.

Внутренняя неповторимость и индивидуальность любого творческого акта лишь в незначительной мере противоречит его тенденции к однородности, которая базируется на том, что каждый член общества является потенциальным творцом и члены одного общества живут в одинаковой социальной атмосфере. Однако творец, заявив о себе, всегда оказывается выброшенным за пределы инертной, нетворческой массы. Иногда у него есть удачная возможность наслаждаться общением с узким кругом родственных душ. Акты социального творчества — прерогативы либо творцов-одиночек, либо творческого меньшинства.

---

* *Wells H.G.* Democracy and Revision. London, 1927. P. 42.

Западная наука и западная техника, существующие для того, чтобы превращать знание в силу и богатство, чем мы имеем все основания гордиться, обладают тем не менее опасной эзотеричностью. Великие общественные силы современности — Демократия и Индустриализм, приведенные к жизни западной цивилизацией, возникли из глубин творческого меньшинства, и это меньшинство стоит сейчас перед вопросом, способно ли оно руководить и управлять гигантской энергией высвобожденных сил. Главная причина, по которой Соль Земли не может ощущать себя в безопасности, заключается в том, что большинство, увы, по-прежнему «пресно».

В настоящее время огромные массы людей все еще остаются на том интеллектуальном и нравственном уровне, на котором они пребывали и сто пятьдесят лет назад, когда новые гигантские социальные силы только начали появляться. Мера нравственного убожества и деградации современного человечества в полной мере видна на страницах «желтой прессы». В извращенности западной прессы также ощущается властная сила современного западного индустриализма и демократии, стремящаяся удержать основную массу людей, и без того ущербную в культурном отношении, на как можно более низком уровне духовности. Та же сила вдохнула жизнь в порочные институты войны, трайбализма, рабства и собственности. Творческое меньшинство в современном западном мире находится перед опасностью регресса, а земля, преображенная творческим актом, оказалась в руках новых сил и нового аппарата власти. Совершается преступление, и нельзя утверждать, что впереди нас не ждут еще большие несчастья. Использование изобретений меньшинства не приводило бы к столь катастрофическим последствиям, если бы в то время, когда меньшинство совершает гигантский нравственный и интеллектуальный шаг вперед, большинство не пребывало в косности. Стагнация масс является фундаментальной причиной кризиса, с которым столкнулась западная цивилизация в наши дни. Явление это обнаруживается в жизни всех ныне здравствующих цивилизаций и является чертой, характеризующей процесс роста.

Сам факт, что рост цивилизаций — дело рук творческих личностей или творческих меньшинств, предполагает, что нетворческое большинство будет находиться позади, пока первооткрыватели не подтянут арьергарды до своего уровня. Последнее соображение требует внести уточнение в определение цивилизации и примитивного общества. Ранее в настоящем исследовании мы установили, что примитивные общества находятся в статическом состоянии, тогда как цивилизации — или по крайней мере растущие цивилизации — в динамике. Отметим теперь, что растущие цивилизации отличаются от примитивных обществ поступательным движением за счет творческого меньшинства. Следует добавить, что творческие личности при любых условиях составляют в

обществе меньшинство, но именно это меньшинство и вдыхает в социальную систему новую жизнь. В каждой растущей цивилизации, даже в периоды наиболее оживленного роста ее, огромные массы народа так и не выходят из состояния стагнации, подобно примитивному обществу, пребывающему в постоянном застое, так как подавляющее большинство представителей любой цивилизации ничем не отличается от человека примитивного общества.

Характерным типом индивида, действия которого превращают примитивное общество в цивилизацию и обусловливают причину роста растущей цивилизации, является «сильная личность», «медиум», «гений», «сверхчеловек»; но в растущем обществе в любой данный момент представители этого типа всегда находятся в меньшинстве. Они лишь дрожжи в общем котле человечества.

Таким образом, духовное размежевание между Личностью и Толпой не совпадает с демаркационной линией, пролегающей между цивилизациями и примитивными обществами. В наиболее развитых и цивилизованных обществах подавляющее большинство представляет собой инертную массу.

И все же мы не уяснили до конца, каким путем динамические личности, сумевшие разбить «кристалл обычая», пробиваются сквозь бездну косности к победе, каким образом им удается избежать социального поражения и сплотить вокруг себя других людей. По утверждению Бергсона, «требуется двойное усилие. Прежде всего со стороны отдельных личностей, нацеленных на новаторский путь, и наряду с этим — всех остальных, готовых воспринять эту новацию и приспособиться к ней. Цивилизованным можно назвать лишь то общество, в котором эти встречные усилия слились воедино. В сущности, второе условие более трудно для исполнения. Наличие в обществе сильной личности — фактор необходимый и достаточный для зарождения процесса (нет основания предполагать, что Природа лишила какое-либо человеческое общество сильной личности).

Однако для ответного движения нужны определенные условия, при которых творческая личность может увлечь за собой остальных»*.

Подтягивание нетворческого большинства растущего общества до уровня творческих пионеров, без чего невозможно поступательное движение вперед, на практике решается благодаря свободному мимесису — возвышенному свойству человеческой природы, которое скорее есть результат коллективного опыта, нежели вдохновения.

Чтобы включить механизм мимесиса, необходимо активизировать внутренние потенции человека, ибо мимесис — это черта, присущая человеку испокон веков. «Первоначальные уроки, преподанные Человеку

---

* *Bergson H.* Op. cit. P. 181.

Природой, сводились к принятию обычаев группы. Мимесис как подражание вырабатывался вполне естественно и свободно, ибо Человек становился Человеком в коллективе»*.

Творческая эволюция, таким образом, использует ранее выработанное свойство для выполнения новой функции. Историческая переориентация внутренне неизменного феномена мимесиса уже привлекала наше внимание при анализе специфических различий между примитивным обществом и цивилизацией. Мы отмечали, что мимесис — это общая черта социальной жизни и что его действие можно наблюдать в обществах обоих видов. Однако если в примитивном обществе мимесис сориентирован на старшее поколение живущих и на образы предков, ушедших в мир иной, как на воплощение «кристалла обычая», то в обществах растущих образцом для подражания, эталоном становится творческая личность, лидер, прокладывающий новый путь.

Для того чтобы побудить инертное большинство следовать за активным меньшинством, недостаточно лишь силы духа творческой личности. Освоение высоких духовно-нравственных ценностей предполагает способность к восприятию «культурной радиации», свободный мимесис как подражание духовно-нравственному порыву избранных носителей нового.

УХОД-И-ВОЗВРАТ

Личности. Обратимся теперь к механизму роста. Существует ли определенный ритм его? Признаками роста являются, как мы определили, прогрессирующее упрощение, этерификация, трансференция** действия и самодетерминация. Все они тесно связаны между собой, однако есть ли среди них такой признак, который мог бы быть наиболее очевидным логическим основанием для построения схемы роста?

Наиболее конструктивным признаком является трансференция действия. Чтобы феномен трансференции действия имел место, необходимо, чтобы в индивидуальной или коллективной биографии, в которой будет совершен творческий акт ответа на брошенный вызов, существовал аналог такой трансференции. И этим реальным аналогом является движение ухода и последующего возврата. Уход-и-Возврат, таким образом, можно рассматривать как «двухтактный» ритм творческих актов, составляющих процесс роста.

---

* Ibid. P. 99.

** *Трансференция (transference) (англ.)* — передача, перенесение. Здесь — перенос результатов духовной работы личности в сферу внешних социокультурных отношений. — *Прим. ред.*

Схема Ухода-и-Возврата подтверждается множеством исторических примеров.

Большинство биографий общепризнанных творческих личностей дает яркие свидетельства действия Ухода-и-Возврата. Павел Тарсийский жил в тот период истории сирийского общества, когда вызов, брошенный ему со стороны эллинизма, достиг апогея. Первоначально, будучи членом ортодоксальной еврейской общины, он преследовал христиан. Однако после паломничества в Дамаск и трехлетнего отшельничества в Аравийской пустыне он заявил о себе не только как ревностный поборник христианства, но и как «апостол язычников»[1].

Жизнь Бенедикта Нурсийского (480—543) совпала с предсмертной агонией эллинистического общества. Юношей прибыв из Умбрии в Рим, чтобы получить традиционное для представителей состоятельных классов гуманитарное образование, он скоро восстал против столичной жизни и удалился в пустыню. В течение трех лет жил он в полном одиночестве, однако поворотным пунктом в его судьбе стало возвращение в общество по достижении совершеннолетия, когда он встал во главе монашеской общины. Святой Бенедикт создал новую систему образования взамен старомодной, отвергнутой им еще в детстве[2]. Община бенедиктинцев стала матерью монастырей, быстро распространившихся по всему западному миру. Монашеский орден св. Бенедикта лег в основу социальной структуры западного христианства, выросшей из руин эллинистического мира.

Важнейшей чертой бенедиктинской системы было обязательное предписание заниматься физическим трудом, прежде всего трудом сельскохозяйственным. Движение бенедиктинцев, таким образом, в экономическом плане означало возрождение земледелия в Италии, так и не оправившегося со времен Ганнибала. Бенедиктинский устав сделал то, чего не смогли сделать ни аграрные законы Гракха, ни система алиментаций, поскольку он действовал не сверху вниз в отличие от государственных постановлений, а снизу вверх, возбуждая личную инициативу через религиозный энтузиазм. Благодаря духовному порыву орден бенедиктинцев вызвал экономический подъем не только в Италии, но и во всей средневековой Европе.

Григорий Великий через тридцать лет после смерти св. Бенедикта, получив пост префекта Рима, столкнулся с неразрешимой задачей. Рим 573 г. можно, пожалуй, сравнить с Веной 1920 г. Большой город, бывший в течение длительного времени столицей империи, оказался вдруг отрезанным от своих провинций, лишенным привычных ресурсов. Римский городской рынок был не в состоянии обеспечить нужды паразитического населения города, веками стекавшегося в него как в столицу империи. Понимание того, что в условиях старого порядка невозможно решить новые проблемы, и сознание собственного бессилия

явились, по-видимому, основной причиной ухода Григория из мирской жизни через два года после получения поста префекта.

Его уход, как и уход Павла, длился три года. По окончании этого срока он решил проповедовать христианство среди язычников-англов и получил на это благословение папы[3]. Успешно продвигаясь по ступеням церковной иерархии (на папском престоле — с 590 по 604 г.), он решил три большие задачи: реорганизовал управление церковными владениями в Италии и за рубежом, стал инициатором переговоров между властями Италии и лангобардскими завоевателями, заложил основы новой Римской империи. Новая Римская империя создавалась усилиями миссионеров, а не огнем и мечом.

Сиддхартха Гаутама родился в смутное время. Он был свидетелем того, как разграбили его родной город-государство Капилавасту, а родственники его были вырезаны. Гаутама происходил из царского рода племени шакьев. Он родился в тот период, когда аристократическому порядку был брошен вызов со стороны новых социальных сил. Личным ответом Гаутамы был уход из мира, ставшего негостеприимным для аристократов. В течение семи лет он искал просветления с помощью аскезы. Обретя просветление, он вновь возвратился в мир. Узрев свет, он потратил оставшуюся часть жизни на просветление душ учеников своих[4].

Мухаммед, напротив, принадлежал к среде аравийского внешнего пролетариата Римской империи. Он родился в период, когда отношения между Римом и Аравией зашли в тупик. На рубеже VI и VII вв. н.э. культурное воздействие империи на Аравию достигло кульминации. Неизбежно должна была последовать ответная реакция Аравии. Выразителем и носителем этой реакции и стал Мухаммед (570—632).

Для жизни восточной Римской империи того периода были характерны монотеизм в религии и закон и порядок в управлении. Мухаммед посвятил свою жизнь перенесению элементов римской государственности на местную почву. Объединив институт власти с религией, он создал теократическое государство ислама. Сила ислама была столь велика, что он не только успешно послужил объединению Аравийского полуострова, но и распространился вскоре от берегов Атлантики до Великой степи.

Деятельность Мухаммеда условно можно разделить на два этапа. Примерно на сороковом году жизни Мухаммед увлекся чисто религиозными материями. На втором этапе основную роль стала играть политическая деятельность. Первоначальное обращение Мухаммеда к религии было следствием его возвращения в родные места после пятнадцати лет странствий с торговым караваном между аравийскими оазисами и сирийскими форпостами Римской империи на севере Аравийской степи. Второй этап жизни, политико-религиозный, был начат уходом пророка из родного оазиса Мекки во враждебный оазис Ясриб

(ныне Медина). Мухаммед вынужден был покинуть Мекку, спасаясь от преследований. После семилетнего отсутствия (622—629) он вернулся в Мекку не как прощенный изгнанник, но как господин и хозяин половины Аравии.

Макиавелли (1469—1527) был гражданином Флоренции. Ему было двадцать пять лет, когда в 1494 г. Карл VIII перешел Альпы и вторгся в Италию с французской армией. Он был уже достаточно взрослым, чтобы помнить Италию такой, какой она была до вторжения варваров. Он был также достаточно взрослым, чтобы осознать, что полуостров стал ареной борьбы приморских и континентальных государств, покушавшихся на суверенитет итальянских городов-государств, некогда славившихся своей независимостью. Удар, направленный против Италии со стороны неитальянских государств, представлял собой вызов, с которым столкнулось поколение Макиавелли. Этот вызов не только требовал нового опыта, но и давал этот опыт.

От природы Макиавелли был наделен незаурядными способностями и склонностью к политике, а жизнь предоставила ему возможность применить эти качества на практике. Его родная Флоренция была одним из влиятельнейших городов-государств того времени. Способности Макиавелли были оценены по достоинству, и уже в 1498 г., через четыре года после первого французского вторжения, он был назначен правительственным секретарем.

Круг служебных обязанностей давал ему великолепную возможность получать разнообразную информацию о новых варварских государствах. Четырнадцать лет подобного опыта сделали его, по-видимому, самым квалифицированным и искушенным политиком и государственным деятелем Италии. Однако крутой зигзаг флорентийской внутренней политики неожиданно вышвырнул его из системы государственной власти. В 1512 г. он был лишен поста правительственного секретаря, а на следующий год подвергся тюремному заключению и пытке. Чудом оставшись в живых, он был выпущен из тюрьмы, после чего жил в предместье Флоренции, полностью устранившись от политической и государственной деятельности. Хотя его карьера была кончена, оставались жизнь и творчество.

В письме к своему другу и бывшему коллеге он описывает распорядок своего дня. Гимнастика по утрам, потом занятия сельским хозяйством. Из развлечений — игра с местными крестьянами в трактире в кости. Однако не оставил он ни научных занятий, ни занятий литературным трудом.

В своем ученом трактате «Государь» и многих других трудах Макиавелли вновь и вновь возвращается к проблемам, раздирающим Италию, считая основной ее бедой политическую раздробленность и обосновывая необходимость сильной государственной власти. Макиавелли при

любых обстоятельствах не расставался с надеждой, что через творчество он может свою незаурядную энергию, лишенную практического выхода, направить на пользу Италии.

Надеждой этой пронизан его «Государь», но, увы, она не оправдалась. Книга не достигла цели, которую ставил перед собой автор, но это не значит, что она вовсе не имела политического значения. Это было духовное возвращение Макиавелли в мир, и надо сказать, что воздействие творчества Макиавелли на общество оказалось более значительным, чем влияние его как государственного деятеля.

За два века до Макиавелли тот же город дал миру яркий пример творческого Ухода-и-Возврата незаурядной Личности. Основной труд своей жизни Данте смог завершить лишь на чужбине, принужденный покинуть родной город. Во Флоренции была любимая Беатриче. Во Флоренции она и умерла на его глазах. Во Флоренции он стал заниматься политикой. Флоренция же и приговорила его к вечному изгнанию. Однако, потеряв флорентийское гражданство, он приобрел гражданство более высокого порядка. Мир политики лишился гения, но сфера духа обогатилась его «Божественной комедией».

Социальные группы. Мотив Ухода-и-Возврата можно почувствовать и при анализе инициативной роли групп. Во всех обществах, включая примитивные и даже стада животных, наступает время, когда представители одного поколения мужских особей данного сообщества проходят период инициации. Переход из одной группы в другую сопровождается обычно временным уходом мальчиков из общества и последующим возвращением их уже в новом качестве. Иногда этот Уход-и-Возврат имеет мифологическую окраску, иногда проявляется в виде издревле существующего обычая. Временное отделение мальчиков в примитивном обществе в период инициации составляет общее место в антропологических исследованиях. Сохранение этого института в истории цивилизации можно усмотреть в спартанской системе воспитания мальчиков и даже в современных английских *public schools*.

Другим примером ритма Ухода-и-Возврата является формирование в обществе групп ущемленного меньшинства. Например, в истории еврейства перед лицом вызова, брошенного во II в. до н.э. эллинизмом, фарисеи отделили себя («фарисеи» буквально означает «те, кто отделяется») от движения культурной эллинизации, которое пытался возглавить первосвященник Иешуа-Ясон[5]. И в то же время они оградили себя от воспламененной Маккавеями военной и политической борьбы с эллинизмом в лице династии Селевкидов. И только в I в. н.э., после двухвековой обособленности этого духовного движения, величайший из фарисеев, Иисус, вышел к людям во всеоружии такой духовной силы, что ему удалось стереть грань между эллином и иудеем.

В аналогичном движении несториане удалились под давлением волны ислама, которая выбросила их из родного сирийского общества на окраину Великой степи. Обратно они вернулись победителями на гребне волны монгольского завоевания.

Константинопольские греки после оттоманского завоевания из сферы общественной жизни перешли в область частного предпринимательства, чтобы через два века вновь вернуться на арену общественной жизни в качестве фанариотов, пользующихся значительными привилегиями при оттоманском дворе и оказавших ему незаменимые услуги в трудный для него час[6].

Английские нонконформисты, громко заявившие о себе во время гражданской войны и образования парламента, вскоре сошли со сцены и вернулись при обстоятельствах, аналогичных тем, которые в Оттоманской империи вызвали движение греческих православных христиан. Нонконформисты ушли в сферу частного предпринимательства накануне Реставрации, чтобы через полтора века вернуться всемогущими и стать авторами промышленной революции[7].

Греция во второй главе эллинской истории. Ярким примером Ухода-и-Возврата является реакция Афин на демографический кризис VIII в. до н.э.

Как уже отмечалось выше, первая реакция Афин на этот вызов была полностью негативной. Афины не устремились за море, не стали захватывать земли своих соседей, как это сделала Спарта. Афины вели себя крайне пассивно. Первая вспышка скрытой реакции произошла в тот момент, когда спартанский царь Клеомен I попытался установить лакедемонийскую гегемонию[8]. Этой мощной реакцией, последовавшей за периодом воздержания от экспансии, Афины на два века отодвинули себя от эллинского мира. Однако эти два века не были для Афин периодом бездействия. Напротив, Афины получили преимущество, которое заключалось в том, что им удалось решить общую для эллинского мира проблему оригинальным способом. Афинский путь показал свою историческую жизненность, тогда как спартанское решение и решение за счет колонизации оказались несостоятельными. Благодаря своему уходу Афины смогли перестроить традиционные учреждения и приспособить их к новым условиям жизни. Эта перестройка вернула Афины на историческую арену. А вернувшись, Афины решились на шаг, беспрецедентный в эллинской истории: они бросили вызов Персидской империи. В 499 г. до н.э. Афины откликнулись на призыв азиатских греческих повстанцев, став главным действующим лицом пятидесятилетней войны между Элладой и сирийским универсальным государством. В течение двух веков начиная с V в. до н.э. роль Афин в эллинской истории была исключительной. В этот период Афины определяли политику всей

Эллады, пока титаническая деятельность Александра не отбросила их на второй план. С другой стороны, уход Афин после их поражения в войне с Македонией в 262 г. до н.э.[9] не означал конца их активного участия в эллинской истории. Ибо задолго до того, как Афины проиграли военное и политическое состязание, они стали школой для Эллады. Афины придали эллинской культуре неизгладимый аттической отпечаток, что единодушно признано потомками.

Взаимодействие между индивидами в растущих цивилизациях

Движение Ухода-и-Возврата. Проанализировав отношения людей в обществе, представляющем собой общую основу, где пересекаются поля действия всех представителей данного общества, мы увидим, что творческая личность, уходя, выпадая из своего социального окружения, преображенная, возвращается затем в то же самое окружение; возвращается, наделенная новыми способностями и новыми силами. Уход позволяет личности реализовать свои индивидуальные потенции, которые не могли бы найти выражения, подавленные прессом социальных обязательств, неизбежных в обществе. Уход дает возможность, а может быть, и является необходимым условием духовного преображения; но в то же время преображение лишено цели и смысла, если оно не становится прелюдией к возвращению преображенной личности в общество, из которого она удалилась. Возвращение есть сущность всего движения, равно как и его окончательная цель.

Это согласуется с древнесирийским мифом об уединенном восхождении Моисея на Синай. Моисей восходит на гору по призыву Яхве, чтобы получить от него заповеди, причем призыв этот адресован только Моисею. Остальным сынам Израиля было запрещено приближаться к горе. Цель Яхве состояла в том, чтобы вернуть Моисея вниз с новым законом, адресованным народу, но сам народ не имел возможности непосредственно общаться с Богом. «Моисей взошел к Богу на гору, и воззвал к нему Господь с горы, говоря: так скажи дому Иаковлеву и возвести сынам Израилевым...» (Исх. 19, 3). «И когда Бог перестал говорить с Моисеем на горе Синае, дал ему две скрижали откровения, скрижали каменные, на которых написано было перстом Божиим» (Исх. 31, 18).

Идея возвращения присутствует и в трудах арабского философа Ибн Хальдуна. «Человеческой природе свойственно бежать своего естества и облачаться в одежды праведника, чтобы хоть на миг почувствовать себя безгрешным. Душа тем самым возносится над плотью, улавливая весть из горнего мира, предназначенную для людей»*.

---

* *Ibn Haldun.* Mukaddamat. Vol. II. Paris, 1863—1868. P. 437.

В этом философском толковании исламского учения о пророчестве можно почувствовать отголосок эллинистической философии.

Дорога, которую Платон в трактате «Государство» выстилает для философов-правителей, тождественна пути, выбранному христианскими мучениками. Однако если пути и одинаковы, то суть эллинистической и христианской душ различна.

Для Платона естественно, что личный интерес и личное стремление освобожденного и просвещенного философа противоположны интересам его собратьев, которые пребывают «во тьме и тени смертной, окованные скорбию и железом» (Пс. 106, 10). Для платоновских узников подземелья главным и самым нужным представляется возвращение философа со славой во Господе, подобно весне, которая дает им свет. «Просветить сидящих во тьме и тени смертной, направить ноги наши на путь мира» (Лука. 1, 79). С другой стороны, философ, по Платону, не может удовлетворять чаяниям человечества, не пожертвовав своим счастьем и своим совершенством. А посему самое лучшее для философа, с точки зрения Платона, обретя просветление, жить счастливо.

Действительно, фундаментальнейшей заповедью эллинистической философии является мнение, согласно которому лучшее для человека — отрешенное «созерцание». Созерцательная жизнь поставлена Пифагором выше жизни ради действия, равно как и выше жизни ради наслаждения. Это учение проходит через всю эллинистическую философскую традицию от Пифагора до неоплатоников. В целом придерживаясь того же взгляда, Платон отводит царям-философам иной удел. Он считает, что просвещенный правитель должен усилием воли заставить себя вернуться к своим собратьям, ибо это его долг перед обществом. Давление, которому платоновские правители-философы должны были подчиниться, может быть не полностью внешним, но, даже если они руководствуются более чувством долга, нежели внешним понуждением, они все равно побуждаемы к действию. Как бы безупречно они себя ни вели, их поступкам недостает того внутреннего содержания, которое характеризует жизненный порыв. Этот отрицательный дух усталости и меланхолии можно видеть в трактате «Наедине с собой» Марка Аврелия, царя-философа, достойно пронесшего на своих плечах тяжкое бремя правления всей Римской Ойкуменой.

Платон в «Государстве» выражает веру, что просвещенные философы, получив приказ возвратиться к обществу, подчинятся ему и будут согласны участвовать в мирских делах. И если надежды Платона нашли воплощение в личности Марка Аврелия, который пронес тяжкое бремя социальной ответственности, не уклонившись от выполнения своего долга, то в целом дух служения обществу был малохарактерен для эллинистических философов. Пример Марка Аврелия не оказался заразительным и не был подхвачен Плотином. В III в. н.э., время надлома

эллинистического универсального государства, долг возвращения в мир стал для эллинистических философов менее привлекательным, чем когда-либо ранее. В Плотине эллинистический умозрительный мистицизм достиг своей высшей точки. Отрицание им платоновского призыва к возврату рассматривается Бергсоном как признак того, что эллинская форма мистицизма внутренне не завершена. «С нашей точки зрения, мистицизм способен достичь своей вершины лишь в контактах между людьми, потому он и способен отчасти совместиться с творческим усилием самой Жизни. Это усилие исходит от Бога, если оно не тождественно самому Богу. Великий мистик должен быть личностью, которая преступает границы, предопределенные человеческому виду его материальной природой, и тем самым подхватывает и продолжает дело самого Бога... Плотину... дано было увидеть Землю обетованную, но не дано было ступить на нее. Он пришел к пониманию экстаза, состояния, в котором душа ощущает самое себя или мыслит близкое присутствие Бога и его сияния. Но Плотин не преодолел той черты, за которой созерцание переходит в действие, а человеческая воля становится волей божественной. Сам Плотин считал, что он находится на вершине и что идти дальше — это значит идти вниз. Таким образом, Плотин остался верен интеллектуализму эллинистического гения. Одним словом, мистицизм в том смысле, в каком мы начали употреблять этот термин, никогда не получал завершения в эллинистической мысли. Нет сомнения, мистицизм искал здесь своей реализации, и как нереализованная возможность он несколько раз стучался в дверь, и дверь приоткрывалась, но так никогда и не распахнулась настолько, чтобы дать ему войти»*.

Окончательный отказ эллинистических философов возвратиться из мира созерцания в мир действия может объяснить, почему надлом, который пережила эллинская цивилизация, стал для нее роковым. Ибо здесь мы видим тот же самый «великий отказ», который совершили создатели египетской цивилизации в эпоху строителей пирамид. Причина, по которой «великий отказ» стал уделом эллинистических философов, очевидна. Их нравственная ограниченность была следствием ошибки в их вере. Веря в то, что экстаз, а не возврат представляет собой главное содержание и конечную цель их духовной Одиссеи, в болезненном переходе от экстаза к возврату они не видели ничего, кроме жертвы на алтарь долга, тогда как именно возврат представлял собой цель, смысл и кульминацию того движения, в которое они оказались вовлечены.

Движение Ухода-и-Возврата — это не только прохождение сквозь темную ночь Души, но и ее преодоление. Это не только свойство жизни человеческой, но и Жизни вообще. Человек впервые столкнулся с

* *Bergson H.* Op. cit. P. 235—236.

этим, вероятно занявшись земледелием. В растительном царстве Уход-и-Возврат, а иными словами, Смерть-и-Воскресение чередуются по временам года. Осенью, когда увядают травы, семя ложится в землю; скрытое в земле, оно претерпевает таинственное незримое преображение и вновь воскресает весной, когда восходят к свету зеленые ростки, чтобы возродиться в новом урожае. Уход-и-Возврат — это и ритм номадического сезонного передвижения по орбите пастбищ. И даже можно найти свидетельства этого в ритмах современного западного индустриализма, когда речь идет о капиталовложениях и об отдаче их.

Человеческое воображение усмотрело аллегорию, применимую к жизни людей, в феномене Смерти-и-Воскресения, характерном для жизни трав, деревьев и цветов. Таким путем человек пытался подойти к разгадке Смерти.

У Гомера есть отрывок, в котором сопоставляется судьба людей и листьев, увядающих, но снова зеленеющих весной.

> Листья в дубравах древесных подобны сынам человеков:
> Ветер одни по земле развевает, другие дубрава,
> Вновь расцветая, рождает, и с новой весной возрастают,
> Так человеки: сии нарождаются, те погибают.
>
> (*Гомер.* Илиада.)

В анонимной греческой поэме III в. до н.э. сезонное возрождение растений дается в духе античного земледельческого ритуала как счастливое воскресение, а не как безжалостное вытеснение новой жизнью жизни старой. Однако здесь — лишь патетическое противопоставление цветка, готового воскреснуть, и человека, заснувшего последним сном, — сном, от которого нет пробуждения.

> Горе, увы! Если мальвы в саду, сельдерей
> Иль аниса цветы завитые завтра умрут,
> То весною опять разрастутся.
> Мы же, столь сильные разумом люди,
> Раз лишь один умираем и сном засыпаем
> Глубоким, глухим, беспробудным.

В этой поэме эллинистического упадка возвращение человека, ударом Смерти вырванного из общества своих собратьев, представляется абсолютно невозможным. Но было и подпочвенное течение в эллинистических чувстве и мысли, антропоморфно представлявшее вегетационные циклы в виде *ενιαυτος δαιμων* (годового божества) как аналог бессмертия людей. Это скрытое духовное течение, которое составляло дух элевсинских и орфических таинств, переполняло мышление и веру раннего христианина. «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Иоанн.

12. 24). Аллегория, выраженная в этом отрывке из Евангелия от Иоанна, была выработана в более старом документе из собрания, составляющего Новый завет[10]. «Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут? Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет. И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущего, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Бог дает ему тело как хочет, и каждому семени свое тело... Так при воскресении мертвых. Сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное, так и написано: «Первый человек Адам стал душою живущего» (Быт. 2, 7); а последний Адам есть дух животворящий... Первый человек из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (I Кор. 15, 35—38, 42—45, 47).

В этом отрывке из первого послания апостола Павла коринфянам четыре идеи представлены в последовательности, восходящей крещендо. Первая идея состоит в том, что, наблюдая появление всходов весной, мы являемся свидетелями воскресения. Таким образом, подтверждается древняя вера в воскресение злаков и цветов, что было выражено в земледельческом ритуале и мифе и что потрясло душу поэта, так и не сумевшего соединить мысль этой древней веры с человеческим опытом Смерти. Вторая идея заключена в том, что воскресение зерна является залогом воскресения людей. Это было новое слово учения, которому следовали эллинистические таинства и которое с горечью отвергал греческий поэт III в. до н.э. Третья идея — воскресение людей возможно и осуществимо благодаря некоему преображению, происходящему по воле Божией в период между Смертью и новым возвращением к жизни. Залог этого преображения — циклы вегетации — чудо, повторяемое из года в год, очевидное и доступное наблюдению каждого. Однако изменения в человеческой природе должны быть направлены на укрепление терпимости, совершенствование красоты, силы, духовности; а это последнее понятие соответствует тому явлению, которое мы назвали ранее этерификацией и определили как критерий роста. Четвертая идея в цитированном отрывке последняя и наиболее возвышенная. В понятии Первого и Второго человека отражена проблема Смерти и трансцендирована забота о воскресении человека. В полете мысли Павла превращение зерна в плод предстает залогом преображения человеческой природы. В пришествии «второго человека, который есть Господь с Неба», Павел видит творение нового вида, составленного из одного-единственного индивидуума, *послушника Божиего*, миссия которого состоит в том, чтобы поднять Человечество до сверхчеловеческого уровня, наделив своих собратьев вдохновением, исходящим от Бога.

Таким образом, мотив Ухода-и-Возврата можно заметить и в духовном опыте мистицизма, и в жизни растительного царства, и в размыш-

лениях человеческого ума о Смерти и Бессмертии, и в сотворении одних форм из других, высших видов из низших.

Очевидно, это мотив космического масштаба, и не удивительно, что он представляет собой один из изначальных образов мифологии, представляющей собой интуитивную форму понимания и выражения универсальных истин.

Одним из мифических воплощений этого мотива является сюжет с подкидышем. Дитя, рожденное в царской семье, оставлено в раннем детстве — иногда (как в рассказе об Эдипе и Персее) своим отцом или дедом, предупрежденным во сне или через оракула, что новорожденному предначертано занять его место[11]; иногда (как в рассказе о Ромуле) узурпатором, убившим или изгнавшим отца ребенка и старающимся избегнуть мести[12], а иногда (как в рассказах о Ясоне, Оресте, Зевсе, Горе, Моисее и Кире) в действие включаются дружеские силы, озабоченные тем, чтобы спасти жизнь младенца от коварного убийцы[13]. Сюжет, как правило, развивается таким образом, что брошенное дитя чудесным образом спасается и выживает. Ромул вскормлен волчицей, Кир — сукой, Зевс — козой или нимфой; Ясон спасен кентавром, Эдип, Кир и Ромул — пастухами, Моисей, брошенный в корзине из тростника, был воспитан дочерью фараона (ср. историю Аттиса, спрятанного в тростниках реки Галлос, а затем взятого богиней Кибелой). Персей с матерью бросились в бурное море и благополучно добрались до берега. В третьей и четвертой главах этого драматического сюжета роковое дитя, уже возмужавшее и закалившее свой дух в горниле выпавших на его долю испытаний, возвращается во всем блеске силы и славы на родину, в свои владения.

Сюжет с подкидышем получил столь широкое распространение, что воспринимается нами как литературная банальность.

В других вариантах мифов мотив Смерти-и-Воскресения воплощен не в истории младенца, обреченного кем-то на гибель, но как попытка избавиться от соперника, дав ему невыполнимое и опасное задание. Персея царь Полидект посылает за головой Горгоны, Ясона царь посылает за золотым руном, Геракл получает задание совершить двенадцать подвигов[14]. Но и в этих вариантах заключительная глава та же: герой разрушает планы злодея, с блеском выполняя опасное задание, и возвращается победителем.

В истории Иисуса мотив Смерти-и-Воскресения постоянно возобновляется. Иисус — отпрыск царского рода (сын Давида или самого Бога) — брошен в раннем детстве. Он нисходит с Неба, чтобы быть рожденным на Земле, в родном городе Давида Вифлееме. Однако для него не находится места среди людей, и его положили в ясли. В хлеву о нем заботятся ласковые животные и сердобольные пастухи. Иисус воспитывается в бедной семье. Затем он спасается от коварных намерений царя

Ирода бегством в Египет. В конце истории Иисус возвращается, как возвращаются другие герои подобных мифов, чтобы вернуть свое Царство. Он входит в Иудею, и при въезде в Иерусалим люди называют его Сыном Давида. Актом Вознесения он входит в Царствие Небесное.

История Иисуса во всем согласуется с общим сюжетом подкинутого младенца. Но в Евангелиях мотив Смерти-и-Воскресения представлен и в других формах. Он присутствует в каждом последующем духовном акте, в котором раскрывается божественная суть Иисуса. Когда Иисус узнает о своей миссии через Крещение его Иоанном, он удаляется в пустыню на сорок дней и возвращается, обретя силу духа (Лука. 4, 14); «и дивились Его учению, ибо слово Его было со властию» (Лука. 4, 32); «ибо Он учил как власть имеющий, а не как книжники» (Матф. 7, 29). Когда Иисус понимает, что миссия его ведет к смерти, он снова удаляется «на гору высокую» (Матф. 17, 1), где и происходит его Преображение. Возвращается он, приняв решение умереть. Приняв муки земного человека в Распятии, он сходит в могилу, чтобы восстать бессмертным в Воскресении. В акте Вознесения он уходит с Земли на Небо, чтобы «вернуться со славой и судить живых и мертвых: и Царствию Его не будет конца» (Никейский Символ Веры).

Эти частые повторения мотива Смерти и Воскресения в истории Иисуса имеют свои параллели. Уход в пустыню воспроизводит бегство Моисея в землю Мадиамскую. Есть, однако, существенное различие в природе духовного опыта, через который герои укрепляют силу своей души. Моисей в пустыне встречается с добрыми людьми и получает от них нечто вроде сверхъестественной помощи, тогда как Иисус в пустыне укрепляет свой дух через искушения дьявола, как Иов или Фауст. Преображение на «горе высокой» воспроизводит Преображение Моисея на горе Синай (параллель здесь является важной чертой рассказа, поскольку три апостола, которые были свидетелями Преображения, видят Моисея и Илию разговаривающими с Христом). Смерть и воскресение божественного существа предвосхищаются эллинистическими таинствами и выводятся самими этими таинствами из всемирного земледельческого ритуала и мифа. Устрашающая фигура, которая должна появиться и господствовать на сцене в момент катастрофы, разрушающей нынешний земной порядок, предвосхищается в зороастрийской мифологии фигурой Спасителя[15], а в еврейской мифологии — фигурами Мессии и Сына Человеческого. Однако существует одна идея в христианской мифологии, которой, казалось, ничто не предшествовало; это — истолкование грядущего пришествия Спасителя, Мессии или Сына Человеческого как предстоящее возвращение на землю исторической фигуры, уже прожившей на земле свою земную жизнь. В этом прозрении воплотились и доисторический миф о подкидыше, и древний земледельческий ритуал, и вековечная мечта человечества

постичь свое предназначение, осознать конечную цель, в счастливом озарении овладеть самой тайной творения (Римл. 8, 22). В понятии Второго Пришествия мотив Смерти-и-Воскресения несет глубочайший духовный смысл.

Предприняв попытку понять смысл и содержание понятия «Уход-и-Возврат», перейдем к эмпирическому анализу исторических примеров, обращая внимание на взаимоотношения творческих личностей и творческих меньшинств со своими собратьями. Судьбы выдающихся личностей — святых, государственных деятелей, воинов, историков, философов и поэтов, равно как и исторические судьбы государств, наций и церквей, дают нам богатый эмпирический материал.

Творческая личность или творческое меньшинство встают на путь Ухода-и-Возврата, чтобы преодолеть определенный социальный кризис, чтобы ответить на вызов, брошенный обществу, к которому они принадлежат.

Апостол Павел. Начиная конкретный анализ с мистиков и святых, нельзя обойти фигуру ап. Павла, еврея, родившегося в период, когда эллинизм бросил вызов сирийскому обществу. Как должен был реагировать сирийский гений? В духе еврейских зелотов[16], которые шли на прямое столкновение с эллинизмом и рассчитывали вооруженным сопротивлением отвести беду? Именно такой была и первоначальная реакция Павла, прирожденного проповедника, получившего фарисейское образование в еврейской диаспоре. В начале своего жизненного пути Павел преследовал еврейских сторонников Иисуса, повинных, по его мнению, в расколе еврейской общины. В конце жизни Павел использовал свой дар проповедника для ответа на вызов эллинизма. Проблему эллино-сирийских отношений он стремился разрешить мирным путем. Павел призывал к обществу, «где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного» (Кол. 3, 11). Он проповедовал именем Иисуса, чей завет непротивления, всеобщего братства и божественной любви был доведен им до логического конца. Деятельность Павла противоречила не только воззрениям зелотов; он внес смятение и в сердца вождей иудео-христианской церкви[17]. Это был наиболее творческий период в жизни Павла. Начало пути можно признать ложным; потом последовал крутой поворот. После того как по дороге в Дамаск Павел неожиданно обрел прозрение, он удалился в пустыню, подобно Иисусу, ушедшему в пустыню после Просвещения через Крещение. «Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам, — я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью, и не пошел в Иерусалим к предшествовавшим мне Апостолам, а пошел в Аравию, и опять возвратился в Дамаск. Потом,

спустя три года, ходил я в Иерусалим видеться с Петром и пробыл у него дней пятнадцать» (Гал. 1, 15—18).

В Аравийской пустыне Павел продумал и прочувствовал новое философское и эмоциональное толкование христианства. Уход обогатил его новыми силами, почерпнутыми у Природы. Возвратившись к людям, Павел направил весь свой творческий дар и все свои обновленные силы на главное дело своей жизни, которым стала проповедь христианства.

Святой Игнатий Лойола. Другим святым, жизненный путь которого определялся ритмом Ухода-и-Возврата, был Игнатий Лойола. Лойола родился в католическом христианском обществе в эпоху, когда средневековому укладу римской церкви как главному институту западного мира был брошен вызов и когда устои его содрогались под ударами возрождающегося язычества в Италии и протестантизма в континентальной Европе. В условиях религиозного и социального кризиса Лойола, испанский дворянин, воспитанный в традициях аристократической верхушки общества, до двадцати семи лет служил в испанской армии. Он был тяжело ранен при осаде французами Памплоны. Ранение потребовало операции, которая оказалась чрезвычайно сложной и чуть не свела его в могилу. Выздоровев, Лойола прошел религиозное посвящение. В 1521 г. Лойола стал солдатом Господа, но на этот раз его ждала не война. Последующие двенадцать лет он провел в паломничествах, чтении, созерцании и аскезе. Этот длительный уход завершился возвращением в мир, где он создал Общество иезуитов. Общество обрело окончательные очертания только к 1534 г., но вплоть до 1540 г. оно не получало папского признания, а сам Лойола был избран его главой лишь в 1541 г. Таким образом, в жизни Лойолы легко заметить мотив Ухода-и-Возврата.

Будда. Этот же мотив присутствует и в жизни другого гения, родившегося в другое время и в другом месте. Сиддхартха Гаутама родился в индском мире в смутное время. Таким образом, Сиддхартха Гаутама, царский сын, появился на свет в тот момент, когда старый индский общественный порядок, в котором аристократия занимала главенствующее место, рушился под давлением новых социальных сил. Личный ответ Гаутамы на этот вызов состоял в отказе от мира, в котором столь негостеприимно встречали аристократов. В возрасте двадцати девяти лет он отказался от жены, сына, богатства, звания и наследства и ушел из дому, чтобы просветиться через аскетизм. В течение семи лет умерщвлял Гаутама свою плоть, доводя строгость аскезы до той предельной точки, за которой уже была смерть, и не сделал первого шага к возвращению, пока не воссиял в нем яркий свет. Просветленный, он стал

собирать вокруг себя учеников, с тем чтобы указать другим путь к достижению высшего совершенства.

Возвращение просвещенного Гаутамы в мир весьма примечательно, если учесть высшее интеллектуальное и духовное содержание его учения. В его философии высшая цель и блаженство души — это состояние, еще более удаленное от действия, чем эллинистическое отвлеченное созерцание — идеал Пифагора, Платона и Плотина. Просветление Будды представляло собой духовное самоуничтожение. И если Платон признавал долг возвращения в мир, Будда провозгласил право философа уйти в свободу нирваны без возвращения. Тем не менее сам Будда возвратился в мир более искренне и вел себя более активно, чем Платон. Исторические судьбы буддизма и платонизма указывают на этот контраст и подчеркивают его. Мы уже видели, что призыв Платона возвратиться был отвергнут в теории и на практике первыми неоплатониками. С другой стороны, реальное возвращение в мир Будды, логически противореча его учению, не говоря о том, что оно не отвечало и личным его целям, стало основной чертой необуддизма, который оформился в махаяне, или великой колеснице. Одной из новых и наиболее примечательных черт современной махаяны является кодекс альтруистической этики, которая учит, что каждый человек должен делать добро в интересах всего мира и употребить на благо других все свои добродетели.

Представляется, что импульс, благодаря которому за уходом следует возврат, внутренне присущ человеческой природе, а может быть, он характерен и для всей Вселенной, коль скоро столь настойчиво проявляется в буддийской практике вопреки буддийскому учению и даже буддийской вере.

Давид. Можно заметить, что в жизни политических деятелей и военных господствует тот же ритм Ухода-и-Возврата.

Например, Давид, согласно древнесирийскому сказанию, начинает свой жизненный путь солдатом в боевом отряде Саула. Иными словами, будущий герой сначала появляется на сцене представителем наиболее широко распространенной социальной прослойки. Только после того, как Саул изгоняет его в пустыню, ничейную землю между Израилем и землей филистимлян, Давид обращается к политической деятельности, что и делает его впоследствии преемником Саула. Вернувшись из изгнания, Давид-политик разрешает задачу, которая оказалась не под силу Саулу. Он успешно решает проблему создания политической организации, способной противостоять прибрежному народу.

Плеяда историков. Если обратиться к судьбам историков, поэтов и философов, внимание прежде всего привлекает плеяда историков — Фукидид, Ксенофонт и Полибий, Иосиф и Ибн Хальдун, Макиавелли,

Кларендон и Оливье; все они начинали как солдаты или государственные деятели, а затем, перейдя из одного поля действия в другое, вернулись в мир историками, испытав перед тем долю либо военнопленных, либо изгнанников.

Родившись во времена, богатые на страшные и беспощадные вызовы, и пережив временные невзгоды и лишения, все они в начале пути прошли школу «практической жизни». Эта первоначальная ориентация их энергии на практическое действие обусловливалась различными причинами и зависела у одних от личной воли, у других — от случайных обстоятельств, однако приходили они в конце концов к одному и тому же. Пока они были увлечены потоком внешних жизненных проблем, у них не было возможности реализовать свои внутренние способности. В каждой из этих биографий перемена судьбы представлялась случайным зигзагом. И здесь — снова действие отказа от социальной роли человека действия и обращение к истории вне зависимости от того, встречался ли поворот судьбы с радостью, как желанное освобождение от тягостного долга, или переживался как мучительное изгнание; в какой-то мере он был во всех случаях насильственным. Однако каждый член нашей плеяды оставил заметный след и достиг крупного успеха именно в последней главе своей жизни, вернувшись в мир в качестве историка. И успех этот несравним с тем, которого каждый из них мог бы достичь, не прервись его успешная карьера военачальника или государственного деятеля пленом или изгнанием.

В этих восьми изломанных жизнях можно усмотреть яркий пример того процесса этерификации, который принят нами в качестве важного критерия роста цивилизации. В первой главе своих биографий будущие историки намеревались повлиять на своих соотечественников через бесцеремонное и порой грубое воздействие на них своей волей. Вынужденный уход, прерывая их практическую деятельность, заставлял найти новую форму активности, иной канал для своей энергии. В тюрьме, заточении или в изгнании энергия их не имела выхода, действовать привычным образом они не могли; оставалось одно — активизировать мысль, чувство, воображение. Благодаря такому повороту судьбы энергия этих выдающихся деятелей была направлена в новое русло. Лишенные возможности непосредственно воздействовать на своих современников, они нашли путь для опосредованного влияния на людей других поколений. В этом более высоком плане, через сферы духа, действие снова обретает возможность стать действием, затронув другую волю, ибо возвышение мысли, чувства и воображения есть следствие определенного напряжения воли личности. В этой утонченной форме взаимодействия, однако, вторая воля отвечает первой спонтанным движением, которое поднимается изнутри, а не под воздействием грубой силы и давления. Итак, бывшие военные и государствен-

ные деятели, которые воздействовали на своих соотечественников прямым волевым давлением, в силу необходимости избрали новый путь. Их новый творческий метод позволял влиять на людей через произведения искусства. И именно потому, что этот новый метод был более возвышенным и духовным, он оказался и более эффективным. Ибо влияние одной души на другую через посредство воли весьма узко и поверхностно. В каждом виде действия сфера носителя этого действия ограничена природой его поля; а сфера активности человека действия ограничена рамками его личных и институциональных отношений. Человеческое действие переводится в иную сферу, где господствует не воля, а утонченные посредники мысли, восприятия, чувства и воображения, способные трансцендировать все границы Пространства и Времени и проложить себе путь в Бесконечность.

Если проанализировать результаты жизни и деятельности историков плеяды, то мы убедимся, что до наших дней почти не дошло заметных следов их практической деятельности. Рано или поздно все они были устранены из этого поля и вынуждены были избрать другой путь, чтобы обеспечить свое бессмертие. Если посмотреть теперь на Фукидида, Ксенофонта, Полибия, Иосифа, Ибн Хальдуна, Макиавелли и Кларендона как на историков, то обнаруживается, что творчество их живо и по сей день. В качестве художников эти бывшие воины и государственные деятели пережили свое время и стали бессмертными.

В этом состоит духовное значение ритма Ухода-и-Возврата. Мы еще не раз обратимся в нашем исследовании к мотиву Ухода-и-Возврата, чтобы увидеть тот свет, которым освещается природа искусства. А сейчас лишь пунктирно наметим те обстоятельства, при которых эти уходы и возвраты совершались.

Условно можно разделить названных выше историков на три группы. К первой отнесем Фукидида, Ксенофонта, Иосифа, Оливье и Макиавелли. В их судьбах мотив Ухода-и-Возврата проявляется в самой простой форме. Разрыв, которым заканчивается глава активной практической деятельности, свершается раз и навсегда, после чего вся их жизнь до конца наполняется литературной деятельностью. В жизни Полибия и Кларендона эта модель более сложна. Вместо одного разрыва там наблюдаются два или три; и периоды практической и литературной деятельности переплетаются в серии чередующихся глав. На судьбе Ибн Хальдуна стоит остановиться отдельно.

Ибн Хальдун. Последний член нашей плеяды историков — арабский гений Абд-ар-Рахман Ибн Мухаммед Ибн Хальдун аль-Хадрами из Туниса (1332—1406). Из семидесяти четырех лет своей жизни четыре года он провел в уединении. В течение этого короткого периода он создал литературный шедевр, по значимости сравнимый разве что с трудом

Фукидида или Макиавелли. Звезда Ибн Хальдуна светила особенно ярко на фоне тьмы, которая разлилась кругом. Если Фукидид, Макиавелли и Кларендон были блестящими представителями блестящего времени, то Ибн Хальдун — единственная светлая точка на темном фоне своего времени и края. Он действительно стал выдающейся личностью в истории своей цивилизации, социальная жизнь которой была «одинока, бедна, отвратительна, груба и коротка»*. В избранном им поле интеллектуальной деятельности у него не было вдохновлявших его предшественников; не находил он откликов и в душах современников, отнюдь не жаждавших принять пламень его вдохновения, чтобы передать затем потомкам. И тем не менее в своем сочинении «Книга назидательных примеров» он сформулировал философию истории, изложив идею исторических циклов. Книга эта, несомненно, является величайшим произведением ума человеческого. Удалившись от практических дел в краткий период своего ухода, он с блеском использовал шанс проявить свою энергию в сфере духа.

Ибн Хальдун родился в арабском мире, когда арабская цивилизация, будучи в возрасте младенчества, упорно, но тщетно пыталась преодолеть хаос, доставшийся ей в наследство от периода междуцарствия. Междуцарствие (975—1275) явилось следствием падения халифата Омейядов и халифата Аббасидов — последних воплощений сирийского универсального государства. В Северо-Западной Африке и на Иберийском полуострове последние остатки старого порядка были сметены вторжением варваров.

Беды и разрушения варварского вторжения коснулись и семьи Ибн Хальдуна. Аристократический род Хальдунов эмигрировал из Андалусии в Африку примерно за сто лет до рождения Абд-ар-Рахмана Ибн Хальдуна, предчувствуя завоевание Севильи кастильцами.

Ибн Хальдун сознавал различие между разрушительным арабским вторжением во время постсирийского междуцарствия и движением, которое за три или четыре столетия до того привело его предков на запад, в Андалусию. Ибо эти арабские эмиссары Омейядов пришли в Магриб не нарушить, но выполнить. Они шли по стопам римских гарнизонов, римских чиновников, чтобы вернуть бывшие колониальные владения древнего сирийского общества, которых они были лишены в течение восьми или девяти столетий иноземного правления.

«После проповеди ислама, — пишет Ибн Хальдун, — арабские армии проникли в глубь Магриба и захватили все города страны; но они не чувствовали потребности жить в магрибских городах. Вплоть до пятого столетия хиджры[18] они кочевали по стране, разбивая повсюду свои лагеря»**.

---

* *Гоббс Т.* Левиафан. М., 1936. С. 115.

** *Ibn Haldun.* Op. cit. Vol. I. P. 28.

Отрывок взят из «Всеобщей истории» Ибн Хальдуна, содержащей, возможно, наиболее резкое осуждение арабов в их попытках управлять оседлым народом. Названия глав говорят сами за себя: «Страна, завоеванная арабами, обречена на погибель»; «Арабы, не получившие религии от пророка или святого, не способны к строительству империи»; «Из всех народов арабы наименее способны управлять империей». Ибн Хальдун не ограничивался простым изложением фактов. Продолжая свои размышления, он сравнивал номадический и оседлый образ жизни, пытаясь обнаружить некоторые общие закономерности. Он ввел понятие группового чувства, или чувства солидарности социальной общности, как качества, проявляющегося в ответ на вызов пустыни. Он установил причинную связь морального духа общества со строительством империи, а также строительства империи с религиозной проповедью. Взяв это за основу, он анализирует закономерности взлетов и падений империй, генезисов, ростов, надломов и распадов цивилизаций.

Жизнь Ибн Хальдуна началась не в обстановке уединенного созерцания и раздумий. Макрокосм призвал его; микрокосм мог подождать. Таким образом, в возрасте двадцати лет Абд-ар-Рахман Ибн Хальдун избрал путь своих предков, занявшись политикой и став придворным и государственным министром. Началась жизнь «встреч вечером и расставаний утром», ибо в течение двадцати двух лет Ибн Хальдун служил не менее чем семи различным правителям и почти с каждой из этих августейших особ расставание было резким и насильственным. В родном княжестве Ибн Хальдуна, Тунисе, где началась его сознательная деятельность, он прослужил всего несколько недель, потом мы видим его то в Фесе, то в Гранаде (откуда его посылают в 1363 г. послом ко двору Педро Жестокого в Севилье). Именно благодаря этому Абд-ар-Рахман Ибн Хальдун получил возможность посетить дом своих предков. «Когда я появился в Севилье, — пишет он, — я увидел много памятников величия моих предков». Педро принял Абд-ар-Рахмана с почестями и пообещал вернуть ему владения родителей, если он перейдет к нему на службу. Предложение это Абд-ар-Рахман вежливо отклонил, ибо в душе его уже созрел план отойти от государственных дел.

«Поскольку я отказался от государственных дел, — пишет Ибн Хальдун в «Автобиографии», — чтобы жить в уединении... перспектива новой миссии наполнила меня отвращением... Я обосновался со своей семьей в Кальат-ибн-Салама[19], во дворце, взятом у султана в феодальную аренду. Я жил там четыре года совершенно свободным от всяких забот и суеты государственных дел; и именно там я начал свой труд по всеобщей истории. В этом уединении я закончил «Мукаддаму»[20], сочинение, которое представляет собой полностью оригинальное исследование, составленное на основе огромного материала, добытого долгими и кропотливыми изысканиями. В моем распоряжении был

дворец, построенный еще Абу Бекр Ибн Арифом[21]. Годы, проведенные в просторных комнатах этого дворца, были целиком посвящены работе, и я даже не вспоминал о царствах Магриба и Тлемсе[22], сосредоточенный на своем труде»*.

Пребывание магрибского отшельника в Кальат-ибн-Салама дало жизнь гениальному труду, и это несмотря на то, что годы уединения пролетели быстро и никогда больше не повторились. Ибо, покинув дружелюбные стены дворца, он снова оказался в водовороте нескончаемых дел, которые не отпускали его уже до конца дней. Из авторского описания неясно, почему он снова вернулся в мир, тяготило ли его одиночество и ученые занятия. Определенным остается только то, что это не был ответ на призыв гражданского долга, как у Кларендона.

С осени 1378 г. до своей смерти весной 1406 г., то есть почти двадцать восемь лет, Ибн Хальдун не знал покоя и уединения, когда бы «ум его был полностью свободен от забот». Попытка окунуться в общественную жизнь родной страны не была удачной. Через четыре года он покинул Тунис и отправился в Александрию, так больше и не вернувшись никогда в свой родной Магриб. Но даже в более устойчивом египетском обществе, несмотря на преклонный возраст, Ибн Хальдун оставался таким же, каким был в юности. Большой и неоспоримый авторитет его лишь расширил сферу, в которой он мог наживать себе врагов. За последние двадцать лет жизни он не менее шести раз назначался на одну из четырех самых высоких судебных должностей в Каире, причем пять раз отстранялся. Но умер он победителем, в очередной раз вернув себе пост, на этот раз за десять дней до кончины.

Задуманная им «Всеобщая история» так и не была доведена до конца. И можно быть уверенным, что даже первые шесть томов не увидели бы свет, если бы не те замечательные годы уединения. Можно добавить также, что ценность отдельных частей его труда не может быть измерена какими-либо количественными мерками; и если бы когда-нибудь потомки встали перед жестоким выбором, какой том сохранить ценой потери всех остальных, я думаю, они выбрали бы «Мукадцаму», тот единственный том, что был создан Ибн Хальдуном в условиях истинного ухода. Фактически труд Ибн Хальдуна — это труд четырех лет ухода, — лет, отданных творчеству, тогда как на суету общественной жизни потрачено им более чем полвека.

Конфуций. Тот же мотив Ухода-и-Возврата можно заметить в судьбе древнего китайского философа Конфуция (551—479 до н.э.), перипетии которой чем-то напоминают жизнь Ибн Хальдуна.

Он родился в Древнем Китае в период надлома китайской цивили-

* *Ibn Haldun.* Op. cit. Vol. I. P. 62—68.

зации (если этот надлом датировать каким-либо внешним событием, условной датой можно считать начало войны 634 г. до н.э. между окраинными государствами Цинь и Чу за господство над множеством мелких государств в центре древнекитайского мира) — в то время, когда братоубийственная междоусобная война быстро набирала темпы. Молодой Конфуций стремился заняться политикой. Он надеялся остановить распад древнекитайского общества дипломатическими мерами и строгим соблюдением традиционных церемоний, обычаев и порядков. В отличие от Ибн Хальдуна, для которого политика оказалась легкой, выгодной и приятной формой деятельности, Конфуций вложил в нее практически все свое состояние. Утешение же он мог найти лишь в восторгах своих учеников, славивших мудрость государственных предписаний учителя. Жизнь Конфуция представляла собой сплошное разочарование, ибо местные правители противоборствующих государств в своей циничной и опасной борьбе за существование отнюдь не следовали рекомендациям ученого педанта. Были трудности у Конфуция и при поступлении на государственную службу. В конце концов он получил незначительный административный пост в своем родном государстве Лу (маленькое государство в центре Китая), но не смог удержать его. За отставкой последовал уход из родной страны, а потом четырнадцать лет скитаний на чужбине в поисках правителя, способного прислушаться к голосу пророка, которым пренебрегли в его отечестве. Но надежде не суждено было сбыться. Странствия Конфуция завершились приглашением его в родное Лу, что, безусловно, явилось актом признательности, но не сопровождалось приглашением занять прежний государственный пост. Конфуцию было уже шестьдесят восемь лет, и через пять лет, к моменту его кончины, он так и оставался частным лицом.

Энергия, не получившая выхода на государственной службе и в практических делах, реализовалась в литературной и просветительской деятельности.

Находясь в изгнании, Конфуций собрал, обработал и издал литературные памятники традиционного фольклора. Конфуций-политик хотел положить традицию в основу практической жизни и дипломатии. Ученики, постоянно сопровождавшие философа в его странствиях, записывали и издавали речи своего учителя. И через три с половиной столетия после смерти Конфуция, когда закончилась эскалация братоубийственных войн и горький опыт научил китайский мир ценить стабилизирующую силу педантичного конфуцианского этоса, учение Конфуция было принято китайским универсальным государством в качестве официального канона. Окончательно конфуцианство утвердилось в 125 г. до н.э., когда обязательным условием приема на императорскую государственную службу стали публичные экзамены по классическому

конфуцианству. Если эту дату считать началом официального торжества Конфуция, то можно сказать, что оно продолжалось вплоть до ликвидации экзаменационной системы в 1905 г.

Двухтысячелетняя посмертная власть Конфуция выдержала междуцарствие (прибл. 175—475 н.э.), последовавшее за падением империи Хань, вторжение варваров, победоносное шествие махаяны по новому дальневосточному миру и варварские вторжения более поздних времен. Единственной силой, которая может серьезно соперничать с конфуцианством за власть над китайскими умами, оказалась цивилизация Запада, насильственно вторгающаяся в традиционную жизнь Китая в нынешнем поколении. Возможно, на некоторое время западное влияние действительно лишило Конфуция его трона, но даже официально отстраненный, непобедимый мудрец продолжает властвовать инкогнито. Ибо сущность конфуцианской социальной системы, учрежденной две тысячи лет назад, — это правление под эгидой учителя, авторитет которого с веками только возрастал и давно уже стал непререкаемым. Следы этой системы обнаруживаются и в жизни революционного Китая, хотя они и скрыты под поверхностью. На двадцать восьмом году после ликвидации конфуцианских экзаменов, Китай все еще управляется последователем умершего мудреца. Благоговение, ранее адресованное Конфуцию, теперь перенесено на Сунь Ятсена. Политические последователи д-ра Суня получили образование на Западе, где изучали физические и социальные науки, вместо того чтобы изучать конфуцианскую классику, как делали их предшественники в течение шестидесяти поколений. Моральное и политическое банкротство этих получивших западное образование политиков Гоминьдана легко может возвратить Конфуция на трон[23]. Таким образом, даже сейчас мы не можем утверждать, что настал конец его многовекового царства, без всяких ухищрений завоеванного древнекитайским мудрецом, после того как он потерял свой официальный пост в маленьком княжестве Лу.

Уход-и-Возврат в истории цивилизаций. Завершив наш обзор уходов и возвратов творческих личностей, попытаемся определить общие черты этого явления, когда оно касается не отдельных личностей, а охватывает творческие меньшинства.

Первым шагом в любом групповом движении Ухода-и-Возврата становится удаление творческого меньшинства из повседневной жизни общества. Однако шаг этот может быть совершен весьма своеобразно. Меньшинство может лишиться привилегий против своей воли, как утратили их англичане на Европейском континенте в период между 1429 и 1558 гг. Меньшинство может искать путь к освобождению в борьбе, как это делали голландцы, стремясь освободиться от власти испанских Габсбургов с 1572 по 1609 г.[24], или афиняне — от спартанской власти в

508—507 гг. до н.э. Или, подвергнутое дискриминации, оно может осознать, что уход является скрытой формой благословения, и, осознав это, начать страстно бороться за свое спасение, уклоняясь от обязанностей, прежде казавшихся ему желательными. Так было в истории англичан, сопротивлявшихся последовательным попыткам со стороны Филиппа II Испанского, Людовика XIV Французского и Наполеона втянуть Англию в строительство континентально-европейской империи столь же неистово, как раньше они отстаивали свое право на владения, доставшиеся Англии в первый период Столетней войны. Уход может выразиться в упорном нежелании меньшинства выполнять обязанности, введенные большинством. Так, Афины в VIII—VI вв. до н.э. уклонялись от участия в территориальной экспансии. Формы ухода различны, но результат одинаков. В каждом случае меньшинство, охваченное этим движением, высвобождает свою энергию, для того чтобы сконцентрировать ее на творческой работе.

Вторая стадия в этом движении — это стадия относительной изоляции и творчества. Она в свою очередь распадается на две фазы, одну из которых можно назвать начальной, а другую — конструктивной. Первая фаза — это время поэзии, романтики, эмоциональных взрывов, интеллектуальных находок; вторая фаза относительно спокойна и прозаична. Это время здравомыслия и систематики. Психологический переход от одной фазы к другой иногда бывает довольно резким.

Третья стадия в движении Ухода-и-Возврата — это возвращение творческого меньшинства в обычную жизнь общества, от которой был совершен уход ради акта творения. Путь к возврату от вынужденной или добровольной изоляции готовится переходом от стадии начальной к стадии конструктивной, ибо в конструктивной фазе творец предвосхищает свое возвращение тем, что придает своему труду форму, приемлемую и понятную нетворческому большинству.

Конфликт между большинством и меньшинством на практике принимает форму обоюдного вызова. Возвращающееся меньшинство ставит нетворческое большинство перед выбором: или принять его решение общей проблемы, или же довольствоваться беспомощным ожиданием последствий нерешенных проблем. В свою очередь большинство взывает к меньшинству в предвкушении новой жизни; в противном случае опыт, полученный в изоляции, так и не поможет решить стоящие перед обществом проблемы. Если меньшинство, вернувшись, не в состоянии обратить в свою веру большинство, то все движение Ухода-и-Возврата оказывается бесполезным. С другой стороны, если возвращающееся меньшинство действует эффективно и большинство принимает его идеи, конверсия через мимесис может стать столь сильной, что выльется в революцию. В любом случае обоюдный вызов производит трение, конфликт, бурю и волнения. Большинство наиболее ярких

побед творческих меньшинств и творческих индивидуумов сопровождала нота трагической иронии.

Иногда творец завоевывает сердца своих собратьев только посмертно, после того как он засвидетельствовал ценность своего откровения, принеся на жертвенный алтарь свою жизнь. «Горе вам, что строите гробницы пророкам, которых избили отцы ваши: сим вы свидетельствуете о делах отцов ваших и соглашаетесь с ними; ибо они избили пророков, а вы строите им гробницы» (Лука. 11, 47—48).

В других случаях творец побеждает большинство не прямым путем, а через посредника. Моисей вывел сынов Израилевых из земли Египетской, из дома рабства и провел их через пустыню, но не он, а Иисус Навин должен был привести их в Землю обетованную. Давид победил царства Израиля и Иуды, завоевал Иерусалим и сделал все, чтобы подготовить строительство храма, но не ему, а Соломону выпало счастье этого строительства[25]. Поэзия Гомера доходит до слушателей благодаря рапсоду, музыка сочинителя симфонии — благодаря мастерству исполнителя, Евангелие Иисуса Назарянина совершает свое великое завоевание эллинистического мира благодаря толкованию Павла Тарсийского. А новации итальянского и английского творческого меньшинства стали пружиной роста западной цивилизации только через французского посредника. Именно во французской версии новая культура итальянского Ренессанса совершила свое триумфальное шествие по трансальпийской Европе, а затем и по всему западному миру; и именно во французской версии английское изобретение представительного парламентарного правительства распространилось в XIX и XX вв. по всему Старому и Новому Свету.

Разве нет иронии в том, что пророк возвышается детьми своих убийц и что творец должен зависеть от проповедника? Но ирония — лишь отраженный свет, озаряющий опыт творческой личности. Это субъективная и весьма неточная оценка акта творения. Как только мы задумаемся об этом опыте в ином аспекте, взглянув на предмет шире, с точки зрения взаимодействия отдельных личностей, причастных к творческому акту, мы увидим, что жертва или гибель творца предопределены самой природой вещей и неизбежны.

Канонизация пророка детьми его убийц, которая выглядит горькой иронией, с точки зрения самого пророка, представляется вполне нормальным делом, с точки зрения нетворческого большинства человечества. Доступность рождает примирение и презрение одновременно. И только время работает на то, чтобы были приняты заветы мученика.

Уничтожение творца — это дань, которую истолкователь платит величию творческого труда. «Буква убивает, а дух животворящ» (2 Кор. 3, 6). Именно потому, что это истина, истинным оказывается и то, что чудо творения, совершаемое духом, неподражаемо и неповторяемо,

между тем как мертвящая буква книжников остается незыблемой и постоянной, удобной для повторения.

Самой прозаической иллюстрацией того, что буква является неизменным посредником в распространении творческого труда, является история распространения института парламентарного правительства в современном западном мире. Это английское изобретение, как мы уже говорили, распространилось по большей части в неанглийской форме. Если провести обзор институтов шестидесяти или семидесяти полностью самоуправляемых государств в нынешнем послевоенном мире, мы увидим, что огромное большинство их приобрело некоторые черты парламентаризма, но та особая форма парламентаризма, которая характеризовала учреждение, созданное в Соединенном Королевстве, существует лишь в тех странах, что были созданы в результате британской колонизации. За пределами Британского союза едва ли существуют парламентарные институты, которые были непосредственно вдохновлены британской конституцией, хотя она, безусловно, является матерью всей парламентарной системы. Легко убедиться, что большинство институтов — копии либо американской, либо французской, либо бельгийской, либо еще какой-нибудь иной конституции, имеющей в основе принципы британского парламентаризма.

Если возвращение творческой личности или творческого меньшинства заканчивается обращением нетворческого большинства, то покой сменяется бурей, мир — конфликтом, чувство благополучия вытесняется чувством неудовлетворенности. «В развитии как отдельных, так и скооперированных общин и групп время от времени наступает момент равновесия, когда институты стабильны и отвечают интересам тех, кто живет в условиях этих институтов, когда умы озабочены поддающимися реализации идеями, когда государственный деятель, художник и поэт в гармонии с собой и с обществом трудятся на благо других. Тогда на какое-то время человек оказывается хозяином своей судьбы. Человеческие поступки одухотворены оптимизмом, духом возвышенного благородства. В обществе господствует надежда и вера. Все это свидетельствует о зрелости социальной системы, и, хотя в действительности встречается крайне редко, история дает нам такого рода примеры, и мы можем утверждать, что все остальные состояния общества — это пролог или эпилог. Под историческим периодом мы подразумеваем совокупность лет, в которой это гармоничное состояние, это примирение реального с идеальным проходит путь вступления, расцвета и исчезновения»*.

Момент примирения реального с идеальным, являясь следствием процесса Ухода-и-Возврата, успешно реализованного в истории общества, принадлежащего к растущей цивилизации, заведомо обречен на

* *Davis H.W.C.* Medieval Europe. London. P. 6.

краткосрочность. Чувство благополучия и стабильности, доминирующее в обществе в этот момент, порождает иллюзию счастья, и человечество готово было бы им наслаждаться, если бы это составляло главную цель его устремлений. А кроме того, достичь подобной цели может лишь общество, состоящее целиком из святых. Но святые, какими их знает мир, способны преобразить только собственную природу да еще оставить след в немногих родственных им душах, возвысившихся до уровня святых через общение с ними. Святые с трудом пробивались к душе примитивного человека. Они воздействовали на нетворческое большинство не прямым путем, передавая божественный огонь творческой энергии от души к душе, а через мимесис. Но мимесис никогда не охватывает все общество сразу, а значит, и цель всеобщего преображения не может быть достигнута.

Время быстротечно, и жест мимесиса, уловивший его очертания, — всего лишь импровизация, которая на фоне беспощадного времени кажется искусственной и неискренней. Мимесисом достигается конформность нетворческого большинства, но внутренней адаптации не происходит. Духовная пропасть между большинством и меньшинством сохраняется. И если в этой ситуации творческое меньшинство и подражающее ему большинство противостоят друг другу, отнюдь не большинство поднимается на более высокий уровень, а творческое меньшинство опускается уровнем ниже. Соль теряет свой вкус. Фауст, преклонив колени, взывает: «Мгновение! О, как прекрасно ты, повремени!» И этим самым отдает себя во власть Мефистофеля.

Обоюдность вызова в отношениях между меньшинством и большинством напоминает ритм человеческого шага. Уход меньшинства — это как бы момент, когда человек занес одну ногу для шага. Период изоляции соответствует моменту, когда одна нога в воздухе, а другая прочно опирается на землю, а возвращение — это момент завершения шага. Полное же равновесие наступает лишь тогда, когда обе ноги оказываются рядом и мускульное усилие минимально. Однако, если пешеход пожелает продлить этот удобный и приятный момент, он не только никогда не достигнет своей цели, но и просто замрет, а очень скоро поза покажется ему весьма неудобной и он почувствует усталость еще большую, чем находясь в движении. Ибо один шаг — или тем более полшага — это еще не движение к цели. Каждый шаг требует следующего, и так до тех пор, пока пешеход не преодолел всего расстояния от исходного пункта до конечной цели.

Рост цивилизации — это последовательность шагов, а социальный прогресс — это даже не поступь, а бег; и бывают моменты, когда обе ноги отрываются от земли одновременно. История знает пример, когда творческое меньшинство вступает в новый этап Ухода-и-Возврата в ответ на новый вызов, прежде чем социальная система успела с помощью мимесиса преобразиться и включиться в ответ на предыдущий вызов, который в свое время был выработан старшим творческим мень-

шинством в процессе его Ухода-и-Возврата. В нашей западной истории, например, в период XIII—XIV вв. возникла проблема преобразования местного самодостаточного аграрного общества во взаимозависимое международное финансово-промышленное общество. Связи такого типа уже были характерны для городов-государств в Северной Италии и Фландрии, тогда как западное христианство оставалось в условиях аграрной экономики, упорно сохраняя феодальный и церковный институты. На следующем этапе, который приходится на XVII—XVIII вв., институты демократии и индустриализма, зародившиеся на итальянской почве, нашли свое признание в Англии. Однако западный мир в целом предпочитал воспринимать те элементы итальянской муниципальной культуры, которые могли быть ассимилированы без общей структурно-социальной перестройки.

Можно видеть, что это периодическое движение роста, в котором одна проблема порождает другую, новую, до того как первая получит общее признание и благополучное разрешение, является ярким примером чередующегося ритма Инь и Ян, к чему мы уже обращались ранее, наблюдая контраст между статическими условиями уцелевших человеческих обществ примитивного вида и динамическим движением этих обществ другого вида, находящихся в процессе роста цивилизации. В частной последовательности Вызова-и-Ответа и Ухода-и-Возврата, где выступают два известных вида человеческих обществ, мы можем наблюдать лишь единственную пульсацию: импульс, вырвавший незначительное число человеческих обществ из состояния Инь, в котором находилось примитивное человечество, и ввергнувший их в активность Ян, где предназначение Святынь проступает весьма смутно и расплывчато. Продолжая исследовать процесс роста цивилизаций, мы здесь обнаружим чередующийся ритм Инь и Ян. Однако на сей раз ритм настроен на более короткую волну, что мы можем наблюдать на целом ряде примеров.

Дифференциация в ходе роста

Исследуя процесс роста цивилизаций, мы на целом ряде примеров убедились, что он повсюду единообразен. Рост достигается в том случае, когда индивидуум, меньшинство или все общество в целом отвечают на вызов и при этом не просто отвечают, но одновременно порождают другой вызов, который в свою очередь требует нового ответа. Процесс роста не прекращается до тех пор, пока это повторяющееся движение утраты равновесия, восстановления его, перегрузки и нового нарушения сохраняет свою силу. И хотя процесс роста единообразен, опыт, переживаемый вовлеченными в этот процесс сторонами, весьма различен.

Разнообразие опыта, возникающего при соприкосновении с единой цепью общих вызовов, особенно ярко проявляется при сравнении

опытов нескольких общин, представляющих какое-либо общество в конкретный момент его истории. Ибо, анализируя общий вызов, адресованный различным общинам, объединенным рамками одного общества, можно заметить, что одни дают успешный ответ, совершая движение Ухода-и-Возврата, а другие, не будучи в состоянии сразу включиться в движение, в то же время не отказываются от ответа полностью, а ждут, когда какая-либо творческая личность или творческое меньшинство проложат для них путь. Каждый вызов, переживаемый растущей цивилизацией, дифференцирует опыты индивидуумов или общин, включенных в данное общество, и очевидно, что дифференциация носит кумулятивный характер. Чем длиннее цепь повторяющегося Вызова-и-Ответа-и-Вызова, тем сильнее прогрессирующая дифференциация опыта вовлеченных сторон. И если процесс роста, таким образом, дает возможность размежевания внутри социальной системы единого растущего общества, то тем более тот же самый процесс должен разграничить и общества, поскольку последовательность Вызова-и-Ответа-и-Вызова в разных обществах не тождественна, но раздельна и различна. Таким образом, рост цивилизаций влечет за собой все усиливающееся различие в опытах одного растущего общества и другого. Посмотрим теперь, каковы же последствия этого явления. Порождает ли многообразие в опыте в свою очередь многообразие в мировоззрении, способностях и этосе?

Что касается мировоззрения и его зависимости от опыта, то здесь следует напомнить, что мы уже касались этого вопроса в самом начале нашего повествования, где анализировалась относительность исторической мысли. Обратившись к трудам современных западных историков, мы пришли к заключению, что их мировоззрение находится в плену «индустриализма» и «демократии» — двух главных институтов, которые западный мир выработал в предыдущей главе своей истории, ответив этим на вызовы своего времени. В этой связи мы заметили, что наблюдается тенденция рассматривать историю всех обществ и всех эпох под углом зрения демократии и индустриализма. Подобный подход к познанию истории представляется нам ложным, причем касается это не только исследования других эпох и цивилизаций, но и истории нашего общества на ранних его этапах, когда современные западные версии индустриализма и демократии еще не были выработаны. Здесь перед нами как раз тот случай, когда многообразие опыта различных цивилизаций предполагает многообразие мировоззрений. Существуют ли другие примеры такого рода?

Довольно яркую иллюстрацию дают примеры из истории искусства. Ибо, если понятие относительности исторической мысли — идея достаточно новая, требующая доказательств и обоснований, понятие уникальности художественных стилей, воспринимаемых непосред-

ственной эстетической интуицией, является широко распространенным и общепризнанным. Нет ничего нового, поразительного или парадоксального в предположении, что каждая цивилизация создает свой индивидуальный художественный стиль. И при попытках определить границы какой-либо цивилизации в каком-либо из измерений — пространственном или временном — мы неизменно приходим к выводу, что эстетический критерий оказывается самым верным и тонким при установлении таких границ.

Если принять, что существуют качественные различия между художественными стилями различных цивилизаций, и принять также, что каждая цивилизация является неделимой целостностью, состоящей из взаимосвязанных и взаимозависимых частей, то, конечно, трудно оспорить логику Освальда Шпенглера контрсиллогизмами. Но эмпирик попытается подойти к проблеме с другой стороны. Он начнет с утверждения, что придание абсолютной и всеохватывающей качественной индивидуальности всем и каждому из обществ предполагает, что цивилизация — это нечто качественно неизменное и потому статическое; а это в умозрительных терминах Шпенглера означает, что цивилизации принадлежат к области *ставшего*, а не к области *становящегося* — следствие, вступающее в противоречие с доктриной Шпенглера и собственными наблюдениями самого эмпирика.

Эмпирик пойдет дальше и скажет, что цивилизация, как это видно из «реальной жизни», не является чем-то статичным, но есть динамический процесс, движение или порыв — стремление создать нечто сверхчеловеческое из обычной человеческой природы. Он может размышлять о различиях особого характера между сырым материалом и окончательным творением демиурга, ибо через опыт выявляются различия между примитивной или обычной человеческой природой и природой Святых, являющихся провозвестниками Сверхчеловека. Из опыта можно вывести, что «первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий», «первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (I Кор. 15, 45 и 47). Но как можно принять заключения логики, когда она приписывает эту особую индивидуальность, это абсолютное качественное отличие не святым или сверхлюдям, а цивилизациям, если мы рассматриваем цивилизации как альтернативные, параллельные и философски современные усилия на пути от *ставшего* — от совершенного акта человеческой природы — к другой природе, сверхчеловеческой или божественной, которая и есть цель человеческих устремлений, цель, по которой «вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8, 22)? Ежели цивилизация — это движение от одного вида бытия к другому, а не вещь-в-себе, то она никак не может быть абсолютно постоянной и непротиворечивой; и если она — представитель вида, то она не может

быть абсолютно уникальной. По логике или вне ее мы можем согласиться со Шпенглером только до этого пункта.

С другой стороны, мы обнаруживаем интересную линию исследования, причем на более основательной почве, в его попытках истолковать многогранность социального стиля не как восхождение из различных сущностей, а как различие средств выражения.

«Мы говорим о «хабитусе» (*habitus*) растения, подразумевая специфическое внешнее проявление его, характер и стиль его выражения в царстве статического окружения и пространственной протяженности, благодаря чему каждое растение отличимо от другого. Это понятие, — утверждает Шпенглер, — настолько существенно для физиогномического исследования, что я предлагаю применить его к великим организмам истории и говорить о «хабитусе» индской, египетской и эллинской цивилизаций, истории и ментальности[26]. Смутное ощущение правильности такого подхода обнаруживается в основе понятия «стиль». И мы лишь проясняем и углубляем это понятие, когда говорим о религиозном, ментальном, политическом, социальном и экономическом стиле цивилизации или — в более общих терминах — о стиле души. «Хабитус» сознательного существа включает в себя чувства, мысли, образ и поведение человека, «хабитус» в жизни целых цивилизаций имеет более широкую сферу. В этой сфере он обнимает все проявления жизни вплоть до самых высших. Стиль цивилизации развивается как в направлении эзотеризма (у древних индусов), так и в направлении экзотеризма (у эллинов)»*.

Истолкование многосторонности социального стиля как различия в оттенках, течениях, направлениях — иными словами, как разнообразия средств выражения — вполне может удовлетворить эмпирика-исследователя, потому что он легко может обнаружить все это в «реальной жизни».

Эллинская цивилизация, например, демонстрирует явную тенденцию к оформлению эстетического «хабитуса» (по терминологии Шпенглера). Эллинский взгляд на жизнь во всей ее целостности, выраженный в отчетливых эстетических понятиях, хорошо иллюстрируется тем, что древнегреческое прилагательное «калос», что буквально означает «эстетически прекрасное», применяется также и для обозначения нравственно приемлемого.

Индская цивилизация, как и родственная ей индуистская, формирует «хабитус», имеющий ярко выраженный религиозный характер.

«С самого начала напрашивается одно общее наблюдение в отношении Индии. Здесь в большей мере, чем в какой-либо другой стране, национальное сознание наиболее полно реализует себя в религии. Это свойство в большей мере географическое, чем расовое, ибо оно в равной мере

* *Spengler O.* Op. cit. P. 322.

присуще и дравидам, и ариям; каждый — от раджи до крестьянина — интересуется теологией, и часто этот интерес принимает форму страсти. Не многие произведения искусства или литературы являются полностью секулярными. Интеллектуальные и эстетические устремления Индии, яркие, продолжительные и непрерывные, представляют собой устойчивое выражение определенной фазы религиозного развития»*.

В западной цивилизации нетрудно заметить характерную для нее тенденцию. Это, разумеется, будет тенденция к машинному производству, иными словами, нацеленность интересов и способностей в сторону эффективного использования открытий естествознания, конструирование материальных и социальных систем (это и инженерные изобретения, такие, как паровая машина, автомобиль, ткацкий станок, часы, огнестрельное оружие; и изобретения социальные, такие, как парламентские институты, регулярная армия). Мы теперь не только смутно ощущаем, но вполне ясно осознаем, что это и есть главная линия нашего западного общества. Возможно, мы не вполне точно определяем продолжительность времени, в течение которого энергия Запада действует в этом направлении. Иногда нам кажется, будто наш машинный век открыла западная промышленная революция, начавшаяся немногим более полутора столетий назад.

Описание Анной Комнин арбалета — «варварского оружия, которое совсем неизвестно эллинам», — перекликается с описанием современного западного ружья, принадлежащим перу конфуцианского ученого XIX в. Византийская писательница восхищается гениальностью, простотой и дальнобойностью этого смертоносного западного оружия и, подводя итог, заключает, что это «действительно дьявольское изобретение». Есть много и других примеров, указывающих на то, как рано эта нацеленность на техническое оснащение проявилась в западной истории. Например, часы были изобретены на Западе в том же веке, что и арбалет[27]. А Роджер Бэкон[28], родившийся в XIII в. в самом центре западного мира, стал выдающимся предшественником *Homo Occidentalis Mechanicus*, как и чужестранец Петр Алексеевич, который жил четыре столетия спустя.

Может быть, первые импульсы западной активности в этой области возникли значительно раньше, когда отеческое эллинское общество было еще живо, а сыновнее ему западное находилось во внутриутробном состоянии. Как бы то ни было, в эллинских анналах записан один любопытный факт, свидетельствующий, что в Галлии, на дальней окраине, присоединенной к эллинистическому миру в период его заката, в сельском хозяйстве используется механическое устройство, проще говоря, жатка. Галлия всегда, во все времена западного христианства, была

---

* *Eliot Ch.* Op. cit. Vol. I. P. XII–XIV.

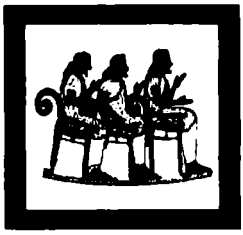
сердцем западного мира. Это галльское приспособление впервые было зафиксировано в I в. н.э., а потом упоминается еще раз в IV в. Современный западный ученый Хейтланд, исследующий первоначальные проявления западного механического гения в сравнении с современными западными технологическими стандартами, называет этот первый механизм примитивным и неуклюжим*. Однако если представить себе тогдашнее эллинистическое окружение и применить к галльскому изобретению эллинистические технологические стандарты, то придется признать, что оно для Римской империи было столь же мощным, как гений Петра Алексеевича для Святой Руси. Разве не правомочно считать эту неуклюжую галльскую жатку ранним провозвестником западной склонности к механике?

Однако сколь бы глубоко мы ни заглянули в историческое прошлое, пытаясь проследить корни западной склонности к технике, нет сомнения, что увлечение механикой — это характерная черта западной цивилизации, тогда как увлечение эстетикой — характерная черта эллинистической, а религией — индской и индуистской цивилизаций. Можно с полной уверенностью утверждать, что определенная склонность или характерная черта данной цивилизации играет существенную роль для исторического развития этой цивилизации.

Возможно, это в какой-то мере проясняет наше понимание дифференциации в ходе роста цивилизации. Мы провели достаточно полное исследование, прежде чем установили, что дифференциация действительно имеет место. Итак, мы возвратились в конце концов к тому, с чего начали. В первых главах нашего исследования мы обращались к тому факту, что в любую эпоху любого общества вся социальная деятельность, включая познание самой истории, управляется доминирующими тенденциями времени и места. Однако если бы мы продолжали муссировать эту тему, читатель мог бы уловить в наших словах фальшивую нотку, ибо, как мы убедились, анализируя понятие расы, многообразие, представленное в человеческой природе, человеческой жизни и социальных институтах, — это искусственный феномен, и он лишь маскирует внутреннее единство.

---

* См.: *Heitland W.E.* Agricola. Cambridge, 1921. P. 308.



ТОМ ЧЕТВЕРТЫЙ
НАДЛОМЫ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

УБЕДИТЕЛЕН ЛИ ДЕТЕРМИНИЗМ?

Одной из вечных слабостей человеческого разума является склонность искать причину собственных неудач вне себя, приписывая их силам, находящимся за пределами контроля и являющимся феноменами, не подвластными человеку. Это ментальный маневр, с помощью которого человек избавляется от чувства собственной неполноценности и униженности, прибегая к непостижимости Вселенной во всей ее необъятной потенции для объяснения несчастий и невзгод человеческой судьбы. Этот прием является одним из наиболее распространенных «утешений философией»[1]. Он наиболее привлекателен для душ чувствительных, особенно в периоды падений и неудач. Так, в период упадка эллинистической цивилизации подобные настроения были распространены среди самых широких кругов. Философы разных направлений объясняли таким образом причины социального распада, явления вполне ощутимого, но не подвластного воле человека. Упадок объяснялся как случайное или неизбежное следствие «космического старения». Такова была философия эпикурейца Лукреция[2], представителя последнего поколения эллинистического смутного времени.

Да, сокрушился наш век, и земля до того истощилась,
Что производит едва лишь мелких животных...
Да и хлебов наливных, виноградников тучных она же
Много сама по себе сотворила вначале для смертных,
Сладкие также плоды им давая и тучные пастьбы, —
Все, что теперь лишь едва вырастает при нашей работе:
Мы изнуряем волов, надрываем и пахарей силы,
Тупим железо, и все ж не дает урожая нам поле, —
Так оно скупо плоды производит и множит работу.

И уже пахарь-старик, головою качая, со вздохом
Чаще и чаще глядит на бесплодность тяжелой работы,
Если же с прошлым начнет настоящее сравнивать время,
То постоянно тогда восхваляет родителей долю.
И виноградарь, смотря на тщедушные, чахлые лозы,
Век злополучный клянет, и на время он сетует горько
И беспрестанно ворчит, что народ, благочестия полный,
В древности жизнь проводил беззаботно, довольствуясь малым,
Хоть и земельный надел был в то время значительно меньшим,
Не понимая, что все дряхлеет и мало-помалу,
Жизни далеким путем истомленное, сходит в могилу.

(*Лукреций.* О природе вещей.)

Эта тема через какие-нибудь триста лет вновь возрождается в полемическом труде Киприана, одного из отцов западной христианской церкви.

«Следовало бы вам сознавать, что общество теперь дряхлое. У него нет жизненной силы, чтобы выстоять, и нет страсти и здоровья, чтобы быть сильным. Эта истина самоочевидна... даже если мы промолчим, но все, что окружает нас, свидетельствует об одном — о распаде. Уменьшаются зимние дожди, необходимые для вызревания зерна в почве, и летнего тепла недостает для созревания урожаев. Весною стало меньше свежести, а осенью — плодов. Горы лысеют и истощаются, исчерпаны рудники, вены вскрыты и кровоточат. Меньше стало крестьян на полях, мореходов в море, солдат в гарнизонах, честности на рынке, справедливости в суде, согласия в дружбе, умения в мастерстве, строгости в нравах. Когда что-то стареет, разве есть надежда, что оно постоит за себя, полное свежести и юношеской страсти? Все, что приближается к концу, ослабевает. Солнце, например, на закате посылает менее теплые и не столь прекрасные лучи. Луна становится тонкой, когда она убывает. Дерево, некогда зеленое и плодоносное, становится голым, с усохшими ветками. Старость останавливает течение весны, и ее щедрые потоки превращаются в слабые ручейки. Это приговор, вынесенный миру; это закон Бога: все, что родилось, должно умереть, то, что выросло, должно состариться, то, что было сильным, должно стать слабым, то, что было великим, должно стать ничтожным; и эта утрата силы и величия ведет к исчезновению» (*Cyprianus.* Ad Demetrianum. 3).

Возможно, некоторый отголосок Киприанова пессимизма есть и в озабоченных голосах нашего поколения, осознавшего угрозу истощения естественных ресурсов Земли. Знакомы мы и с идеей космической смерти, поскольку западные физики в свое время предсказали распад всей материи, так называемую тепловую смерть Вселенной, в соответствии со вторым началом термодинамики. Впрочем, идея эта нынче оспаривается[3].

«Человечество молодо... Наша цивилизация находится все еще в своем раннем детстве, а Земля не прошла и половины своей истории; ей

сейчас более четырех миллиардов лет, но через четыре миллиарда лет она, видимо, все еще будет существовать»*.

Западные защитники предопределения или детерминизма в судьбах цивилизаций обращаются к закону старения и смерти, который, как они полагают, распространяется на всю сферу планетарной жизни. Один из наиболее известных представителей этой школы, Освальд Шпенглер, утверждает, что цивилизацию можно сравнить с организмом, а значит, она проходит периоды детства, юности, зрелости и старости. Но мы уже показали выше, что общества не являются организмами, с какой бы стороны их ни рассматривали. В субъективных понятиях это умопостигаемые поля исследования; а в объективных понятиях они представляют собой основу пересечения полей активности отдельных индивидуумов, энергия которых и есть та жизненная сила, что творит историю общества.

Кто может утверждать или предсказать, каковы будут характеры и типы взаимодействий между всеми этими действующими лицами и сколько появится их на сцене истории? Догматически твердить вслед за Шпенглером, что каждому обществу предопределен срок существования, столь же глупо, как и требовать, чтобы каждая пьеса состояла из одинакового числа актов.

Шпенглер не усиливает детерминистский взгляд, когда он отказывается продолжить аналогию организма с видом или родом. «Жизнь любой группы организмов включает среди прочего определенное время существования и определенный темп развития; и никакая морфология истории не может освободиться от этих понятий... Время жизни поколения — для какого бы существа оно ни рассматривалось — является числовым значением почти мистического свойства. И эти соотношения также действительны для цивилизаций — в некотором смысле об этом раньше никогда не думали. Каждая цивилизация, каждый период архаики, каждый взлет, каждое падение и каждая непостижимая фаза каждого из этих движений обладают определенным временным периодом, который всегда один и тот же и который всегда имеет свое символическое обозначение. Каков смысл пятидесятилетнего периода в ритме политической, интеллектуальной и художественной жизни, который превалирует во всех цивилизациях?.. Каково значение тысячелетия, которое есть идеальный временной период всех цивилизаций, сравнимый в пропорции с индивидуальным жизненным сроком человека, — семьдесят лет?»**

Правильный, на наш взгляд, ответ состоит в том, что общество не является видом или родом. Более того, оно не является организмом. Каждое общество — это представитель некоторого вида из рода *обществ*. Но род, к которому принадлежат люди, не является ни западным обществом,

* *Moore P.* Suns, Myths and Men. Revised ed. London: Müller, 1968. P. 224.

** *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. М., 1923. С. 121—122.

ни эллинским, ни каким-либо еще. Это род *Homo*. Столь простая истина снимает с нас обязанность исследовать шпенглеровскую догму о том, что роды и виды обществ обладают предопределенными жизненными сроками по аналогии с индивидуальными организмами, являющимися представителями своих биологических родов и видов. Даже если мы на некоторое время предположим, что срок жизни рода *Homo* заведомо ограничен, достаточно беглого взгляда на реальную историческую длительность биологических родов и видов, чтобы понять ошибочность концепции, связывающей надломы цивилизаций с этим гипотетическим концом жизни рода *Homo*. Как, впрочем, нельзя их связывать и с исчезновением материальной Вселенной через распад ее вещества.

Касаясь проблемы надломов цивилизаций, резонно задаться вопросом, а есть ли основания предполагать, что надломы сопровождаются какими-либо симптомами физической или психической дегенерации. Были ли афиняне поколения Сократа, Еврипида, Фукидида, Фидия и Перикла, пережившие катастрофу 431 г. до н.э., внутренне более ущербными, чем поколение Марафона, заставшее расцвет и славу общества, к которому они принадлежали?

Объяснение надломов цивилизаций с точки зрения евгеники, как представляется, можно найти у Платона в «Государстве», где он говорит, что общество с идеальным устройством нелегко вывести из равновесия, но в конце концов все, что рождается, обречено на распад; даже идеальное устройство не может существовать вечно и в конце концов надломится. Надлом этот связан с периодическим ритмом (с кратким периодом для краткоживущих существ и длительным периодом для тех, кто на другом конце шкалы), который является ритмом жизни как в животном, так и в растительном царстве и который зависит от физической и психической плодовитости. Особые законы человеческой евгеники расстроят разум и интуицию нашего обученного правящего меньшинства, несмотря на всю их интеллектуальную силу; эти законы ускользнут от их взора, и однажды они произведут детей несвоевременно.

Платон выработал поразительные числовые формулы для выражения продолжительности человеческой жизни и утверждал, что социальное разложение наступает в результате игнорирования этого математического закона евгеники вождями общества[4]. Но даже из этого ясно, что Платон не считает расовую дегенерацию, связываемую им с социальным надломом, автоматическим или предопределенным явлением. Скорее, он видит здесь интеллектуальную ошибку, техническую неудачу, ошибочный шаг.

В любом случае нет оснований следовать Платону, признавая расовую дегенерацию хотя бы как вторичное звено в причинной связи явлений, ведущих общество к надлому и упадку. Безусловно, во времена социального упадка члены распадающегося общества могут казаться

пигмеями или уродами, особенно в сравнении с царским величием их предшественников, живших в эпоху социального роста. Однако назвать эту болезнь дегенерацией — значит поставить неверный диагноз. Болезнь, овладевающая детьми декаданса, крепко оковывая их «скорбию и железом» (Пс. 106, 10), не есть результат распада естественных свойств человека; она представляет собой распад их социального наследия, лишая их возможности приложения своих сил в творческом социальном действии. Понижение уровня является следствием социального надлома, но не его причиной.

А теперь обратимся к еще одной гипотезе предопределения, согласно которой цивилизации следуют одна за другой по закону их природы, заданному космосом в бесконечно повторяющемся цикле чередований рождения и смерти.

Применение теории циклов к истории человечества было естественным следствием сенсационного астрономического открытия, сделанного в вавилонском мире в конце III тыс. до н.э. Открытие это сводилось к тому, что три астрономических цикла, давно подмеченных людьми, — смена дня и ночи, лунный месячный цикл и солнечный годовой — есть проявление космической взаимосвязи, значительно более широкой, чем солнечная система. Из этого проистекало, что вегетационный цикл, полностью определяемый Солнцем, имеет свой аналог в космическом чередовании рождения и смерти. Умы, подпавшие под влияние этой идеи, готовы были проецировать схему периодичности на любой объект изучения*.

Эллинская и эллинистическая литературы пропитаны мыслями этой философии циклов. Платон, очевидно, был очарован ею, поскольку эта тема проходит через все его сочинения.

Развивая гипотезу циклов, Платон применяет ее и к истории эллинов, и к описанию космоса как целого. Космос он представляет в виде вечного чередования катастроф и возрождений. То же учение вновь появляется в поэзии Вергилия. Позже к нему обращается Марк Аврелий. Но там, где Вергилий видит триумфальное возрождение героического века[5], Марк Аврелий, писавший спустя какие-нибудь двести лет, чувствует только опустошение.

> Таков мировой обиход — вверх — вниз, из века в век...
> Вот покроет нас всех земля, а там уж ее превращение,
> Затем опять беспредельно будет превращаться,
> А потом снова беспредельно**.

Эта философия вечных повторений, которая поразила, правда не захватив полностью, эллинский гений, стала доминировать и в индских умах. Индуистские мыслители развили циклическую теорию времени.

---

* См.: *Eliade M.* La Mythe de l'Eternel Retour. Paris: Gallimard, 1949. P. 131—132.

** *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. IX. 28. Л., 1985. С. 53.

Цикл стал называться «Кальпа» и был равен 4320 млн. земных лет. Кальпа разделена на 14 периодов, по истечении каждого из которых Вселенная возрождается, и снова Ману[6] дает начало человеческому роду. По этой теории мы находимся в седьмом из 14 периодов нынешней Кальпы. Каждый период подразделяется на 71 Большой промежуток, а каждая из этих частей в свою очередь разделена на 4 «Юги», или периода времени. Юги содержат соответственно 4800, 3600, 2400, 1200 божественных лет (один божественный год равен 360 земным годам). Мы в настоящее время находимся в четвертой из Юг, когда мир полон зла и несправедливости, и, таким образом, конец мира сравнительно недалек, хотя до конца еще несколько тысячелетий.

Являются ли эти «тщетные повторения»[7] народов действительно законом Вселенной, а значит, и законом истории цивилизаций? Если ответ положителен, то нам придется признать себя вечными жертвами бесконечной космической шутки, обрекающей нас при этом на страдания, борьбу с постоянными трудностями и стремление к очищению от грехов, лишая нас всякой власти над собой.

Этот печальный вывод был принят на удивление спокойно и трезво, если не сказать оптимистически. Один современный западный философ даже нашел в «законе о вечном возвращении» повод для радости. «Пой и радуйся, о Заратустра, грей свою душу новыми песнями, ибо ты переживешь свою великую судьбу, — судьбу, которая не постигла пока ни одного человека! Ибо твои звери хорошо знают, о Заратустра, кто ты и кем должен стать: смотри, ты, *учитель вечного возвращения,* и это теперь *твоя* судьба!.. Смотри, мы знаем, чему ты учишь: все вечно возвращается, и мы со всем, и мы уже были в бесконечном числе времен, и все было с нами...»*

Аристотель также не выражает никаких признаков неудовольствия, когда, наблюдая проявления казуальности, он пишет в своем трактате по метеорологии: «Не единожды, не дважды и не несколько, но бесчисленное множество раз одни и те же мнения проявляются и вновь обращаются среди людей» (*Аристотель.* Метеорология. I. 3).

В другом месте Аристотель рассматривает проблему периодичности в человеческих отношениях на конкретном примере Троянской войны, предрекая неизбежность повторения ее, словно подобные предположения нечто большее, чем плод умозрительных рассуждений.

С бесстрастным спокойствием он заявляет, что «человеческая жизнь — порочный круг» повторяющихся рождений и распадов, и в словах его не чувствуется боли.

Разве разум не заставляет нас верить, что циклическое движение звезд проявляется и в движении человеческой истории? Что в конце

---

* *Ницше Ф.* Собр. соч. Т. 1. М., С. 243—244.

концов означают движения Инь-и-Ян, Вызов-и-Ответ? Разумеется, в движении человеческой истории легко обнаружить элемент повтора; он бросается в глаза. Однако челнок, снующий вперед и назад по основе времени, создает ткань, сквозь которую просматривается движение к концу, а не бесконечные уходы и возвраты. Переход от Инь к Ян в любом данном случае, вне сомнения, является возобновлением повторяющегося действия, однако это повторение не напрасно, не бессмысленно, поскольку оно есть необходимое условие акта творения, нового, спонтанного и уникального. Аналогичным образом ответ на вызов, за которым следует другой вызов, требующий нового ответа, несомненно, порождает циклическое движение. Но мы видели, что это тот тип ответа, который высвобождает Прометеев порыв социального роста.

Анализируя ритм, следует помнить, что мы должны различать движение части и целого, а также различать средство и цель. Средство далеко не всегда соответствует цели, как и движение части предмета не всегда совпадает с движением самого предмета. Это особенно наглядно проступает на примере колеса, которое можно считать безупречной аналогией и постоянным символом всей циклической философии. Движение колеса относительно оси, безусловно, движение повторяющееся. Но колесо и ось — это части одного устройства, и тот факт, что все устройство может двигаться только благодаря круговому вращению колеса вокруг своей оси, не означает, что ось повторяет ритм вращения колеса.

Гармония двух движений — большого необратимого движения, которое рождается через малое повторяющееся движение, — возможно, есть сущность того, что мы понимаем под ритмом; и это не только игра сил в механическом ритме искусственной машины, но и органический ритм жизни. Смена времен года, от которой зависит вегетационный цикл, — основа жизни в растительном царстве. Мрачный цикл рождения, воспроизводства и смерти сделал возможным развитие высших животных вплоть до человека. Ритмические движения легких и сердца дают возможность человеку жить; музыкальные такты, стопы, строки, строфы — это выразительные средства, через которые композитор и поэт доносят до нас свою мысль; вращение молитвенного колеса приближает буддиста к его конечной цели — нирване[8].

Таким образом, наличие периодически повторяющихся движений в процессе роста цивилизаций ни в коей мере не предполагает, что сам процесс, включающий в себя эти движения, принадлежит тому же циклическому порядку, что и сами эти движения. Напротив, если из периодичности этих малых движений и напрашивается какой-либо вывод, то он, скорее, сводится к тому, что большое движение, порождаемое монотонно поднимающимися и опускающимися крыльями, есть движение совершенно другого порядка, или, иными словами, это движение не повторяющееся, а прогрессирующее. Подобное истолкование

движения жизни обнаруживается в философиях африканских цивилизаций, и, возможно, в наиболее утонченной форме оно представлено в космогонии народа догонов в Западном Судане[9].

«Их представление о Вселенной основано, с одной стороны, на принципе вибрации материи, а с другой — на восприятии движения как универсального закона единой Вселенной. Первоначальная завязь жизни символизируется мельчайшим посевным зерном... Это семя с помощью внутренней вибрации прорывает внешнюю оболочку и принимает громадные размеры Вселенной. Одновременно освободившееся вещество начинает двигаться по спирали, образуя улитку... Здесь выражено, таким образом, два фундаментальных понятия. С одной стороны, вечное движение по спирали означает консервацию материи. Однако движение... постоянно стимулируется чередованием противоположностей — правое и левое, верх и низ, четное и нечетное, мужское и женское, — в чем проявляется принцип парности, побуждающий к размножению жизни. Пары противоположностей пребывают в равновесии, которое свойственно и индивидуальному существу, поддерживаясь изнутри. С другой стороны, бесконечная протяженность Вселенной выражена непрерывным поступательным движением материи по спирали»*.

Этого заключения, сделанного в результате наблюдений, пока для нас достаточно. Мы не можем принять циклическую версию предопределения как высший закон человеческой истории; а она является последней формой доктрины необходимости, оспариваемой нами. Цивилизации, которых уже нет, не являются «жертвами судьбы», и посему живая цивилизация, как, например, западная, не может быть априори приговоренной к повторению пути цивилизаций, уже потерпевших крушение. Божественная искра творческой силы заложена внутри нас, и если ниспослана нам благодать возжечь из нее пламя, то «звезды с путей своих» (Суд. 5, 20) не могут повлиять на стремление человека к своей цели.

НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Механичность мимесиса. Показав, что надломы цивилизаций не могут быть результатом повторяющихся или поступательных действий сил, находящихся вне человеческого контроля, попытаемся теперь обнаружить истинные причины этих катастроф. А выводы, что получены нами при анализе природы роста, будут верным указателем в этом

* *Griaule M., Dieterlen G.* The Dogon. In: *Daryll Forde C.* (ed.) African Worlds. London, Oxford, 1954. P. 84.

поиске. Итак, мы обнаружили, что рост сопутствует самодетерминации. Можем ли мы, исходя из этого, утверждать, что надломы являются результатом утраты силы самодетерминации? Другими словами, можем ли мы сказать, что цивилизации приняли смерть не от внешних неконтролируемых сил, а от собственных рук?

Поэту интуиция подсказывает именно такое решение.

> В трагедии жизни, то ведает Бог,
> Лишь страсти готовят ее эпилог;
> Напрасно злодеев вокруг не смотри.
> Мы преданы ложью, живущей внутри.
>
> (*Мередит.* Современная любовь.)

Искра прозрения Мередита не дает повода западной мудрости гордиться новым открытием. Столетием раньше гений Вольнея разрушил доктрину XVIII в. о естественной доброте и самопроизвольном усовершенствовании человеческой природы, показав, что «источник всех несчастий... находится внутри самого человека; он носит его в своем сердце»*. Амвросий Медиоланский пришел к аналогичному заключению в IV в. н.э. Он говорил: «Враг находится внутри вас, причина ваших ошибок там, внутри; я говорю: замкнитесь в себе»**. Понятие самодетерминации как религиозный вывод можно также обнаружить и в философских исканиях африканских цивилизаций, где неудачи человека или его общины рассматриваются не как следствие судьбы, но как плоды греха, иными словами, как результат безответственного поведения. «*Omina ne asem*», — говорят аканы, и это означает, что «каждый человек всегда ответствен за себя»***.

Что истинно в жизни людей, то истинно и в жизни обществ. Вольней, утверждая, что источник всех несчастий внутри самого человека, пытался этим объяснить крах политических систем. Он предполагал, что общины, подобно людям, обладают ограниченным сроком и четкой линией жизни. Прозрение Вольнея легло в основу западной философии XVIII в.

Св. Киприан в своем послании Деметрию защищает точку зрения, согласно которой эллинистическое общество переживало в тот период необратимый процесс старческого распада. Здесь св. Киприан всего лишь повторяет известную мысль эллинистической философии, однако далее он развертывает доказательство на базе христианского учения. «Вы жалуетесь на агрессию сторонних врагов; но если враг перестанет беспокоить, воцарится ли мир между римлянами? Если бы отпала внешняя опасность нападения со стороны вооруженных варваров, не встали ли

---

* *Volney C.* Les Ruines-Oeuvres Complètes. Paris: Dido, 1860. P. 12—13.

** Цит. по: *Brown P.* Augustine of Hippo. London: Faber and Faber, 1967. P. 85.

*** *Davidson B.* The Africans. London: Longmans, 1969. P. 147.

бы перед нами тогда во весь рост жестокие раздоры, клевета и распри между власть предержащими и подданными их? Вы жалуетесь на неурожаи и голод, но самый большой голод порождает не засуха, а жадность, и самые большие несчастия проистекают из алчности, а та вздувает цены на рынке. Вы жалуетесь, что облака уносят дожди, но не хотите замечать, что амбары скрывают зерно. Вы жалуетесь на упадок производства и не хотите знать, что производители фактически не получают того, что произвели. Вы жалуетесь на чуму и мор, а ведь, в сущности, эти бедствия поддерживаются преступлениями людей: бессердечной грубостью и безжалостностью к больным, алчностью и грабежами».

Проницательный взгляд и глубокое чувство Киприана открывают ему истинное объяснение надлома, подкосившего рост эллинистической цивилизации еще за 600—700 лет до его времени. Эллинская цивилизация надломилась, когда в процессе роста в какой-то момент что-то нарушилось во взаимодействии индивидуумов, обеспечивающих рост цивилизации.

В чем же слабость растущей цивилизации, таящая риск остановки и падения на полпути, в чем же корень утраты Прометеева порыва? Как мы установили ранее, в главах, посвященных анализу роста, угроза такого падения — фактор мощный и постоянно действующий, ибо исходит он из самой сути курса, которым идет растущая цивилизация.

Цивилизацию ждет многотрудный путь, «ведущий в жизнь, и немногие находят его» (Матф. 7, 14). Но и те немногие, что находят этот путь, те творческие личности, что дают цивилизациям движение и направляют его, не могут устремиться вперед без оглядки, даже уверенные в правильности пути. Будучи «социальными животными», они не могут бросить собратьев своих и направляют все свои усилия на то, чтобы мобилизовать остальных членов общества на совместное движение. Однако нетворческая часть общества всегда и везде численно превосходит творческое меньшинство и в косной массе своей является тормозом, ибо не в состоянии преобразиться полностью и одновременно.

«Совершенство... невозможно, пока человек одинок. Он обязан, даже ценой личных утрат и задержки в собственном развитии, упорно превозмогая все, вести других за собой по пути совершенства. Человек обязан мобилизовать все свои силы во имя продвижения человечества к совершенству»*.

Сама природа социальной жизни ставит творческие личности перед выбором совершить рывок. Этот рывок возможен, по определению Платона, через «напряженный интеллектуальный союз и интимное личное общение», способные перенести божественный огонь из одной души в другую, подобно «свету, засиявшему от искры огня» (*Платон.* Письма.

* *Arnold M.* Culture and Anarchy. London: Murray, 1869. P. 13—14.

№ 7, 34 I Д). Однако этот путь к совершенству непрактичен, так как исключает участие других. Кроме того, внутренняя духовная благодать, обретенная посредством общения со святым, — явление столь же редкое и чудесное, как и само появление святого в мире. Мир, где творческая личность живет и трудится, — это общество обычных, простых людей. Задача творческой личности в том и заключается, чтобы эту массу заурядных людей превратить в своих последователей, активизировать человечество, направить его к цели, находящейся вне его самого, а сделать это можно только при помощи мимесиса, или подражания. Мимесис представляет собой разновидность социальной тренировки. «Как один человек получает волевой импульс от другого? Существуют два пути. Один путь заключается в тренировке... другой — в мимесисе... Первый метод предполагает распространение нравственности через традицию; второй предполагает имитацию другой личности и даже духовный союз, более или менее полную идентификацию с ней»*. Второй метод подразумевает ситуацию, когда, по словам Платона, глухие уши, не способные услышать неземную музыку кифары Орфея, легко улавливают приказ командира. Нетворческое большинство может слепо следовать за своим вождем, даже если этот путь ведет его к гибели.

Кроме того, в реальном использовании мимесиса есть трудности и иного порядка. Если мимесис — это вид тренировки, значит, он в некоторой степени механизирует человека. Когда мы говорим «тонкий механизм», или «техническое творчество», или «искусная механика», эти слова ассоциируются с идеей общего триумфа жизни над материей, и особенно с триумфом человеческой воли и мысли над природой. Механические изобретения в значительной мере расширили власть человека над окружающей средой. И таким образом, неодушевленные объекты начинают помогать человеку в достижении его целей. Но и сержант, отдавая команды, вырабатывает у взвода механические навыки, а значит, добивается механизации людей.

Сама природа дала человеку изобретательность, как бы готовя его к использованию механических средств. Она дала ему естественный механизм, шедевр ее творчества — человеческое тело. Она создала две саморегулируемые машины — сердце и легкие, — машины столь совершенные, что они выполняют свою работу автоматически. Природа направила запасы мускульной и психической энергии на выполнение творческой, неповторимой работы движения, ощущения и мышления. Путем эволюции органической жизни она создавала все более и более тонкие организмы. На всех стадиях этого продвижения вперед она действовала подобно Орфею, оставляющему рутинное дело вояке. Природа включала максимум тренировочных повторений, иными словами, она

* *Bergson H.* Op. cit. P. 251.

добивалась автоматизма. Фактически естественный организм, как и человеческое общество, содержит в себе творческое меньшинство и нетворческое большинство. В растущем организме, как и в растущем обществе, большинство дрессируется руководящим меньшинством и подражает ему.

Восхитившись этим триумфом Природы и Человека, задумаемся над смыслом таких словосочетаний, как «машинное производство», «механическое движение», «механическое поведение», «партийная машина». Здесь явно просматривается не идея триумфа жизни над материей, но, напротив, идея господства материи над жизнью. Нас охватывает уже не восторг и гордость, а скорее унижение и недоверие, когда мы сознаем, что продукт творческого ума, обещающий безграничную власть над материальной Вселенной, фактически оборачивается своей противоположностью, становясь инструментом нашего собственного порабощения.

Поначалу это воспринимается нами как предательство, но, вдумавшись, мы понимаем, что двойственность свойственна природе любого явления. Механику обвинять свою машину в том, что она его поработила, было бы столь же иррационально, как если бы, проиграв в соревновании по перетягиванию каната, мы стали обвинять в этом канат. Потерпевшей поражение команде ничего не остается, как признать, что состязание проиграно, а сам канат здесь ни при чем. Это всего лишь спортивный снаряд для состязания в силе. И в космическом перетягивании каната между жизнью и материей нейтральную функцию посредника выполняет все, что можно назвать механизмом. *Homo Faber* обучился опасному ремеслу; и каждый, кто начинает действовать по принципу «не рискуя, не выиграешь», открыто подвергает себя опасности утрат, неизбежных в борьбе за корону победителя.

Таким образом, риск катастрофы внутренне присущ мимесису как средству и источнику механизации человеческой природы. Очевидно, этот постоянный риск возрастает, когда общество находится в процессе динамического роста, и понижается, когда общество в стабильном состоянии. Недостаток мимесиса в том, что он предлагает механический ответ, заимствованный из чужого общества, то есть действие, выработанное посредством мимесиса, не предполагает собственной внутренней инициативы. Таким образом, действие, рожденное мимесисом, ненадежно, ибо оно не самоопределено. Лучшая практическая защита против опасности надлома — это закрепление свойств, усвоенных через подражание в форме привычки или обычая. Но когда разрушается обычай, движение, начинающееся от пассивного состояния Инь к динамическому Ян, вновь обнажает мимесис. Необходимость использования средств мимесиса без защитного пояса обычая - необходимость, которая является ценой роста, — ведет растущую цивилизацию к опас-

ной черте. Опасность надвигается неотвратимо, поскольку условие, требуемое для удержания порыва роста, — это наличие неустойчивого равновесия, а новые обычаи могут прийти только на смену старым. В хаотическом движении к цели человечеству не дано гарантии от опасностей мимесиса. Полное и радикальное решение проблемы видится через изъятие мимесиса из общества, ставшего союзом святых. Подобное решение было бы прямым движением к цели, но оно, увы, не встречалось ни разу в известной нам истории человечества.

Неопределенность — постоянная спутница людей, вышедших на широкую дорогу цивилизации. Путь полон неожиданностей, например кораблекрушений и пожаров, и все это сопровождается как удивительной деморализацией, так и редкостным героизмом. Глубина этой неопределенности особенно велика, когда на общество обрушивается не природная стихия, а социальная болезнь вроде войны или революции. В истории движения обществ к цивилизации не зафиксировано ни одного случая, чтобы во времена революции или войны не совершалось злодеяний. Ограничив себя примерами из истории нашего общества, такими, как поведение нацистов во второй мировой войне, западных войск в Корее в 1950—1951 гг., американцев во Вьетнаме в 60-х годах, французских поселенцев и армии в Алжире в 1954—1962 гг., французской полиции в Париже в 1968 г., можно утверждать, что при определенной степени напряженности отклонения от нормы и злодеяния совершаются даже в самых цивилизованных обществах современности. Во времена бедствий маска цивилизации срывается с примитивной физиономии человеческого большинства, тем не менее моральная ответственность за надломы цивилизаций лежит на совести их лидеров.

Творческие личности в авангарде цивилизации, влияющие на нетворческое большинство через механизм мимесиса, могут потерпеть неудачу по двум причинам. Одну из них можно назвать «отрицательной», а другую — «положительной».

Возможная отрицательная неудача состоит в том, что лидеры неожиданно для себя подпадают под гипноз, которым они воздействовали на своих последователей. Это приводит к катастрофической потере инициативы. «Если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Матф. 15, 14).

Задержанные общества, истории которых мы уже касались, столь удачно адаптировались в своем окружении, что утратили потребность преобразовывать его по своему подобию. Равновесие сил здесь столь точно выверено, что вся энергия общества уходит на поддержание ранее достигнутого положения. Для движения вперед нет ни стимула, ни необходимого энергетического запаса. Это типичная иллюстрация отрицательной неудачи, когда сами лидеры попали под воздействие гипноза, пытаясь обучить остальных. В этих условиях движение замирает на мертвой точке.

Однако отрицательная неудача редко означает конец истории. Отвергнув музыку Орфея ради окрика капрала, лидеры начинают играть на той же способности к подражанию для укрепления своей власти. Во взаимодействии между руководителями и руководимыми мимесис и власть являются коррелятами. Власть — это сила, а силу трудно удержать в определенных рамках. И когда эти рамки рухнули, управление перестает быть искусством. Остановка колонны на полпути к цели чревата рецидивами непослушания со стороны простого большинства и страхом командиров. А страх толкает командиров на применение грубой силы для поддержания собственного авторитета, поскольку доверия они уже лишены. В результате — ад кромешный. Четкое некогда формирование впадает в анархию. Это пример положительной неудачи, проистекающей из отказа от мимесиса. Иными словами, распад надломленной цивилизации начинается с отделения пролетариата от группы лидеров, выродившейся в правящее меньшинство. Утрата Прометеева порыва приводит к потере гармонии. В движении жизни перемена в любой части целого должна сопровождаться соответствующими сдвигами в других частях, если все идет хорошо. Однако когда жизнь механизируется, одна часть может измениться, не повлияв при этом на другие. В результате — утрата гармонии. В любом целом нарушение гармонии между составными частями оплачивается потерей самодетерминации целого. Судьба цивилизации, пребывающей в упадке, описывается пророчеством Иисуса Петру: «Когда ты был молод, то препоясывался сам и ходил куда хотел; но когда состаришься... то прострешь руки твои и другой препояшет тебя и поведет куда не хочешь» (Иоанн. 21, 18).

Смена ролей. Другой аспект утраты самодетерминации заключается в возмездии за творчество. Обычно одно и то же меньшинство или индивидуум не в состоянии дать творческие ответы на два или более последовательных вызова. Разумеется, это не правило, но тем не менее история часто свидетельствует, что группа, успешно ответившая на один вызов, уступает место другой для ответа на следующий вызов. Это ироническое, однако нормальное противоречие в человеческих судьбах является одним из доминирующих мотивов аттической драмы и обсуждается Аристотелем в его «Поэтике» под названием *περιπετεια*, или «смена ролей»[1]. Присутствует эта тема и в Новом завете.

В драме Нового завета Христос, появление которого на Земле в обличье Иисуса, по христианской вере, явилось истинным выполнением долгожданной надежды еврейства на Мессию, был тем не менее отвергнут книжниками и фарисеями, возглавлявшими всего лишь несколько поколений назад героическое еврейское восстание против эллинизма. Но теперь, когда разразился значительно более глубокий кри-

зис, иудеи (опять-таки с христианской точки зрения), понявшие и принявшие знамение своего Мессии, отказались присоединиться к компании мытарей и блудниц (Лука. 3, 12—13 и 7, 29—30; Матф. 21, 31—32). Сам Мессия появляется из полуязыческой Галилеи (Исайя. 9, 1; Матф. 4, 15), а самый ревностный его гонитель, Павел, эллинизированный еврей, — из Тарса, города, находящегося за пределами Земли обетованной. Многочисленные представления этой драмы «смены ролей» разыгрываются то фарисейской элитой и отбросами еврейского общества (Матф. 21, 31), то еврейством как целым и язычниками (Лука. 4, 16—32); но брошен ли вызов фарисеям, как в притче о мытаре и фарисее (Лука. 18, 9—14), или всей иудейской общине, как в притче о добром самаритянине (Лука. 10, 25—37), — во всех этих случаях мораль остается одной: «Камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла» (Матф. 21, 42).

Исторически христианская тема смены ролей является вариацией древних еврейских писаний. Новый и Ветхий заветы в равной мере являются средством, с помощью которого Господь передает свое сверхъестественное наследие людям. Обычный сюжет дважды разыгранной трагедии — смена ролей — передача бесценного Божьего дара от тех, кто его некогда получил, тем, чье будущее не столь надежно обеспечено. В первом акте пьесы Исав продает свое право первородства младшему брату Иакову, а во втором акте наследники Иакова, отвергнув Христа, возвращают его Исаву. Христианская версия этого сюжета представляет двойную смену ролей, но буквальная историческая последовательность, описанная в Новом завете, имеет и более глубокое значение как аллегория таинства, иллюстрируемого самим ходом истории. В этом плане действие принципа смены ролей в Новом завете передается понятиями, выходящими за исторические границы конкретного времени и места. «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Марк. 9, 35; Матф. 23, 11; ср. Марк. 10, 43—44; Матф. 20, 26—27). «Кто из вас меньше всех, тот будет велик» (Лука. 9, 48).

Актеры, исполняющие роли в этом контексте, не мытари и фарисеи, не иудеи и язычники, а взрослые и дети. «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном; и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Матф. 18, 3—5; Марк. 9, 36—37; Лука. 18, 16—17).

Эта парадоксальная смена утонченности на простоту переносилась Иисусом из еврейского писания: «Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу» (Матф. 21, 16, цит. Пс. 8, 3). Таинство, символизируемое здесь сменой ролей между детьми и взрослыми, высвечивается из-под аллегорической оболочки возвышенных речений св. Павла: «Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых; и немощное мира

избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, для того чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом» (Кор. I, 27—29).

Но в чем же смысл принципа, играющего столь заметную роль и в Новом завете, и в аттической драме? Не умея предвидеть страдания грядущих поколений, недалекие умы склонялись к ответу, весьма банальному. Они искали объяснения падений выдающихся людей в злокозненности внешних сил, человеческих по этосу, но сверхъестественных по силе своей. Они полагали, что ниспровергателями великих являются боги, а мотив деяний их — зависть. «Зависть богов» — лейтмотив примитивной мифологии, предмет особого восхищения эллинской мысли[2].

Эти же мотивы можно найти и у Лукреция, что может показаться попросту странным, так как все его творчество проникнуто идеей иллюзорности веры во вмешательство сверхъестественных сил в дела человека.

> И не трепещут ли все племена и народы, и разве
> Гордые с ними цари пред богами не корчатся в страхе,
> Как бы за гнусности все, и проступки, и наглые речи
> Не подошло наконец и тяжелое время расплаты?
>
> (*Лукреций.* О природе вещей.)

Схожее видение мира и причин происходящих в нем катастроф находим и в Даодэцзине, текст которого сложился в эпоху смутного времени.

> Натяни тетиву сполна,
> И мгновенье ты захочешь подождать;
> Наточи свой меч до отказа,
> И вскоре ты увидишь, что он притупился.

Если мы посмотрим на мир, весьма далекий от эллинского по этосу, несмотря на географическую близость, мы обнаружим и там нечто сходное, скажем, в словах израильского пророка VIII в. до н.э.: «Грядет день Господа Саваофа на все гордое и высокомерное и на все превознесенное, оно будет унижено... И падет величие человеческое, и высокое людское унизится, и один Господь будет высок в тот день» (Ис. 2, 12—17).

Отголоски этой философии можно встретить в Екклесиасте, написанном во II в. до н.э. под влиянием не только еврейской традиции, но, возможно, и эллинской мысли (Еккл. 9, 11—12)[3]. А двумя столетиями позже эта же мысль повторяется в Евангелии от Луки, когда божественное вмешательство в человеческие дела объясняется, во-первых, стремлением проявить власть и, во-вторых, заботой о справедливости и милосердии. «Явил силу мышцы Своей; рассеял надменных помышлениями сердца их; низложил сильных с престолов и вознес смиренных» (Лука. 1, 51—52).

Именно эллин, а не иудей своими духовными трудами впервые возвысился до понимания той истины, что причина смены ролей не вмешательство некой внешней силы, а изломы души самого субъекта и что имя этому фатальному злу не зависть, а грех.

Грешник будет уничтожен не вмешательством Бога, а своим собственным деянием. И грех его не в том, что он вступил в соперничество с Творцом, а в том, что он тщательно изолировал себя от него. Роль Бога в этой человеческой трагедии не активна, а пассивна. Погибель грешника не в божественной ревности, а в неспособности Бога продолжать использовать в качестве орудия творения существо, упорствующее в самоотчуждении от Творца своего (Еф. 4, 18). Грешная душа движется к горькой расплате, ибо, пребывая в грехе, она закрыта для божественной благодати. С этой точки зрения смена ролей происходит благодаря внутреннему воздействию на нравственный закон, а не является результатом какого-то внешнего нажима; и если присмотреться к сюжетам этой психологической трагедии, можно заметить два ее варианта. Первый — заблуждение через бездействие; второй — активные поиски своей участи.

Пассивная аберрация творческой личности, сумевшей добиться определенного успеха, — стремление, совершив однажды творческий акт, почить на лаврах в своем сомнительном рае, где, как ей кажется, она будет до конца дней своих пожинать плоды обретенного счастья. Безумство этого рода нередко проистекает из иллюзии бывшего героя, будто он всегда сможет повторить свой подвиг, если того потребует ситуация, и будто ему обеспечен успех в ответе на любой новый вызов. Понятно, что творческая личность, поддавшаяся подобным настроениям, оказывается в положении задержанного общества, достигшего полного равновесия с окружающей средой и в результате ставшего ее рабом, а не господином. В случае задержанного общества исторически создавшееся положение может сохраняться до тех пор, пока среда остается неизменной, но изменения среды угрожают обществу катастрофой. Такая же судьба ожидает творческую личность или творческое меньшинство, самоуспокоившихся на достигнутом. В сирийской легенде о сотворении мира за днями трудов наступает рай, но он статичен и требуется вмешательство Змия, чтобы высвободить энергию Бога для нового творческого акта. Современное западное естествознание также пришло к заключению, что слишком высокая специализация вида чрезвычайно повышает риск его вымирания в случае изменения окружающей среды.

Мораль этой пассивной аберрации творческого духа — «посему, кто думает, что стоит, берегись, дабы не упасть» (I Кор. 10, 12), а предостережение, что «погибели предшествует гордость, а падению — надменность» (Прем. 16, 18), может стать эпитафией тому, кто активно стремится познать свою участь.

Второй вариант сюжета известен в греческой литературе как трагедия из трех актов: *χορος* (пресыщение), *νβρις* (необузданность) и *ατη* (безумие). Наступает психологическая катастрофа, когда субъект, опьяненный успехом, утрачивает душевное и умственное равновесие и сам становится причиной несчастий, пытаясь добиться невозможного. Это самая распространенная тема афинской драмы V в. до н.э.

Платон в трактате «Законы» говорит, что нельзя грешить против законов пропорции и нагружать слишком малое слишком большим. Чрезмерно тяжелый груз потопит легкое суденышко, слишком обильная еда разрушит слабое тело, а слишком мощные силы раздавят слишком робкую душу.

В драме социальной жизни Немезида карает творца и порождает социальные надломы двумя различными путями. Во-первых, она резко уменьшает число кандидатов на творческую роль, стремясь исключить из числа претендентов тех, кто успешно ответил на предыдущий вызов. Логично предположить, что именно они остаются потенциальными творцами, но, как мы уже показали, прошлый успех зачастую оказывается причиной стерилизации их творческого начала. Во-вторых, подобная стерилизация бывших творческих личностей приводит к нарушению пропорции. Горстка утративших активность вождей противостоит довольно обширной группе творчески настроенных личностей, жаждущих перемен. Правящая элита, оказавшаяся неспособной к творческим решениям, но продолжающая удерживать в своих руках власть, лишь отягощает создавшуюся ситуацию.

Можно ли избежать суда Немезиды? Можно, в противном случае цивилизации погибали бы сразу после рождения. Однако известно, что большинство цивилизаций избежало этой судьбы и благополучно прошло все стадии роста. Но путь спасения узок, и трудно его отыскать. Вопрос в том, «может ли человек родиться, когда он стар? Может ли он вновь войти в утробу матери и родиться?» (Иоанн. 3, 4). А ответ заключается в том, что, «если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Матф. 18, 3).

Как часто творческое меньшинство, дав успешный ответ на вызов, вновь духовно обновлялось, как бы рождаясь заново, чтобы творчески ответить на следующие один за другим вызовы? И как часто они предпочитали почивать на лаврах, растеряв свои творческие потенции, или впадали в пресыщение и необузданность, которые вели их к гибели? Лучше всего попытаться ответить на эти вопросы, вновь прибегнув к испытанному методу эмпирического анализа.

Кара за поклонение эфемерной личности (Афины и Венеция). Неразумное и предосудительное равнодушие к настоящему проистекает зачастую из повышенного увлечения прошлым. Увлечение это есть грех идоло-

поклонства, который, по древнейшей еврейской религиозной схеме, более всего способен вызвать гнев «Бога-ревнителя». Идолопоклонство можно определить как интеллектуальное и морально ущербное и слепое обожествление части вместо целого, твари вместо Творца и времени вместо вечности. Это — одно из заблуждений человеческого духа, имеющее следствием превращение «высоких божественных трудов» в «мерзость запустения» (Дан. 9, 27 и 12, 11; Марк. 8, 14; Матф. 24, 15). В практической жизни эта моральная аберрация может принять форму всеобщего поклонения отдельной личности либо обществу. Иногда предметом безудержного поклонения становится определенный институт или техническое средство, сослужившее в свое время добрую службу общественному развитию. Рассмотрим каждый из этих видов идолопоклонства.

Яркий пример идолизации эфемерной личности можно встретить в истории Афин, которые постигла кара Немезиды за их чрезмерное увлечение былой ролью «школы Эллады».

Мы уже видели, как Афины завоевали себе столь великолепный титул своим редкостно удачным ответом на природный и социальный вызовы, брошенные им на раннем историческом этапе. Благодаря этому они создали изумительную творческую культуру и успешно развивали ее. Афинский вклад в общее дело Эллады действительно чрезвычайно велик, но сама ситуация, в которой Афины были названы «школой Эллады», могла бы напомнить афинянам, что достижения их все-таки не предел совершенства. Следовало бы помнить, что роковая война разразилась, потому что Афины оказались неспособными ответить на очередной вызов, опираясь только на свои внутренние резервы. Поэтому, когда в 431—430 гг. до н.э. Перикл громогласно провозгласил Афины «школой Эллады», эта фраза вряд ли вызвала у присутствующих восторг самообожания, скорее, она могла побудить их ненавидеть себя и каяться «в прахе и пепле» (Иов. 42, 6). Военное поражение Афин в 404 г. до н.э. и смертный приговор Сократу дали повод гениальному Платону публично усомниться в афинских доблестях. Но этот жест, увы, не принес добра философу и не произвел должного впечатления на его сограждан. А эпигоны афинских героев, принесших Афинам титул «школы Эллады», изощрялись, чтобы придать этому титулу еще больший вес, но доказали в конце концов лишь свою полную неспособность к обучению. Они курили фимиам уже мертвым Афинам.

В политическом плане аттический эгоизм навлек много несчастий на Афины как результат повторения уже пройденных ошибок. В 404 г. до н.э. Афины утратили политическое лидерство в Элладе и привели эллинскую цивилизацию к надлому. Их неисправимый эгоизм не дал возможности в IV в. до н.э. противостоять македонской военной силе. И только появление на границах эллинского мира действительно великих держав заставило Афины отказаться от претензий на статус

лидера эллинизма. Но даже когда настал роковой час, Афины предпочли изоляцию и в гордыне своей равнодушно наблюдали, как Рим разоряет отчаянно сопротивляющихся соседей. Афины не пришли им на помощь, хотя те делали попытку создать в целях обороны федерацию. И только когда Рим стал угрожать непосредственно Афинам, афиняне заняли наконец антиримскую позицию. Однако к тому времени все потенциальные союзники были уже подавлены Римом. За свою недальновидность Афины жестоко поплатились. В 86 г. до н.э. римский завоеватель Сулла взял Афины штурмом. И хотя Сулла пощадил Афины и город не был полностью разграблен и уничтожен, этот последний и бесславный выход на арену международной политики стал позорным финалом афинской политической истории[4].

Афиняне были убеждены, что все их неудачи произошли из-за чрезмерного увлечения своим прошлым. Именно здесь и нам следует поискать психологическую причину их упорного самоубийственного эгоизма. Обратимся для сравнения к истории других эллинских обществ, бывших, пожалуй, не ниже Афин по интеллектуальному уровню, но свободных от груза славы Перикла.

Взять, к примеру, презрительное описание афинянином Ксенофонтом своих ахейских и аркадийских товарищей, искавших славы и денег в пестром отряде наемников, служивших в 401 г. до н.э. Киру. Обозревая эту Элладу в миниатюре, Ксенофонт с легким раздражением — а скорее снисходительно — описывает ахейцев и аркадийцев своевольными, импульсивными, недальновидными, недисциплинированными и, конечно, куда как более грубыми и дикими, чем афиняне, спартанцы или беотийцы — представители утонченного и прогрессивного эллинского общества. Часто наблюдения Ксенофонта весьма точны. Однако роли переменились так быстро, что аркадийский историк Полибий (202—120 до н.э.) не только сурово осуждал афинского политика IV в. до н.э. Демосфена за местничество, но и мог позволить себе противопоставить неудачной деятельности Демосфена политическую мудрость его аркадийских современников, предшественников Полибия.

В III в. до н.э. ахейцы и аркадийцы, возглавлявшие движение за освобождение Эллады от македонских оков, создали политическую систему добровольной федерации, что было единственным средством сохранить независимость маленьких городов-государств, не жертвуя их местной автономией[5]. Даже верные традиции спартанцы нашли новую систему гибкой и смелой, и это на время пробудило их от вековой летаргии. И только Афины в столь критический момент, когда решалась участь Эллады, оставались холодными, отстраненными и убийственно равнодушными.

Эта бесчувственность Афин в их последние дни оказывается еще более поразительной, если обратиться к сфере культуры. Активность

Афин на этом поприще в лучшие времена их истории была удивительной и весьма плодотворной. IV в. до н.э. стал политической осенью афинской истории, но в то же время это был зенит ее культурного лета. Закат был медленным, однако ко времени Полибия Афины уже не могли претендовать на культурную монополию в Элладе. Даже в области философии они утратили свой непререкаемый некогда авторитет.

Выступление ап. Павла против афинян напоминает выступление Христа против фарисеев. Хотя ап. Павел по афинскому обычаю проповедовал на площади, его рассказ о Воскресении встретил сильное недоумение у афинян, которые находились под влиянием стоического и эпикурейского прошлого. Павел возмущался духом этого «города, полного идолов» (Деян. 17, 16—34), что вполне соответствовало действительности. Афины к тому времени отказались от своей духовной миссии. И функция поля, взрастившего семена эллинской философии и сирийской религии, была принята не Аттикой, а Малой Азией.

Через три века после миссии Павла, когда каппадокийские отцы церкви закладывали духовный фундамент нового социального порядка, Афины вдохновляли императора Юлиана, лелеявшего безнадежно далекую от реальности мечту облечь язычество в христианские образы и создать свою искусственную церковь[6]. Через сто лет остатки афинской культурной традиции легли в основу противоестественного союза схоластического интеллектуализма с архаизированным возрождением примитивных суеверий, от которых гений эллинской философии освободился еще тысячу лет назад, в период своего ионического детства. Это было время, когда Афины уже уединились в своей аттической цитадели и эта изоляция привела к слиянию того самого высокого и самого низкого, что сохранилось от античной культуры. Деятельность этих поздних носителей дряхлой аттической учености была прекращена правительственным указом против язычества, когда в 529 г. закрыли Афинский университет[7]. Опальные афинские ученые искали убежища в Азии среди сасанидских врагов Восточного Рима; но, удаляясь на восток, в зороастрийские центры, они фактически двигались в глубь агрессивной сирийской культуры, которая уже преуспела в разрушении эллинизма на его родине. Однако афинские беженцы, попав в столь негостеприимный мир, вскоре почувствовали непереносимую ностальгию. К счастью, у этой трагикомедии был благополучный конец. Хосров I, заключив мир с Византией в 533 г. н.э., внес в договор специальный пункт, гарантировавший лояльность византийцев к его языческим протеже, желающим поселиться в «римских» землях. Однако аттическая приверженность к идолопоклонству не исчерпалась судьбой его последних профессиональных адептов. Первое успешное введение иконопочитания в православное христианство было осуществлено императрицей Ириной, афинянкой по происхождению (780—802)[8].

Даже беглый взгляд на политическую и культурную роль Афин в процессе разложения эллинского общества отмечает парадоксальный факт. Определенный период в эллинской истории справедливо называется аттическим веком. Но и в последующую эпоху, которая несла еще явную печать аттических достижений прошлого, Афины сумели выделиться среди других эллинских обществ, однако на сей раз прямо противоположным образом — полным отсутствием творческого вклада в решение текущих проблем.

Аттический парадокс, объяснение которому можно найти в идолизации мертвого прошлого Афин, имеет четкую параллель в западном мире, где также обнаруживается контрастность социальных ролей Италии, которые она играла на разных этапах западной истории.

Возьмем новый период западной истории, обозначив его начало второй половиной XV в., а конец — второй половиной XIX в. Легко прослеживаются итальянские корни современной экономической и политической систем, эстетических и интеллектуальных воззрений. Непревзойденный творческий дух Италии XIV—XV вв. явился могучим импульсом для развития. Четыре последующих века можно назвать итальянскими. Здесь снова мы сталкиваемся с аттическим парадоксом, ибо вклад итальянцев в общий прогресс оказался на этом отрезке времени намного скромнее, чем их трансальпийских преемников.

В качестве примера возьмем Венецию как особенно горькую иллюстрацию болезни, охватившей исторические города-государства Италии.

В начале XVI в. могло показаться, что Венеция — баловень судьбы. Она смогла защитить себя в критический период бурных политических перемен. Создав свою собственную империю, она сумела сохранить ее, не отменяя республиканской конституции своих предков. Успех ее не был случайным, это было вознаграждение за трезвое и твердое государственное управление.

Однако главный секрет успеха Венеции в том, что в отличие от Афин она уберегласъ от соблазна самопоклонения. Однако Венеция нового времени не может похвастаться заметными достижениями. В общем и целом Венеция не отличилась творческой активностью и не внесла сколь-нибудь значительного вклада в жизнь общества, в котором ей удалось выжить. И это объясняется тем, что она тоже по-своему пережила кару Немезиды.

В области внутренней политики увлечение своим прошлым, побудившее Венецию сохранить свою средневековую республиканскую конституцию, не позволило ей учесть конституционные достижения Швейцарии или Северных Нидерландов, которые могли бы помочь преобразовать итальянскую империю в федеративное государство на республиканской основе[9]. Не будь Венеция столь развращенной, чтобы

подавлять подвластные ей города, ей хватило бы широты мысли, чтобы признать их себе равными и согласиться на партнерство. Когда в 1797 г. Наполеон захватил Венецианскую республику, политический режим в землях венецианского государства оставался таким, каким он был и в 1339 г.[10] Это была нежесткая гегемония, когда множество зависимых областей подчинялось указаниям суверена.

В области внешней политики исключительное мастерство венецианского правления, успешно сохранявшего целостность внутренних итальянских владений, не вовлекая Венецию в непосильные для нее кампании, никак не согласуется с ее политикой в Леванте. На Востоке Венеция бросила вызов превосходящим в силе османам в безуспешной надежде защитить свои древние левантийские владения. Развязав в 1645 г. войну[11], Венеция безрезультатно растратила свою жизненную энергию, не получив ничего, кроме глупого удовлетворения тем, что она заставила оттоманскую державу дорого заплатить за победу.

Идолизация средневековой венецианской империи в Леванте, вдохновившая венецианцев на это напрасное самопожертвование, подтолкнула их на возобновление неравной борьбы, как только представился повод. После второй неудачной осады Вены турками в 1682—1683 гг. венецианцы поспешили занять антиоттоманскую позицию и, прибегнув к военному вмешательству, отрезали значительные куски оттоманских земель на континенте. Но победа эта была эфемерной, и уже в 1715 г. венецианцы потеряли часть своих владений[12]. Единственным устойчивым следствием их неоправданной интервенции было отвлечение внимания османов, которое позволило Габсбургам и Романовым расширить свои империи за счет оттоманских территорий. Действительно, эта венецианская политика была и политически, и экономически близорукой и бесполезной, потому что земли, за которые сражалась Венеция, к тому времени утратили свое значение из-за смещения основных торговых путей из Средиземного моря в Атлантику. Таким образом, левантийская карта, которую столь губительно для себя разыгрывала Венеция, была не более чем стремлением сохранить лицо и напомнить себе и другим о былом величии. Тот факт, что это стремление завладело обычно холодным и расчетливым венецианским умом, является ярчайшим свидетельством смертельного характера болезни, называемой самоидолизацией.

Падение средневекового венецианского творческого духа нашло выражение в строительстве громоздких фортификаций. На первый взгляд может показаться бесспорным, что венецианцы XVII—XVIII вв., с их артистично беззаботной карнавальной жизнью, запечатленной в музыке и живописи, ничем не отличались от своих предков, что сражались и погибали в левантийских войнах. Но по зрелом размышлении нельзя не прийти к выводу, что резкость контраста двух этосов говорит о глубинном различии их. Невыносимое напряжение активности в Леванте

психологически компенсировалось эпикурейской расслабленностью жизни в самой Венеции. Тщательно выписанные венецианские полотна Каналетто, в которых как бы отсутствует солнечный свет, напоминают пеплы всесожжения, в котором сгорела жизнь, со всей полнотой красок запечатленная в полотнах Тициана и Тинторетто.

Однако нельзя не коснуться последнего периода участия Венеции в жизни западного мира. Венеция вместе с остальной частью Италии была выведена в XIX в. из прежнего застоя событиями Рисорджименто[13]. На первый взгляд это недавнее итальянское чудо является свидетельством того, что Венеция наконец преодолела кару Немезиды, стряхнула с себя прошлые грехи и вступила в пору самообновления. Но, присмотревшись к истинным источникам творческих сил в достижениях Рисорджименто, можно заметить, что все они имели место за пределами тех исторических городов-государств, где в средние века взросли семена итальянского творческого духа. Если современная Италия подняла наконец голову, то здесь сыграли свою роль прежде всего внешние силы. Мощным политическим стимулом было временное включение Италии в империю Наполеона, что предполагало контакты с Францией. Сильный экономический стимул заключался в восстановлении торгового пути между Западной Европой и Индией через Средиземное море — английская мечта XVII в., ставшая реальностью после вторжения Наполеона в Египет. Французские и английские суда, бороздящие Средиземное море, пришли к итальянским берегам. Была построена железная дорога Каир — Суэц, а затем в 1869 г. открыт Суэцкий канал. Эти стимулы, конечно, не могли остаться без ответа.

И тем не менее первым итальянским портом, активно включившимся в современную западную морскую торговлю, стала не Венеция, не Генуя, а Ливорно — создание великого герцога Тосканского, который заселил его некогда иберийскими тайными иудеями-беженцами[14]. Именно иммигранты, а вовсе не потомки местных коммерсантов определили развитие Ливорно в XVII—XVIII вв.

Политическое объединение Италии произошло под эгидой трансальпийского княжества. Пьемонт — база владений герцога Савойского — был трансальпийским по духу и традиции, у него было мало общего с культурой городов-государств Италии. После 1848 г. двор герцога Савойского отложил свои местные амбиции и возглавил движение за национальное объединение итальянского народа.

В 1848 г. пьемонтцы одновременно вторглись в Ломбардию и Венецию, где господствовали австрийцы. В Милане, Венеции и других городах габсбургских итальянских провинций вспыхнули восстания. Восстания в Венеции и Милане, несомненно, носили освободительный характер. Это была героическая борьба, несмотря на то что закончилась она поражением. Образ свободы, вдохновлявший эти восстания,

был воспоминанием о средневековом прошлом. По сравнению с героизмом венецианских повстанцев пьемонтские военные действия 1848—1849 гг. не заслуживают особой похвалы. Однако через десять лет после позорного поражения под Новарой Пьемонт сумел взять реванш у Мадженты. Конституция британского толка, которую Карл Альберт даровал своим подданным в 1848 г., сохранив за собой престол, стала основой конституции объединенной Италии. Бои в Милане и Венеции, напротив, не повторились. Оба города, безропотно сдавшись в руки своих австрийских правителей, пассивно дождались освобождения, которое и пришло со стороны Пьемонта и его союзника Франции.

Объяснить этот контраст можно тем, что венецианцы и миланцы сами обрекли себя на поражение, ибо их духовная движущая сила заключалась в идолизации своего собственного несуществующего Я, то есть средневекового города-государства. Венецианцы XIX в. сражались только за Венецию, но не за Пьемонт, Милан или даже Падую. Они хотели восстановить старинную Венецианскую республику, в их задачи не входило создание нового итальянского национального государства. Вот почему их дело не увенчалось успехом, тогда как Пьемонт смог загладить свое позорное поражение, ибо пьемонтцы не были рабами исторического прошлого. Психологически они были свободны, и это помогло им собрать ведущие политические силы своего времени и заняться совершенно новым делом создания объединенного итальянского государства.

Кара за поклонение эфемерному институту (Восточная Римская империя). Кара Немезиды за творческие успехи, которую мы только что наблюдали в виде идолизации эфемерной личности, может также принять форму идолопоклонства, когда предметом безудержного поклонения становится некий эфемерный институт. Классическим случаем несчастий, порожденных идолизацией института, является увлечение православного христианства призраком Римской империи — древнего института, уже исполнившего свою историческую роль к тому моменту, когда православное общество совершило свою ставшую роковой попытку возродить его.

Признаки надлома православной цивилизации обнаружились к концу X в. Наиболее явным признаком надвигающейся катастрофы явилась серия войн 976—1018 гг.[15] Неудачи преследовали православие в течение трех столетий, сея хаос, какого не знали со времен постэллинистического междуцарствия. Однако этот период ничтожен по сравнению с историей западного христианства — сестринской по отношению к православию цивилизации, не знающей надлома даже сейчас, спустя тысячу лет после того, как православие вступило в полосу своего смутного времени.

Чем же объясняется это поразительное различие в судьбах двух обществ, начавших свое существование одновременно и при одинаковых обстоятельствах? В настоящее время, всматриваясь в тысячелетнюю историю, исследователь, занимающийся сравнительным изучением православия и Запада, может сказать, что начиная с середины X в. н.э. эти два общества пошли противоположными путями. Этот исследователь мог бы сказать, что первоначально у православия были более многообещающие перспективы, чем у Запада. Он припомнит, что двумятремя столетиями раньше арабские завоеватели захватили всю Северо-Западную Африку и Иберийский полуостров и уже перевалили через Пиренеи, прежде чем встретили сопротивление Запада, тогда как православие остановило арабов на востоке перед Тавром, защитив земли Анатолии от Омейядов. Этот замечательный успех православия, достигнутый с помощью наращивания и концентрации сил через эвокацию призрака Римской империи, был грандиозным политическим достижением византийского императора Льва III (717— 741). Особенно впечатляет победа Льва Исаврийца в сравнении с провалом аналогичных попыток, предпринятых на Западе двумя поколениями позже Карлом Великим.

Почему же православие так и не оправдало ожиданий, а Запад, не подававший никаких надежд в начале своего пути, достиг столь замечательных результатов в конце его? Объяснение следует искать в неудаче Карла Великого и победе Льва III. Если бы попытка Карла Великого вызвать призрак Римской империи оказалась успешной, то младенческое западное общество попало бы во власть болезнетворного вируса идолопоклонства. Но западное общество было спасено неудачей Карла Великого, а православное общество начало разрушаться именно из-за успеха Льва III. Возрождение института Римской империи на православной почве было слишком удачным ответом на слишком сильный вызов. Расплачиваться за перенапряжение пришлось аномалиями в дальнейшем социальном развитии. Внешним симптомом начавшихся аномалий стал преждевременный и ускоренный рост государственности в православно-христианской социальной жизни за счет других институтов. Внутренняя аберрация состояла в сотворении кумира из мертвого, отжившего свой век политического образования, искусственно и неискренне прославляемого якобы во имя спасения растущего общества от неминуемой погибели. Если мы посмотрим на Византийскую империю не в свете ее внешних военных успехов, а в свете социального развития, то увидим долгий процесс, в котором византийские императоры неустанно искажали и уродовали свое истинное наследие, принося его на алтарь собственного порока.

В последней главе истории Римской империи, которую условимся отсчитывать с 395 г. н.э. — со смерти императора Феодосия Великого,

произошел первый заметный сдвиг в судьбах западных латинских и восточных греческих провинций эллинского универсального государства. Латинские провинции поразил финансовый, политический и социальный кризис. Остов империи зашатался. В политический вакуум хлынули обладатели огромных сельскохозяйственных угодий и вожди могущественных варварских отрядов. Церкви оставалось заполнять социальные бреши. Когда на западе полным ходом шло разложение империи, греческие и восточные провинции успешно справлялись со своими проблемами, не разрушая устоявшегося режима. Трезвым правлением, подкрепленным военной реформой, Лев Великий (457—474) освободил империю на востоке от опасной зависимости от наемников-варваров, а его преемники Зенон и Анастасий[16] провели административную и финансовую реформы и успешно преодолели раскол, грозивший отделить греческие провинции от восточных*. Короче говоря, политика Константинополя в V в. отличалась от западного «пораженчества» своей эффективностью, и некоторое время казалось, что Константинополю воздается победами за дела его. Однако уже к VI в. стало ясно, что победы эти иллюзорны и недолговечны. Все, что Лев, Зенон и Анастасий усердно собирали и копили, было пущено на ветер в годы правления Юстиниана (537—565), который впал в идолизацию отжившей империи Константина и Августа. Все богатства, столь тщательно собранные предшественниками Юстиниана, были растранжирены им в одной неудачной попытке восстановить территориальную целостность империи, присоединив утраченные латинские провинции в Африке и Европе. Его смерть в 565 г. стала началом застоя, похожего на оцепенение, охватившее Запад после смерти Феодосия Великого. После смерти Юстиниана война не прекращалась 152 года, в результате чего восточные провинции и африканские владения Константинополя захватили арабы, а провинции в Юго-Восточной Европе и в Италии достались славянам и лангобардам.

В VII в. появились некоторые признаки запоздалого, но решительного возвращения на путь, избранный для Запада папой Григорием Великим (590—604). После крушения империи на Западе политический вакуум, созданный территориальной раздробленностью, заполнялся церковной экуменической властью римского патриархата, или папства. Роль Григория на Западе схожа с ролью православного патриарха Сергия (610—638), также имевшего возможность создать экуменическую церковную альтернативу погибшей империи, когда император Ираклий под сильным давлением Сасанидов, нападавших на Константинополь в 618 г., хотел перенести столицу в Карфаген[17]. Именно Сергий заставил тогда Ираклия отказаться от этого плана и тем самым сохранил

* Имеется в виду несторианская и монофизитская реакции в Месопотамии, Сирии и Египте против официального католического христианства империи.

империю с центром в Константинополе. Если бы Ираклий сумел перенести православно-христианский патриархат из Константинополя, то можно полагать, что это преобразило бы лицо общества. Не дав Ираклию сделаться героем, Сергий предоставил возможность сыграть эту впечатляющую роль Григорию, а через сто лет Лев Исавриец смог повернуть православно-христианскую историю на совершенно незападный путь. Реставрация империи сделала невозможным развитие вселенского патриархата в духе папства.

Призрак Римской империи в православном христианстве VIII в. был успешно вызван и воплощен в централизованном государстве, просуществовавшем почти 500 лет. В своих основных чертах эта *Imperium Redivivum** была тем, чем она и должна была быть. Она представляла собой копию первоначальной Римской империи и опережала западное христианство на семь или восемь столетий, ибо ни одно государство на Западе не могло сравниться с Восточной Римской империей вплоть до XV—XVI вв., когда стало заметным итальянское влияние на западные королевства.

Успехи Льва Исаврийца и его преемников в значительной мере обусловливались отсутствием больших военных кампаний, а это в свою очередь было следствием деятельности двух восточноримских институтов: постоянной армии и отлаженной администрации, которые были почти неизвестны на Западе в период с V по XV в. Эти институты могут хорошо функционировать только в государстве, где экономическая и культурная жизнь централизована, а военная и административная верхушка воспитана государством и безупречно служит ему. Именно корпус хорошо обученных офицеров и иерархия образованных чиновников позволили призраку Римской империи в православном христианстве одержать самую замечательную и самую горькую победу над церковью, полностью подчинив ее государству. История отношений между церковью и государством указывает на самое большое и самое серьезное расхождение между католическим Западом и православным Востоком. И именно здесь кроется причина успешного продвижения Запада по пути роста и неуклонного сползания православного общества к краху.

Лев Исавриец и его преемники на престоле достигли цели, так и оставшейся недоступной ни Карлу Великому, ни Оттону I, ни Генриху III[18]. Византийские императоры превратили церковь в государственное ведомство, а вселенского патриарха — в министра по церковным делам. Поставив церковь в такое положение, византийские императоры просто выполнили часть намеченной программы по восстановлению Римской империи. Именно такое отношение межлу церковью и государством вынашивал в своих планах Константин Великий, взяв-

* *Redivivum* — построенная из старых, бывших в употреблении материалов (*лат.*).

ший христианскую церковь под свое покровительство. Концепция Константина была фактически реализована в истории поздней Римской империи — начиная с правления самого Константина вплоть до правления Юстиниана включительно.

Политика Константина оказалась в высшей степени успешной. Церковь заняла уготованное ей место без сопротивления и даже охотно. Она и не помышляла о независимости, пока не столкнулась лицом к лицу с выпадами против себя, начавшимися сразу после смерти ее покровителя[19]. С тех пор папы и патриархи постоянно сетовали на утрату императорской защиты, тщетно пытаясь найти обратный путь. В западном христианстве эта дилемма была решена с помощью воссоздания в виде папской *Respublica Christiana* — системы подчинения множества местных государств единой вселенской церкви. В соответствующей главе православно-христианской истории не было аналогичного творческого акта, потому что в более ранней главе православное общество, успешно реставрировав Римскую империю, отказалось от самой возможности творчества в пользу более легкого пути идолизации института, извлеченного из прошлого. Эта естественная, хотя и сулившая катастрофу аберрация стала причиной преждевременного упадка православия.

В православном поклонении призраку Римской империи подчинение церкви государству было решающим актом. Это был акт сознательный и искренний. Однако подчинение церкви государству явилось только первым звеном в роковой цепи событий, приведших в итоге через два с половиной столетия к надлому православно-христианской цивилизации.

Изучая трагедию православно-христианской истории, можно заметить, что разрушительное деяние Льва Исаврийца в отношении церкви и государства проявилось как в общем аспекте, так и в частном.

Общий аспект — жесткий контроль и пресечение тенденций к разнообразию, гибкости, экспериментированию и творчеству. Ущерб, нанесенный православному обществу в этом отношении, можно оценить, лишь приблизительно сравнивая успехи Востока с достижениями Запада за соответствующий период исторического развития. В православии в период его роста мы не только не обнаруживаем гильдебрандова папства[20]; нет здесь и самоуправляемых университетов, подобных университетам Болоньи и Парижа*. Не видим мы здесь и самоуправляемых городов-государств, как в Центральной и Северной Италии или во Фландрии. К тому же западный институт феодализма, независимый и находившийся в конфликте со средневековой западной церковью и средневековыми городами-государствами, если не полностью отсутствовал

* Западные университеты обязаны своей свободой тому, что они находились под эгидой и защитой папства, а не местного правителя или местного епископа.

на Востоке, то наравне с церковью нещадно подавлялся, следствием чего стало его запоздалое самоутверждение силой, когда императорская власть ослабла.

Позднейшее самоутверждение как феодализма, так и церкви в православно-христианском мире показывает, что по крайней мере в этих двух сферах относительная ограниченность и однообразие православно-христианской жизни в предыдущий исторический период проистекали не из отсутствия жизненных творческих сил в православно-христианской социальной системе, а явились результатом их подавления. В отличие от западного общества, с его отлично сбалансированными институтами, православное христианство выглядело болезненно дисгармоничным, что было платой за выбор неверного пути.

Мнение, согласно которому отсутствие здорового роста в православно-христианском обществе было обусловлено не его бесплодием, а государственными репрессиями, подтверждается теми редкими вспышками творческого гения, которые освещали православно-христианское общество, как только ослабевало давление власти...

В православии возрождение эллинистической культуры стало скорее кошмаром, чем стимулом. Только на живом интеллектуальном фоне Италии XV в. это возрождение действительно имело положительный эффект.

Почвой, на которой взрастало первоначальное христианство, была Малая Азия, и, играя свою историческую роль, азиатский полуостров дал щедрый урожай. Одним из первых плодов азиатского наследия стало иконоборческое движение, подавленное после затянувшегося на сто лет конфликта (726—843). Но упрямый азиатский религиозный дух из центральных провинций Восточной Римской империи перекочевал к павликианам[21], организовавшим в IX в. воинственную республику в отдаленной и труднодоступной ничейной земле между империей и халифатом Аббасидов. Павликиане предложили новый вдохновляющий лозунг, весьма отличный от идей иконоборцев. Если бы община павликиан выжила, она, вероятно, смогла бы спасти жизнь православного христианства и, может быть, даже вернула бы православию те живительные элементы православного социального наследия, которые были несовместимы с фактически подчиненным положением церкви византийскому режиму. Произошла поляризация составляющих элементов православного религиозного гения в столице империи Константинополе и павликианском центре Тефрике.

Как только война относительно статуса икон закончилась решительным запрещением иконоборчества, империя занялась искоренением павликианской ереси. На разрешение этого конфликта были брошены военные и теологические силы Восточной Римской империи. Исход войны при столь вопиющем неравенстве сторон не подлежал

сомнению, хотя он мог быть и отсрочен. Однако после ожесточенной борьбы, длившейся с 843 по 875 г., «осиное гнездо» в Тефрике было выкурено хозяином императорского «улья» в Константинополе.

С точки зрения Константинополя, это была знаменательная победа. Свирепость, с которой империя расправилась с павликианами, выдавала ее убеждение, что павликианское самоуправляющееся государство представляло угрозу безопасности империи. Учитывая несовместимость основных принципов этих двух режимов, можно согласиться с резонностью официальной точки зрения. Тем не менее разгром павликиан не уберег православное христианство от дуализма.

Благодаря имперской политике депортаций группы павликиан расселились в 755—757 гг. во Фракии на границе с Болгарией, а последующие депортации лишь усиливали их проповедническую активность. После вековых усилий по искоренению павликиан византийский император Василий I, к своему огорчению, обнаружил, что в Болгарии появился новый ересиарх — дуалист Богомил[22]. Это был священник православной церкви. Неизвестно, заимствовал ли он свой дуализм от новых соседей-павликиан или же пришел к нему самостоятельно. В Болгарии X в. социальные условия были достаточно тяжкими, чтобы без подсказки извне прийти к мысли, что не только Добро правит Вселенной. Как бы то ни было, дуализм Богомила нашел очень широкое распространение, придя в Западную Европу как движение катаров. На Западе, как и в православии, ереси встречали жестокий отпор, и воинственная политика императора Василия I против павликиан 350 лет спустя была повторена папой Иннокентием III, начавшим крестовый поход против альбигойцев[23]. Была ли эта истребительная война, затеянная папством от имени Христа, грехом, явившимся причиной чудовищного падения? На этот вопрос могут быть разные ответы, но очевидно, что трагедия Альби была повторением трагедии Тефрике в еще большем масштабе. Однако вызов, на который православное христианство ответило лишь кровавым преступлением, на Западе стимулировал не только творчество, но и разрушение. Францисканский и доминиканский ответы на вызов, брошенный западному христианству на рубеже XII—XIII вв. движением катаров, вдохнули новую жизнь в западнохристианский институт монашества, ибо Франциск и Доминик вывели монахов из сельских монастырей в широкий мир, призывая служить духовным запросам растущего городского населения Западной Европы. Напрасно мы будем искать какую-либо параллель этому движению в православии. Павликиане не только не смогли совершить свой творческий акт, но и не дали возможности совершить творческий акт своим гонителям и притеснителям.

Мы уже заметили вскользь, что первым проявлением надлома стала серия византийско-болгарских войн 976—1018 гг. Если одна из

воюющих сторон представляла собой подобие Римской империи, рожденное в центре развивающегося православно-христианского мира, то противостояла ей крупнейшая из соседних варварских общин, вошедших в состав православной социальной системы вследствие экспансии последней. Иными словами, экспансия и надлом православного христианства обладают глубокой внутренней связью. В предыдущей части настоящего исследования мы показали, что экспансия сама по себе не является критерием роста. В то же время, когда общество, отмеченное явными признаками роста, стремится к территориальным приобретениям, можно заранее сказать, что оно подрывает тем самым свои внутренние силы.

Православное общество не смогло обогатить себя новыми силами, почерпнуть энергию у тех обществ, на которые оно распространялось. Напротив, затянувшаяся братоубийственная война между болгарскими неофитами и их византийскими учителями привела к надлому. Болгары приняли православие в IX в., а франки обращали саксов в течение ста лет. На Западе христианизация сопровождалась распространением политической и социальной сети западного христианства. Однако православные болгары, приняв христианство, не ликвидировали тем самым пропасть, отделявшую их от восточноримских единоверцев.

Прежде чем мы попытаемся объяснить поразительное различие между последствиями экспансии западного и православного христианства, необходимо обратить внимание еще на одно обстоятельство. В сравнении с Западом православие не стремилось к расширению своих границ за счет европейских варваров. После ранней и, очевидно, неудачной попытки своей миссионерской активности в Западной Иллирии VII в. в последующие века православные игнорировали язычников Балканского полуострова. Обращение в православие Болгарии произошло в 864 г. Западное христианство к этому времени прибрало к рукам не только все европейские земли, ранее принадлежавшие Риму, но и распространило свое влияние вплоть до Эльбы. Это явное неравенство особенно впечатляет, если вспомнить, с каким равнодушием православие относилось к западной миссионерской деятельности. На Западе безоговорочно считали, что латынь является единственным и всеобщим языком литургии. В этом вопросе западные священники были неколебимы, даже несмотря на риск утраты доверия со стороны неофитов. Разительным контрастом этой латинской тирании выглядит удивительный либерализм православных. Они не предприняли ни одной попытки придать греческому языку статус монопольного. И конечно, нет сомнений, что политика, допускающая перевод литургии на местные языки, давала православным заметное преимущество перед Западом в миссионерской деятельности. С учетом этого обстоятельства реальный успех западного христианства в области миссионерской деятельности, намного превзошедший успехи

православия, кажется более чем парадоксальным. Однако парадокс сей легко разрешить предположением, что, с точки зрения язычников, у православия был какой-то существенный недостаток, перекрывающий достоинства литургии на местном языке. И надо признать, что недостаток этот вполне очевиден.

Миссионерская деятельность православной церкви затруднялась подчинением вселенского патриархата мирской власти. Подчинение православной церкви государственной машине Византии ставило предполагаемых неофитов православной веры перед болезненной дилеммой. Оказавшись в руках вселенского патриарха, они тем самым подпадали под его церковную юрисдикцию, но, приняв юрисдикцию вселенского патриарха, они одновременно оказывались и в политической зависимости. Иными словами, они должны были выбирать между сохранением традиционного язычества и принятием христианства с неизбежной утратой политической независимости. Естественно, они выбирали первое. Но перед варварами не стояло этой дилеммы, когда их обращали миссионеры западной церкви, ибо принятие церковной юрисдикции Рима не влекло за собой политической зависимости.

Православная экспансия была неудачной, потому что подчинение патриарха императорской власти было не просто условностью, а суровой реальностью. Печальные последствия этого сказались уже в 864 г., когда Византия сочла себя обязанной защищать новообращенную Болгарию. Катастрофичность подчинения православной церкви византийской государственности, полностью раскрывшаяся в этом историческом эпизоде, смягчалась тем фактом, что восточноримское правительство традиционно отличалось умеренностью. Катастрофичность заключена в самой институциональной структуре, и именно она производит свое неотвратимое действие, несмотря на зрелость государственной политики.

Обращение Болгарии в православное христианство началось морскими и сухопутными военными маневрами. Такое использование политической власти в религиозных целях было, следует отметить, весьма тактичным по сравнению с кровопролитными религиозными войнами, которые вел Карл Великий в аналогичной ситуации. Тем не менее болгарский хан Борис[24] отреагировал весьма болезненно даже на это слабое прикосновение византийского политического кнута. Всего через два года после византийско-болгарского соглашения 864 г. Борис разорвал обязательства верности вселенскому патриарху и перешел на сторону папского престола. И хотя он добровольно возвратился в лоно патриархата в 870 г., эта первая болгарская попытка избежать политической зависимости рассматривалась империей как ужасное зло.

Возвращение блудного сына весьма сдержанно приветствовалось Константинополем. Между Борисом и императором Василием установились терпимые отношения, что продолжалось до 893 г., когда сын

Бориса Симеон, унаследовавший болгарский престол, вновь пошел на обострение отношений. Получив образование в Константинополе, Симеон увлекся «великой идеей» эллинистического универсального государства — идеей, нашедшей свое воплощение в Константинополе. Он решил добиваться императорской короны, чем поставил под угрозу не только свое царство, но и всю империю.

Амбиции Симеона привели к двум войнам с Восточной Римской империей — в 894—896 и 913—927 гг. Наконец, отчаявшись занять престол в Константинополе, Симеон присвоил себе императорский титул в своих собственных владениях и посадил своего собственного патриарха. В 925 г. он провозгласил себя «Императором римлян и болгар». Естественно, Константинополь не признал ни одного из этих актов. Однако в 927 г., после смерти Симеона, начались мирные переговоры, в результате которых Византия пошла на беспрецедентную уступку, признав преемника Симеона Петра императором в обмен на болгарское признание территориальной целостности Восточной Римской империи в границах 913 г.

Заключенный на этих условиях мир сохранялся 42 года, однако фактически это была передышка. Компромисс лишь высвечивал несовместимость церковного подчинения и политической независимости, что неустанно подчеркивал Симеон. К 927 г. стало уже невозможно игнорировать эту проблему.

Два ведущих государства православно-христианского мира обрекли себя на борьбу до победного конца. На первый взгляд может показаться, что все зло коренилось в самой личности Симеона. Но главная причина катастрофы крылась в неизбежности подчинения церкви государству в Восточной Римской империи. Именно это обстоятельство заставило Симеона стать на неверный путь, а возвращение с полпути оказалось невозможным. В обществе никогда нет места более чем для одного универсального государства.

Первый раунд борьбы закончился в 927 г. поражением болгар и аннексией Восточной Болгарии. Однако уже через четыре года остатки болгарского государства объединились под началом новой династии, и следующие полвека православное общество содрогалось в конвульсиях войн. Решающий удар был нанесен в 1018 г. византийским императором Василием II. Война, длившаяся более ста лет, закончилась объединением всего православного мира (к тому времени крещеная Русь также молчаливо признала единоначалие византийской власти, предполагавшееся самим актом крещения)[25]. Однако жертвой затянувшегося конфликта оказалось не болгарское государство, которое в конце концов просто включили в состав Восточной Римской империи. Настоящей жертвой стала победившая империя. Расплата за победу пришла в 1071 г., когда Малую Азию заняли тюрки-сельджуки.

И если Болгария после серии неудачных попыток все же получила свободу в 1185—1187 гг.[26], то Восточная Римская империя так и не сумела оправиться от сверхъестественного перенапряжения изматывающих войн, приведших страну к хаосу. Византия вышла из них тяжелобольным обществом. Во-первых, ее поразил глубочайший аграрный кризис; во-вторых, жизненные силы подтачивал рост милитаризма. Крестьянство Малой Азии, платившее налоги и поставлявшее воинов, разорялось. Когда центральную часть Малой Азии заняли тюрки-сельджуки, крестьяне приветствовали завоевателей и широко принимали мусульманство. Они восприняли это как освобождение от грабителей-землевладельцев и сборщиков налогов. Массовое культурное и религиозное отступничество крестьян говорит о том, что задолго до того, как на исторической сцене появились тюрки, крестьянство Византии уже было полностью отчуждено не только от политического режима, но и от православно-христианской цивилизации в целом.

Если восточноримский аграрный кризис привел к столь катастрофической развязке, сама катастрофа еще более углублялась растущим милитаризмом. Даже не дожидаясь окончательной победы над Болгарией, византийское правительство столь радикально переменило свою политику, что стало само развязывать войны против мусульман. С 926 г., когда Византия впервые послала экспедиционные войска на Евфрат, агрессия не прекращалась в течение 125 лет[27], что, конечно, усугубляло внутренние проблемы, и без того обостренные войнами с Болгарией.

Выбрав политику завоеваний, пожертвовав стабильностью и безопасностью страны, византийское правительство продемонстрировало, что оно утратило дух умеренности и сдержанности. Это, однако, не было ни игрой случая, ни коварным ударом судьбы, ни «завистью богов». Первоначальный восточноримский этос в корне переменился. И перемена эта произошла благодаря внутреннему импульсу, а не внешнему воздействию. Поскольку призрак Римской империи мог поселиться только в одном доме, борьба между Константинополем и его болгарским двойником неизбежно должна была закончиться обращением Болгарии в православие. В братоубийственной войне между идолизированными призраками и потерпела свое поражение православная цивилизация.

Эта трагическая история проливает свет не просто на кару Немезиды за поклонение эфемерному институту, а на нечто большее: она показывает извращенную и греховную природу самого идолопоклонства, которое есть замена целого частью и обожествление твари вместо Творца.

Кара за поклонение эфемерному техническому средству (Давид и Голиаф). Если обратиться к идолизации техники, то история войн дает немало классических примеров суровых воздаяний за свершение этого

греха. Легендарный поединок между Давидом и Голиафом находит неоднократное повторение в столкновениях старого и нового оружия.

До рокового дня, когда Голиаф бросил вызов воинам Израиля, он, вооруженный копьем и щитом, одержал такое множество побед, что и не помышлял об ином оружии, уверовав в свою непобедимость. Смелый филистимлянин приглашает лучшего воина противников встретиться с ним на поединке, уверенный, что ни один израильтянин не сможет одолеть его. Давид вышел на поединок на первый взгляд совершенно безоружным. Голиаф не заметил пращу в руке у противника и не поинтересовался, что у того в мешке за спиной. Самонадеянный филистимлянин смело ринулся вперед, подставив лоб под камень, пущенный из пращи, и был сражен наповал.

Этот классический пример иллюстрирует философскую истину, которая подтверждена всем ходом гонки вооружений.

Так, в конце XIII в. мамлюки, как некогда римляне, считались непобедимыми в Леванте; но, как и римляне, мамлюки предпочитали почивать на лаврах, не замечая признаков растущей уязвимости неизменных спутников стагнации. В 1798 г. старый враг, вооруженный новой техникой, — французский экспедиционный корпус Наполеона, неузнаваемый потомок неудачливых франкских рыцарей, — застал мамлюков врасплох. Несмотря на зловещую череду поражений и неудач, сменяемых редкими и неустойчивыми победами, такими, как освобождение от оттоманского господства в Египте XVIII в., мамлюки «ничего не забыли и ничему не научились». Оставаясь в плену старых военных традиций, перестав развивать тактику и воинское снаряжение, они встретились с Западом, имевшим хорошо подготовленную пехоту, вооруженную огнестрельным оружием. Армия французов, рекрутированная из пестрой социальной среды, обученная в условиях революции, формировалась по подобию отрядов оттоманских янычар, которые к тому времени находились в глубоком упадке. К 1798 г. французы были готовы повторить оттоманские походы 1516—1517 гг. с целью завоевания Египта. Французская победа окончательно доказала катастрофичность непоправимой стагнации, длившейся четыре с половиной века.

Новая пехотная техника, развитая на Западе в эпоху огнестрельного оружия, не стала монополией одной нации. Преимущества французского массового войска перед маленькой высокопрофессиональной армией были замечены Пруссией XVIII в., которая дала целую плеяду военных и политических гениев, во многом превзошедших французов. В результате в 1813—1814 гг. Пруссия была сторицей отомщена за унижение 1806—1807 гг. Этот урок мало чему научил французов, и поэтому они потерпели позорное поражение в 1871 г., хотя в перспективе пруссаки больше пострадали от своей победы, чем французы от своего

поражения. Опьяненный блеском своих успехов, прусский генеральный штаб сильно затормозил свое стратегическое мышление, в результате чего война 1914—1918 гг. привела Германию к полному, невиданному ранее разгрому. Слепая вера в успех затяжной окопной войны и экономической блокады впоследствии была вытеснена столь же фанатичной верой в непобедимость подвижных моторизованных армий Гитлера и успех молниеносной войны.

Массовая мобилизация и моторизация армии в наше время уступает место новой технике ведения ядерной войны. Однако с другой стороны, высокая концентрация очень сложной военной техники в руках правительства отнюдь не гарантирует безопасности от экстремистски настроенной небольшой группки повстанцев или террористов. Наше время продолжает множить примеры глубокой связи между надломами и идолопоклонством; и одной из форм его является слепое поклонение и безграничная вера во всемогущество и непреходящую ценность технических достижений.

Отравление победой (папский престол). Пожалуй, самым знаменитым примером катастрофических последствий победы в духовной сфере была одна глава в длинной и до сих пор не оконченной истории папства.

В этот период, начавшийся в 1064 г. и закончившийся в 1870 г., папская власть дважды отступала перед мирским сувереном. В 1064 г. император Генрих III сместил последовательно трех пап, пока не посадил своего[28]; в 1870 г. войска короля Виктора-Эммануила лишили папство его последних владений за пределами Ватикана[29]. Таким образом, за восемь столетий колесо судьбы совершило полный оборот, сначала возвысив папство из глубокого унижения, а затем вновь низведя его. Произошло это не из-за нападения внешних врагов на Рим, а вследствие внутренних духовных изменений.

Когда в последней четверти XI в. на папский престол сел тосканец Гильдебранд, положение Рима было весьма жалким. Однако Гильдебранд и его преемники сумели создать мощный институт западного христианства. Благодаря им папский Рим сохранил империю, которая более, чем империя Антонинов, преуспела в завоевании человеческих сердец и которая территориально расширилась до пределов, в которые не ступали легионы ни Августа, ни Марка Аврелия. Владения ее были обширнее владений Карла Великого. Средневековое папство унаследовало от понтификата Григория Великого духовную власть над Англией, установленную там за два века до появления Карла Великого, и продолжало распространяться в Скандинавии, Польше и Венгрии в течение двух веков после смерти Карла.

Успех папских завоеваний частично определялся самим духом христианства, учившим доверию и любви, а не вражде и ненависти. Папство

опиралось на сочетание церковного централизма и единообразия с политическим многообразием и преемственностью; но, поскольку кардинальным пунктом в его установлениях было безусловное преобладание духовной власти над светской, в этом сочетании преобладало единство, оставлявшее в то же время широкую свободу и для разнообразия, дававшего свободу и гибкость как неотъемлемые условия роста. Социальное единство западного христианства, вытекавшее из духовного авторитета папы, гарантировало политическую независимость любому локальному обществу, которое признавало папскую власть, — бремя, бывшее в XI в. еще апостольски легким.

Причина, по которой большинство тогдашних государей и городов-государств легко принимали гегемонию папства, состояла в том, что Святой Престол той эпохи никак не участвовал в соперничестве за территориальное господство, настаивая лишь на вселенской духовной власти. Отсутствие территориальных претензий у папской иерократии, когда та находилась в своем зените, сочеталось с энергичным и предприимчивым административным даром, доставшимся папскому Риму в наследство от Византии. Если в православном христианстве дар этот использовался для насильственного наполнения им возрожденного призрака Римской империи, то римские зодчие *Respublica Christiana* направили свое административное искусство на создание более легкой структуры по новому плану и на более широких основаниях.

Однако главная причина успеха Святого Престола в деле создания христианской республики под эгидой папы заключалась в сознательном принятии на себя морального долга. Гильдебрандово папство придало ясный смысл скрытым надеждам христиан и превратило мечтания ищущих людей в сознательное дело, вдохновляемое и поддерживаемое высшими ценностями и духовной властью.

Падение Гильдебрандова папства столь же необычно, как и его взлет. Все его добродетели будто обратились в свои противоположности. Воздушно-легкий институт, казалось уже выигравший битву за духовную свободу против грубой материи, вдруг оказался зараженным тем самым злом, которое он усердно изгонял из социальной системы западного христианства. Римская курия, некогда шедшая во главе нравственного и интеллектуального прогресса, бывшая оплотом не только для монастырей, но и для университетов, оказалась зажатой в тиски глубокого духовного консерватизма. Сама ее власть становилась все более мирской. Был ли когда другой институт, который дал бы столько поводов вратам Господа для богохульства? (3 Царств. 12, 14). Падение Гильдебрандова папства представляет один из ярчайших примеров смены ролей. Как это случилось и почему?

Как это случилось, можно понять из биографии самого Гильдебранда в ее, так сказать, первой редакции.

Творческий дух римской церкви к XI в. был направлен на спасение западного мира от феодальной анархии с помощью христианской республики. В борьбе против насилия единственным победоносным оружием был духовный меч. В 1076 г. слова папы произвели на сердца трансальпийских подданных императора столь сильное впечатление, что через несколько месяцев Генрих IV вынужден был явиться в Каноссу. Однако были и другие случаи, когда военная мощь готова была противопоставить себя духовному мечу. Именно в этих ситуациях римской воинствующей церкви был брошен вызов: может ли воитель Господа прибегнуть к иному оружию, если сила слова оказывается недостаточной? Должен ли он сражаться за Бога против дьявола, используя оружие противника?

Этот вопрос был очень актуален для претендовавшего на роль реформатора папы Григория VI, когда он принял бремя папской тиары в 1045 г. Для реорганизации Святого Престола необходимы были деньги, а доходы от пожертвований паломников были украдены прямо с алтаря св. Петра знатными разбойниками. Это наглое и нечестивое ограбление явилось сильным ударом по интересам папства и христианской республики: преступники не поддавались никаким духовным увещеваниям. Оправдано ли было применить силу против силы в этом случае? Григорий VI ответил на этот вопрос, назначив Гильдебранда своим капелланом. Охрана алтаря св. Петра, на который приносились дары, была главной обязанностью капеллана. Гильдебранд справился с ней, силой оружия подавив разбойников.

В тот момент, когда Гильдебранд сделал первый шаг на пути к папскому престолу, нравственная сторона его поступка казалась недостаточно определенной. Но через сорок лет, в 1085 г., когда он, будучи папой, умирал в ссылке в Салерно, все стало на свои места. Престол его был сожжен и разграблен норманнами, которых он сам и призвал на помощь в войне, начатой у алтаря св. Петра и распространившейся по всей Европе[30]. Выбрав силу для борьбы с силой, Гильдебранд направил церковь против Мира, Плоти и дьявола во имя Града Божия, который он хотел создать на Земле.

Когда папство поддалось соблазну физического насилия, тогда и остальные папские добродетели быстро превратились в пороки, ибо замена духовного меча на материальный есть главная и роковая перемена, а все другие — лишь следствия. Система папского налогообложения теперь сосредоточилась на регулярном пополнении папской казны, оплачивающей непрерывные войны между папством и империей. Папство не устояло и в Авиньоне перед сильными мира сего...[31] Когда же силы папства истощились в смертельном конфликте со Священной Римской империей, оно оказалось в зависимости от местных правителей в их средневековых доспехах. Единственная компенсация, которую

папство получило от осквернителей, — это небольшая территория, ранее отобранная ими у папы. Теперь, когда власть папы ограничилась только этой скромной территорией, начался непоправимый отлив верующих; и сознание этого отлива послужило причиной того консерватизма, в который папство впало после Реформации.

Падение папства во всех аспектах его деятельности можно объяснить принесением в жертву духа во имя меча земного. Это роковое жертвоприношение впервые было совершено Гильдебрандом. Пример трагедии Гильдебранда доказывает лишь широко известную истину, согласно которой стремление к духовной цели материальными средствами — дело опасное. Однако жизнь в опасности — необходимое условие для живого существа вообще; и не существует закона, по которому использование опасного маневра обязательно чревато поражением. В случае с Гильдебрандом недостаточно показать, что катастрофа случилась; нужно ответить также на вопрос почему.

Объяснение конечного поражения папства лежит в его первоначальной победе. Опасный маневр противопоставления силы силе в данном случае привел к роковому исходу, ибо начало оказалось слишком успешным. Опьяненные успехом этого смелого маневра на ранних этапах борьбы со Священной Римской империей, папа Григорий VII и его преемники настолько увлеклись применением силы, что утратили саму цель, ради которой они стали ее применять. Если Григорий VII боролся с империей, потому что она мешала ему реформировать церковь, то Иннокентий IV через два столетия уже боролся с империей просто ради подчинения ее своей власти.

Сравним, например, две схожие ситуации, когда папа вторгается в Южную Италию с войском, терпит поражение и умирает от горя. В первой поражение потерпел Лев IX в 1053 г. от норманнов; во второй Иннокентий IV в 1254 г. был разбит Манфредом. При сравнении этих двух сходных эпизодов мы обнаружим существенное различие: если Лев IX пытался в союзе с мирскими владыками Востока и Запада провести карательную операцию против банды разбойников и сердце его оказалось разбитым из-за гибели людей, которых он втянул в это предприятие, то Иннокентий IV обрушился с войной на сына уже мертвого и поверженного врага. А умер он от бессильной злобы, когда рухнули эти планы. С военной точки зрения походы Иннокентия и Льва закончились примерно одинаково, но с нравственной точки зрения между ними — пропасть. Именно эта пропасть и является мерой духовного падения папства в ходе разделяющих эти события двухсот лет[32].

Второй акт трагедии начинается с передышки, которая по времени совпадает с понтификатом папы Иннокентия III (1198—1216). Когда Германию терзала гражданская война, а король-ребенок Фридрих Сицилийский находился под покровительством самого Иннокентия[33],

молодой папа решил играть роль президента христианской республики в духе Гильдебранда. Но первое, что сделал Иннокентий после интронизации, — это призвал к крестовому походу для спасения франкских владений в Сирии. Авантюра эта закончилась печально: крестоносцы напали на своих же единоверцев в Восточной Римской империи. Иннокентий, казалось бы, был искренне опечален столь скандальным поведением западного христианства. Тем не менее всего через четыре года после разграбления Константинополя в 1204 г. он снова планирует и организует новое нападение христиан на христиан, и на сей раз даже не на православных, а на Лангедок в самом центре христианской республики. Неужто папа не сознавал, что ужасы византийского похода французских крестоносцев повторятся с теми же зверствами и в отношении его французских чад?

Это ощущение полной неуместности, которое остается от его отношений с крестоносцами, усиливается в его отношениях с империей и Гогенштауфенами. Сначала он выступил против Гогенштауфенов, но Оттон IV Брауншвейгский, надев императорскую корону, предал его. Оказавшись в столь глупом положении, Иннокентий не смог придумать ничего более оригинального, как перейти на сторону Гогенштауфенов против Вельфа, чтобы свергнуть его с помощью Гогенштауфенов, хотя до этого он пытался свергнуть Гогенштауфенов с помощью одного из Вельфов.

Иннокентий первым из пап перестал называть себя «наместником Петра», предпочтя титул «наместник Христа». Это был примечательный отход от самоуничиженности Григория Великого, называвшего себя «рабом рабов Божиих». Тщетность усилий Иннокентия III становится очевидной после его смерти, когда разгорелась новая война между папством и императором Фридрихом II Штауфеном, которая по своему размаху превзошла все предыдущие войны между Римом и империей.

Третий акт папской трагедии начинается 13 декабря 1250 г., в день неожиданной и преждевременной смерти Фридриха II. Воспользовалось ли папство, представляемое теперь Иннокентием IV (1243—1254), этой возможностью восстановить мир в западном христианстве или хотя бы прекратить вендетту против дома Фридриха? Несмотря на опустошительные последствия войны, Иннокентий продолжал твердить, что не может быть мира, пока отпрыски Фридриха занимают королевский или императорский престол. Эта моральная аберрация и привела Гильдебрандово папство к самоубийству.

Политику Иннокентия IV унаследовали его преемники на папском престоле. Династия Фридриха прекратилась со смертью его сыновей. Манфред пал на поле боя в 1265 г., а Конрад был казнен в 1268 г. Папе Бонифацию VIII казалось, что многочисленные паломники, наводнившие

Рим в святой год 1300-й, являются живыми свидетелями его всемогущества. Он не понимал, что ни духовенство, ни христианский народ уже больше не хотели рисковать жизнью и имуществом, поддерживая папу в войне против мирской тирании. Он считал, что все готовы подняться по его призыву, как когда-то поднялись по призыву Гильдебранда. Следуя этому заблуждению, он спровоцировал короля Франции обнажить меч и лихо ринулся прямо на острие его, полагая, что никакое мирское оружие не устоит против канонады церковной артиллерии.

В результате этого самоубийственного поступка папа был подвергнут аресту. За этим последовали «Авиньонское пленение пап» и Великий Раскол западного христианства.

Итак, мы подошли к четвертому, и последнему, акту Гильдебрандовой трагедии, который открывается в XV в. началом Соборного движения. Скандал Великого Раскола побудил провинциальное духовенство к действиям во спасение западного христианства, результатом чего и стало Соборное движение, соединившее в себе чувства сыновней преданности с моральным порицанием. Главное условие спасения папства реформаторы усматривали во введении парламентарного элемента в структуру всей церковной организации[34]. Согласится ли папство раскаяться в прошлом во имя будущего, покорившись воле христианства? И на этот раз папа мог принять решение, от которого зависела судьба западного мира и Святого Престола; и снова он ответил отказом. Папство отвергло парламентарный принцип и выбрало неограниченную власть в ограниченной области вместо ограниченной власти над преданным и неразделенным христианством.

Это решение Констанцского Собора, состоявшегося в 1417 г., было подтверждено на Базельском Соборе в 1448 г. Опьянение победой над Соборным движением в этом поединке еще раз продемонстрировало папское стремление к власти — главный его грех со времени Гильдебранда. Менее чем через сто лет после роспуска Базельского Собора папство оказалось даже в еще худшем положении, чем перед началом Констанцского Собора. Папа победил Соборное движение себе на горе. «Ров изрыл, и ископал, и пал в яму, которую соделал» (Пс. 7, 16).

XVI в. стал свидетелем дальнейшего упадка папства. Трансальпийские державы стали относиться к нему просто как к одному из карликовых светских государств. Оно устранилось от активного участия в международной политике, но это не спасло папу Иннокентия XI от издевательств Людовика XIV[35] или папу Пия VII от вынужденных путешествий в обозе Наполеона[36].

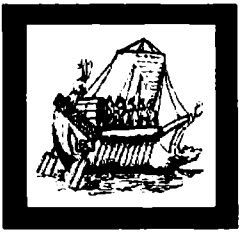
Столь плачевной оказалась судьба папства в роли мирского правителя, но не лучшей она была для него и в роли вселенского суверена западной церкви. Оно полностью утратило власть в протестантских

государствах и на четыре пятых там, где все еще сохранилось католичество. Католический ответ на протестантский вызов был возглавлен не папством, а группой одержимых. Но даже их вмешательство не смогло спасти положение в XVI в. Римскую церковь охватил духовный застой, из которого выросла контрреволюция против светского интеллектуального пробуждения в XVIII в. Оставаясь глухим к вызовам новых сил демократии и национализма, папство сосредоточилось на местном итальянском Рисорджименто, и полное исчезновение его территориальной власти 20 сентября 1870 г. можно считать закатом мирского пути Гильдебрандова института.

После Реформации церковь раскололась на множество соперничающих западнохристианских сект, злобная вражда между которыми разорвала западный мир на куски, дискредитировав само христианство и открыв путь для постхристианского возрождения дохристианской веры в могущество коллективной власти.

XX в. стал свидетелем самоперестройки римской церкви, которая напоминает Соборное движение XV в. и лидерство в образе Гильдебранда XI, воплощенное папой Григорием VII. Папа Пий XI исправил политическую ошибку своего тезки Пия IX, когда заключил с итальянским государством Латеранские соглашения от 1929 г., по которым папство отказывалось от всяких претензий на власть за пределами Ватикана в обмен на признание Италией политического суверенитета этого маленького государства. Значительно более важным было духовное *aggiornamento* («приближение к современности») церкви, проводившееся папой Иоанном XXIII. За время своего краткого понтификата этот святой и гениальный папа дал толчок для наиболее динамичного из движений среди католического священства и мирян со времен духовного возрождения XI в.

Кризис XX в. очень напоминает кризис XV в. Пока трудно предсказать, будет ли выход из создавшегося кризиса более счастливым для папства, но уже сейчас можно предположить, что если реформаторское движение угаснет, то главным препятствием снова станет папская автократическая претензия.



ТОМ ПЯТЫЙ

РАСПАДЫ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

КРИТЕРИЙ РАСПАДА

Подход к проблеме. Прежде чем анализировать процесс распада, попытаемся сформулировать критерий распада, а затем перейдем к исследованию конкретного исторического материала. На сей раз нам придется несколько отступить от ранее принятого плана, ибо предыдущие опыты убедили нас, что критерий роста не зависит от степени контроля за окружением, физическим или социальным, равно как критерием распада не может быть утрата этого контроля. Тщательный эмпирический анализ показал также, что не существует строгого соответствия между способностью общества контролировать окружение и процессами надлома и распада цивилизации. Напротив, есть обратные свидетельства, говорящие в пользу того, что если связи такого рода и существуют, то они состоят в том, что по мере укрепления власти над окружением начинается процесс надлома и распада, а не роста.

Проявляется это в эскалации внутренних войн. Череда войн ведет к надлому, который, усиливаясь, переходит в распад. Прослеживая по нисходящей путь надломленной цивилизации, можно вспомнить слова Гераклита: «Война — мать всех вещей»[1]. Пагубная концентрация всех сил на ведении братоубийственной войны порождает военный психоз, способный воздействовать на различные аспекты жизни общества. Война может также стимулировать развитие техники, а значит, способствует углублению наших знаний о законах материального мира. Поскольку уровень человеческого процветания обычно оценивают по масштабам власти и богатства, часто случается так, что уже познанные главы истории трагического общественного упадка в обыденном народном сознании воспринимаются как периоды изумительного взлета и процветания. Это печальное заблуждение может продолжаться в течение многих веков. Однако рано или поздно заблуждение проходит.

Прозрение наступает, когда общество, неизлечимо больное, начинает войну против самого себя. Эта война поглощает ресурсы, истощает жизненные силы. Общество начинает пожирать самого себя.

Таким образом, усиливающаяся власть над окружением, которой Провидение, во зло, или во благо, или просто с иронией, наделяет общество, неизбежно ведет к распаду. А может быть, это самоубийственное движение к саморазрушению всего лишь историческая иллюстрация истины: «Возмездие за грех — смерть» (Рим. 6, 23). Тем не менее искать критерий распада цивилизации следует не здесь. Ключ к пониманию обнаруживается в расколе и разногласии, исходящих из самых глубин социального тела, ибо, как мы уже показали, основной критерий и фундаментальная причина надломов цивилизаций — внутренний взрыв, через который общество утрачивает свойство самодетерминации.

Социальные трещины — следы этого взрыва — бороздят тело надломленного общества. Существуют «вертикальные» трещины между территориально разделенными общинами и «горизонтальные» — внутри смешанных общин, подразделенных на классы.

При «вертикальном» типе раскола общество распадается на ряд локальных государств, что служит основанием для кровопролитной междоусобной войны. Война эта изматывает общество до тех пор, пока одной из противоборствующих сторон не удается нанести сокрушительный удар противнику и установить единоличную власть и твердый порядок. Мы уже видели, сколь большое место занимают эти вертикальные расколы в мировой истории и какое огромное количество межгосударственных войн они порождают. Действительно, не менее чем в четырнадцати из шестнадцати случаев известных надломов цивилизаций главной причиной их была эскалация междоусобных войн. Следует в то же время заметить, что вертикальный раскол, возможно, не самое характерное проявление разлада, ведущего к надлому цивилизаций. Распад общества на серию местных общин в конце концов явление, свойственное человеческим обществам любых типов, а не только цивилизациям. Ведь так называемое цивилизованное государство есть не более чем оснащенный высокой техникой вариант примитивного племени. И хотя война между государствами цивилизованными значительно более разрушительна, чем борьба между племенами примитивного общества, в обоих случаях процесс этот одинаково самоубийствен.

С другой стороны, «горизонтальный» раскол общества по классовым линиям присущ не только цивилизациям. Этот феномен, зародившись в момент надлома общества, образует отчетливую черту фаз надлома и распада, отсутствуя, однако, на стадиях генезиса и роста. Мы уже не раз касались в нашем исследовании темы горизонтальных расколов.

Так, описывая историю взаимоотношений христианской церкви с варварами, вступившими в борьбу с церковью на северных окраинах

Римской империи, мы пришли к выводу, что строители христианской церкви представляют собой внутренний пролетариат, тогда как варварские отряды — это внешний пролетариат эллинистического общества.

На следующей ступени нашего исследования, анализируя три института — Римскую империю, отряды варваров и церковь — как связующие звенья между эллинистическим и западным обществами, мы обнаружили, что внутренний пролетариат эллинистического общества, создавший христианскую церковь, и внешний пролетариат, давший варварские военные отряды, возникли в результате распада эллинистической социальной системы в ходе смутного времени, когда само эллинистическое общество уже утратило творческую силу. Процесс этот в значительной мере определялся изменением положения правящего меньшинства. Творческое меньшинство, заключив некогда добровольный союз с нетворческими массами, пользовалось какое-то время их доверием ввиду очевидности выгод, дарованных обществу творческими усилиями избранных. Однако с течением времени правящее меньшинство утратило способность и право быть лидером, так как оно растратило творческую энергию и созидательный порыв. Это меньшинство, лишенное вдохновения, но продолжающее удерживать власть, оказалось неспособным управлять через доверие и пошло на нарушение общественного договора. Вместо того чтобы уступить власть, оно прибегло к силе. Эта политика привела к еще большему отчуждению большинства от правящего меньшинства. Подобная ситуация всегда чревата таким бедствием, как восстание. Отчуждение, в конце концов создавшее варварские вооруженные отряды и христианскую церковь, было реакцией на удары правящего хлыста. Но если варварские отряды и христианская церковь — дело рук пролетариата, то эллинистическое правящее меньшинство оставило историческую память о себе в виде Римской империи. Универсальное государство, созданное эллинистическим правящим меньшинством, было похоже на панцирь гигантской черепахи: и если церковь находилась где-то в глубине под его броней, с одной стороны, пользуясь его защитой, а с другой — пытаясь скинуть с себя сковывающую тяжесть, то отряды варваров испытывали панцирь на крепость снаружи. Мы отмечали также, что отчуждение между большинством и меньшинством, которое наступает в момент выделения пролетариата, есть следствие разрыва связи, сохранявшейся в период роста с помощью мимесиса. Неспособность лидеров продолжать игру с толпой, используя свойство мимесиса, тесно связана с неспособностью творчески ответить на специфический вызов.

Итак, продолжим исследование горизонтального типа раскола в надломленном обществе. Рассмотрим более детально и всесторонне три типа групп, рождающихся в ходе социального раскола. Это — доминирующее меньшинство, внутренний и внешний пролетариат. До сих пор

мы чаще обращались за примерами к истории эллинского общества, однако не раз имели случай убедиться в том, что эти три типа объединений свойственны и любым другим обществам. Невольно напрашивается предположение, что история эллинского общества несет в себе некоторую устойчивую историческую структуру, которая обнаруживается и в других исторических примерах.

Вторым нашим шагом будет попытка перейти от исследования макрокосма к исследованию микрокосма, ибо после изучения горизонтального раскола в социальной системе распадающегося общества возникает необходимость рассмотреть отражение этого процесса в душе отдельного человека. Обе линии поиска критерия социального распада ведут к парадоксальному заключению, что процесс дезинтеграции дает результат, несовместимый, по крайней мере частично, с его природой. Происходит как бы «новое рождение», или «палингенез»[2].

На основе уже проведенного нами эмпирического анализа мы можем утверждать, что по мере роста цивилизаций все более углубляется их дифференциация. Теперь мы обнаруживаем обратное: по мере распада увеличивается степень стандартизации.

Тенденция к стандартизации весьма примечательна, если учесть масштаб многообразия, которое она должна преодолеть. Надломленные цивилизации, вступая на путь распада, демонстрируют привязанность к самым различным областям деятельности — от ярко выраженного интереса к искусству до увлечения механизмами. Интерес может быть самым неожиданным, ибо это отголосок или воспоминания о днях роста. Тем не менее в истории цивилизации, пережившей катастрофу надлома, как мы увидим, существует стремление к некоторой стандартной форме.

Горизонтальный раскол выделяет в гибнущем обществе три группы: правящее меньшинство, внутренний пролетариат и внешний пролетариат. И каждая из этих социальных групп рождает свой социальный институт: универсальное государство, вселенскую церковь и отряды вооруженных варваров.

ДВИЖЕНИЕ РАСКОЛА-И-ПАЛИНГЕНЕЗА

Исторический путь, в котором имели место классовая борьба или горизонтальный раскол надломленного общества, не следует считать случайным или противоестественным. Движение постоянно проявляется в феномене распада, обращения через Ян к Инь и через бессмысленное и дикое разрушение ценностей, созданных Прошлым, Трудом и Любовью, к возрождению в новом акте творения.

Раскол сам по себе есть продукт двух отрицательных движений, порождение злых страстей. Во-первых, правящее меньшинство, попирая все права и вопреки рассудку, пытается силой удержать господствующее положение и наследственные привилегии, которых оно уже недостойно. Пролетариат восстает против вопиющей несправедливости. Но движения пролетариата, кроме справедливого гнева, вдохновляются страхом и ненавистью, что приводит в свою очередь к насилию. Однако процесс неизбежно завершается положительным актом творения — и это касается всех действующих лиц в трагедии распада. Правящее меньшинство создает универсальное государство, внутренний пролетариат — вселенскую церковь, и даже внешний пролетариат организуется в мобильные военные отряды.

Эти три достижения, без сомнения, в высшей мере неравнозначны. Выше мы уже отмечали, что, пожалуй, только вселенская церковь имеет перспективу на будущее, тогда как универсальное государство и варварские воинские формирования принадлежат исключительно прошлому.

Таким образом, социальный раскол представляет собой внешний критерий распада надломленного общества. Когда мы охватим все движение в целом с начала и до конца, мы поймем, что рассматривать его надлежит как Раскол-и-Палингенез*.

Процесс Раскола-и-Палингенеза следует классифицировать как вариант более общего двухтактного движения Ухода-и-Возврата.

Раскол-и-Палингенез подпадает под тип Ухода-и-Возврата, поскольку выделение части из целого можно рассматривать как уход. Суть палингенеза не только в преодолении агонии раскола — он, собственно, и является конечной целью раскола. Действительно, если при наступлении раскола попытаться замазать трещины, не допуская палингенеза, ничего, кроме разочарования, общество не получит. Историческим примером может служить «священный союз» древнеегипетского правящего меньшинства с внутренним пролетариатом против внешнего пролетариата, представленного гиксосами. Примирение, достигнутое в последний момент, обрекло египетское общество на существование в окаменелой форме Жизни-в-Смерти в течение двух тысячелетий. Не случись этого, процесс распада, естественно, достиг бы своего логического конца, завершившись палингенезом. Жизнь-в-Смерти была не просто бесцельна для самого умирающего древнеегипетского общества. Она сулила фатальный исход для религии, созданной древнеегипетским внутренним пролетариатом, ибо «священный союз» между внутренним пролетариатом и правящим меньшинством вылился в сплав

* «Палингенесия» — греческое слово, которое дважды встречается в Новом завете (Матф. 19, 28; Тит. 3, 5) и которое в обоих случаях переводится английским словом «*regeneration*» в значении «внутреннее возрождение».

живого почитания Осириса с искусственно сохраняемым почитанием официального египетского пантеона. И этот противоестественный акт синкретизма убил религию внутреннего пролетариата, не дав возможности возродить религию правящего меньшинства[1].

Печальный результат этого «священного союза» являет собой как раз тот случай, когда исключение подтверждает правило. На этом основании мы можем сказать, что новое рождение, а не попытка найти шаткий компромисс есть единственно возможный счастливый конец раскола, что мы назвали бы нормальным концом в этом частном случае Ухода-и-Возврата.

Мы видели, что цивилизации проходят ступени роста в виде тактов Ухода-и-Возврата творческого меньшинства: меньшинство уходит, чтобы найти ответ на брошенный вызов, противопоставляя себя тем самым остальному обществу. Затем творческие личности возвращаются, чтобы убедить нетворческое большинство следовать за собой по дороге, которая им открылась. С другой стороны, в движении Раскола-и-Палингенеза, который проявляется в процессе распада, с первого взгляда может показаться, что уходит как раз большинство, представленное пролетариатом, противопоставляя себя правящему меньшинству. Не является ли это инверсией соответствующих ролей меньшинства и большинства? И не означает ли это, что в конце концов движение Раскола-и-Палингенеза — явление совершенно иного порядка, чем движение Ухода-и-Возврата?

Для решения этого вопроса обратимся к различию, которому мы пока что не уделяли должного внимания, — различию между правящим меньшинством в распадающейся цивилизации и творческим меньшинством в развивающейся цивилизации.

В последовательности успешных ответов на вызовы, составляющих процесс роста, творческое меньшинство, его инициатива, энергия, решительность, обеспечивающие ему победы, рекрутируются из индивидуумов с самым разным социальным опытом, с разными идеями и идеалами. Это обязательно даже для такого общества, где власть является наследственной и ограничена узкой группой аристократии. В аристократически управляемом обществе, пребывающем в процессе роста, мы часто обнаруживаем группу аристократических семей, играющих роль творческого меньшинства. Если же общество предстало перед вызовом, на который не может успешно ответить ни одна из групп в рамках данного аристократического круга, неудача аристократии не обязательно влечет за собой прекращение общественного роста, ибо этот вызов может стимулировать творческий ответ со стороны некоторого меньшинства из другого социального слоя. Таким образом, серия вызовов и ответов по мере своего продвижения может стать поводом для распространения прав от одной социальной группы к другой, от одного социального слоя к другому.

Тенденция растущего общества рекрутировать творческое меньшинство из тех социальных слоев, которые наиболее адекватно отвечают на исторический вызов, объясняется двумя разными причинами. Одна из причин может быть названа «положительной», а другая — «отрицательной». «Положительная» причина уже была отмечена нами. Непрерывность роста предполагает, что в последовательной череде вызовов и ответов каждый вызов является для общества новым. Но если вызов каждый раз новый, то единственная надежда, что он встретит достойный ответ, — в рекрутировании нового меньшинства, способного направить свои скрытые и не востребованные пока таланты на решение незнакомой проблемы. Тенденция побуждать к действию каждый раз новое творческое меньшинство вызывается также и отрицательным фактором, — фактором, являющимся причиной надлома цивилизаций. Мы уже видели, что меньшинство, однажды победоносно отразившее вызов, воздерживается от повторения своих борений и подвигов. Иначе говоря, оно просто не может ответить на новый вызов с прежним успехом. Поддавшись искушению почивать на лаврах, оно начинает всячески сопротивляться тому, что в какой-то степени означает отход от проверенного пути, приведшего к славе и богатству.

В силу этих противоречивых тенденций творческое меньшинство в растущем обществе постоянно изменяется, причем не только по составу, но и в своих идейных и духовных устремлениях. Правящее меньшинство распадающегося общества, напротив, имеет склонность становиться замкнутой группой, идеи и идеалы которой приобретают легендарную ригидность неизменных «законов мидян и персов».

Эта социальная, душевная и духовная косность, характерная для правящего меньшинства, определяется еще и тем, что вызов, перед которым стоит разлагающаяся цивилизация, в отличие от растущего общества, остается в каждом круге Вызова-и-Ответа постоянным. Вызов, оставшийся без ответа, возникает вновь и вновь, а неспособное к действию правящее меньшинство, будучи не в состоянии ни преодолеть, ни обойти его, не желает тем не менее оставить поле битвы. Неспособность ответить на исторический вызов предрешена утратой творческих сил и энергии. Оборонительная позиция, которую занимает правящее меньшинство, может быть либо мягкой, либо жесткой, но в любом случае оно всячески пресекает поползновения кого бы то ни было разделить с ним ответственность, чем еще ярче доказывает свою полную некомпетентность.

Твердость позиции, которую не в силах изменить ход проигрываемой битвы, — характерный признак правящего меньшинства распадающегося общества. Контраст с подвижностью и многогранностью творческих меньшинств в развивающихся обществах разителен. Творческие меньшинства находятся в постоянном движении, потому что они —

воплощение разнообразия форм, в которых творческий дух проявляется в ответе на вызовы. Правящее меньшинство упрямее соляного столпа, в который превратилась жена Лота в наказание за то, что оглянулась на обреченные города, вместо того чтобы устремить свой взор вперед, туда, где можно было найти более счастливое будущее.

В силу своей косной позиции правящее меньшинство заранее приговаривает себя к неучастию в творческой работе; но, совершая этот «великий отказ», оно обкрадывает только самого себя. Дисквалифицируя себя как руководителя, оно уже не в состоянии довести работу до конца; ибо, если одна цивилизация угасает, а другая нарождается, творчество не прекращается. Когда рост цивилизации обрывается надломом и вчерашнее творческое меньшинство превращается в меньшинство правящее, обрекающее себя на повторение одного и того же действия, то это не только драма, разворачивающаяся на социальной сцене распадающейся цивилизации. Во время распада разыгрываются две пьесы с противоположными сюжетами. Пока косное правящее меньшинство постоянно воспроизводит свое поражение, новые вызовы, побуждая к новым творческим ответам, активизируют новые творческие меньшинства. Они-то и становятся претендентами на возвышение.

Новые творческие меньшинства очень подвижны. Они не рекрутируются исключительно из рядов внутреннего пролетариата, но имеют тенденцию совпадать и с правящим меньшинством. Творческий дух не полностью покидает души правящего меньшинства. По крайней мере он сохраняется до тех пор, пока вершатся такие дела, как создание философской школы, подготавливающей путь для вселенской церкви в духовной пустыне гибнущего общества и строительство универсального государства. Оба эти акта — дело рук творческих личностей, представляющих правящее меньшинство. И в то же время можно заметить следы трудов другого творческого меньшинства, сосредоточенного на попытках создать вселенскую церковь, тогда как третье меньшинство занято формированием варварских военных отрядов.

Итак, найден ответ на вопрос, отличается ли движение Раскола-и-Палингенеза от движения Ухода-и-Возврата. Нетрудно заметить, что ответ этот положителен. В Расколе-и-Палингенезе меньшинство уходит, пытаясь найти ответ на брошенный исторический вызов. Но в распадающейся цивилизации нетворческая масса, из которой выделяет себя творческое меньшинство, образуется своеобразным способом. Здесь нет впечатлительной толпы, на которую творческое меньшинство, возвратившись, может воздействовать через мимесис. Нетворческая масса распадающегося общества частично состоит из правящего меньшинства, почти полностью равнодушного к призывам творческого меньшинства. Более того, правящее меньшинство начинает всячески сопротивляться любым инициативам с целью удержать свое положение

и привилегии. Выделение нового творческого меньшинства в столь специфических условиях внешне выглядит движением большинства, так как срабатывает механизм мимесиса и большинство начинает подражать творческому меньшинству. Правящее же меньшинство утрачивает свою привлекательность, ореол власти тускнеет и не вызывает более желания поклоняться ему и подражать носителям его.

Итак, было бы неверным утверждать, что отчуждение пролетариата есть движение большинства. Акт отделения — лишь первый шаг на пути духовного преобразования. Примечательно, что на ранних ступенях конфликта между плебеями и патрициями Римской республики плебс напрасно пытался разорвать политические и экономические цепи. Лишь с течением времени вызов постоянных притеснений возбудил внутренние силы лидерства и инициативы, скрытые в плебейской массе. И эта масса выделила творческое меньшинство, так называемую плебейскую аристократию. Если бы новое творческое меньшинство не пробилось к руководству, плебеи никогда не смогли бы вырваться из-под гнета.

РАСКОЛ В СОЦИАЛЬНОЙ СИСТЕМЕ

Правящее меньшинство. Наше предварительное исследование движения Раскола-и-Палингенеза показало, что ни одна из групп, участвующих в расколе, — ни правящее меньшинство, ни внутренний и внешний пролетариат — не обладает однородным этосом.

Следует отметить, что некоторая вариативность этоса характерна даже для правящего меньшинства, несмотря на кажущуюся однородность его. Правящее меньшинство способно привлечь на свою сторону оппозиционных «вундеркиндов», соблазняя их своей псевдовоинственностью и формируя из них, таким образом, *novi homines*[1].

В правящем меньшинстве этот характерный тип может быть двух разновидностей — пассивный и активный, крайние формы чего мы уже наблюдали, изучая «остановленные» цивилизации. Пассивный вариант напоминает кочевника, который завоевал оседлое население и беспощадно эксплуатирует его, что не только безнравственно, но и самоубийственно.

Активный вариант напоминает турок-османов или спартанцев, которые, не забывая о завтрашнем дне, рационально использовали захваченное, направляя главные усилия на поддержание армии.

Эти два типа — расточитель и палач, характерные для членов правящего меньшинства, имеют необходимое историческое дополнение в третьем типе, который, по всей видимости, должен был появиться на

сцене в предыдущем акте пьесы: это завоеватель, захватывающий то добро, которое расточитель транжирит, а палач охраняет. Этот третий тип легко отыскать в эллинской истории, а цепочка победителей — жертв римских гражданских войн — завершается победой Августа над Марком Антонием. На другом полюсе мы видим завоевание чужих цивилизаций или чужих примитивных обществ.

Истинный завоеватель более разрушителен и вызывает даже большее отвращение у правящего меньшинства, чем расточитель или палач, которые наследуют ему. Однако это не единственные три типа, которые можно обнаружить в эллинском правящем меньшинстве. Тесное сотрудничество с римскими завоевателями, расточителями и палачами создало в конце концов богатую почву для рекрутирования бесчисленных и безвестных римских солдат и государственных чиновников, которые частью покрыли злодеяния своих предшественников созданием и поддержанием эллинистического универсального государства, а частью дали возможность ненадолго пережить вновь «бабье лето».

К тому же римский государственный чиновник не является ни единственным, ни самым ранним апологетом правящего меньшинства и его альтруистической роли. В эпоху Севера, когда школа юристов-стоиков переводила идеи стоиков в нормы римского права[2], стало ясно, что превращение римского волка в платоническую овчарку — дело рук греческих философов. Таким образом, возвышенный философский ум раскрывается в альтруизме эллинистического правящего меньшинства, существование и влияние которого осуществлялось через государственного служащего. Если римский администратор был носителем альтруизма правящего меньшинства, то греческий философ в не меньшей степени был интеллектуальным его вдохновителем. Золотая цепь творческих греческих философов, оборвавшаяся на Плотине (203—262), начиналась с Сократа (470—399 до н.э.), в поколении, которое доросло до 431 г. до н.э., когда эллинская цивилизация надломилась. На предотвращение или по крайней мере на оттяжку трагических последствий надлома направлялись усилия и римского администратора, и греческого философа. При этом труды философа оказали более значительное и стойкое воздействие. Если римские администраторы построили эллинистическое универсальное государство, то философы дали потомству Академию, перипатетиков, стоиков, свободу киников, возвышенные устремления неоплатоников.

Если мы теперь расширим наш обзор и перейдем из области эллинистической истории к историям других цивилизаций, которые надломились и вошли в фазу распада, мы увидим, что благородная линия альтруизма, вплетающаяся в биографию эллинистического доминирующего меньшинства, не является специфической чертой эллинской цивилизации. Типы, обнаруживаемые в эллинизме, можно заметить и в других правящих меньшинствах.

Мы легко отыщем их среди военачальников, светских и церковных, сурово расправлявшихся с японским крестьянством в эпоху, которая предшествовала основанию сёгуната Токугавы; в арабском мире среди мамлюков. В западной истории существует целая галерея портретов, которые безошибочно могут быть классифицированы как представители этого же типа: от расточительных государей XVI—XVII вв. — род Гонзага, Генрих VIII, Людовик XIV, которые расшатали нравственные устои средневековой церкви и проложили дорогу для плутократов XIX и XX столетий[3].

Понятно, что западное общество, подобно другим неэллинистическим обществам, даст примеры трех социальных типов — завоевателя, расточителя и палача, которые были обнаружены в эллинистической истории распада. К счастью, однако, у сравнения есть как положительная сторона, так и отрицательная; ибо мы видели, что правящее меньшинство эллинистического общества обладает широким духовным многообразием за пределами узких границ этих трех отрицательных типов, а образы, возникающие на светлой стороне эллинской истории, могут найти надлежащие параллели в истории других обществ.

В западной истории новейшего периода государственная служба представлена не только сборищем военных, деспотов и капиталистов. В Англии XVI в. правящий класс выдвинул не только Генриха VIII, но и Томаса Мора, а род Гонзага дал не только Родольфо, но и его родного брата — святого Алоизия Гонзага. Доказательство нашей точки зрения не зависит от произвольного выбора отдельных исторических персонажей. Истинность ее убедительно подтверждается общим изменением цели и этоса, что явно просматривается в жизни государств современного западного мира в ходе последних ста лет. Естественно, что эти государства не свободны от первородного греха. Они по-прежнему суть выражения и средства беззаконной воли к власти, — власти зла, которая в нашем поколении угрожает человечеству всеобщей катастрофой. В то же время можно видеть, что с недавних пор на первый план начал выходить второй ее аспект. Даже в наиболее консервативных странах западного мира милитаристские и полицейские государства начали заниматься вопросами здравоохранения, образования и распределения рабочих мест. В современном западном государстве можно наблюдать не только сдвиг в его практической деятельности. Существует изменение и в самих его функциях. И общественная деятельность стала, возможно, более значимой, чем питающая ее реальность. Этим самым современные западные государства пытаются затушевать свое неприглядное прошлое. В изменяющейся картине западного мира можно зафиксировать некоторые изменения и в характере правящего класса, как это имело место в Риме после Августа.

Эллинский прототип. Переходя от рассмотрения правящих меньшинств к пролетариату, вновь обратимся к эмпирическому анализу, чтобы убедиться в том, что разлагающиеся общества неизбежно формировали пролетариат. Однако мы заметим также, что в сфере духовной внутренний и внешний пролетариат весьма различаются между собой. Обратимся к истории Эллады, начав с периода надлома. Смятение духа, охватившее общество с началом Пелопоннесской войны, продолжало нарастать в течение ста лет сменяющих друг друга войн и революций. Следствием разразившейся катастрофы стал нескончаемый поток беженцев. Во время роста эллинского общества можно найти примеры, когда граждане оказывались оторванными от своих родных корней. Однако для Эллады это было редкостью и воспринималось как нечто ужасное... И вдруг эллинский мир переполнили бездомные изгнанники. Великодушная попытка Александра административными мерами помочь беженцам вернуться в свои родные города успеха не имела[4]. Пожар войны все разгорался, и изгнанники нашли себе дело — они становились наемными солдатами. Увеличение армии только подхлестывало военные действия, которые распространялись все шире и шире. Образовался своего рода порочный круг.

Следствием распространения войны и возвышения воинского духа стало резкое падение нравов и разрушение устоявшихся экономических связей.

Например, войны Александра и его последователей в Юго-Западной Азии обеспечили работой многочисленных беженцев, но это под корень рубило местный хозяйственный уклад. Наемникам платили из персидской государственной казны, что порождало катастрофическую инфляцию и делало крестьян и ремесленников греческих городов совершенно неконкурентоспособными, что грозило обществу, у которого были весьма скромные познания в области экономики, полным развалом.

Аналогичными с точки зрения экономики были последствия Пунических войн, когда крестьянство, разоренное в ходе опустошительных кампаний, окончательно раскрестьянилось на римской военной службе, сроки которой были чрезвычайно велики. В результате пауперизированные потомки италийского крестьянства, которое было окончательно лишено корней насильственным воинским призывом, порвали всякую связь с трудом, исконно кормившим их. В конце концов «новые бедные» стали охотно поступать на воинскую службу, как это раньше случилось в империи Ахеменидов, а несколько позже — с греческими крестьянами и ремесленниками, присягавшими Александру.

В этом жестоком процессе нетрудно заметить зарождение внутреннего пролетариата эллинистического общества. Любопытно отметить

и тот подтверждаемый свидетельствами факт, что в этот процесс попадали и бывшие аристократы. Ибо пролетарий — это скорее состояние души, чем нечто обусловленное чисто внешними обстоятельствами. Истинным признаком пролетария является не бедность и не низкое происхождение, а постоянное чувство неудовлетворенности, подогреваемое отсутствием законно унаследованного места в обществе и отторжением от своей общины.

Эллинистический внутренний пролетариат формировался прежде всего из числа свободных граждан и даже из аристократов эллинистический политической системы. Первые рекруты были прежде всего обделены духовно, но, разумеется, их духовное оскудение, как правило, сопровождалось и материальным обнищанием. Вскоре эти первые ряды пополнились рекрутами из других источников. Те были пролетариями как в духовном, так и в материальном плане изначально. Ряды эллинистического внутреннего пролетариата быстро росли за счет агрессивности греческого оружия, прошедшего хорошую школу в череде братоубийственных войн. Завоевания Александра и его преемников поглотили сирийское, египетское и вавилонское, а также значительную часть индского общества, превратив земли их во владения эллинистического правящего меньшинства. Более поздние завоевания римлян пришлись на варварскую Европу и Северо-Западную Африку. Эти принудительные пополнения эллинистического внутреннего пролетариата, возможно, вначале были более масштабными, чем пополнения за счет коренного греческого населения.

В течение последних двух столетий дохристианской эры крестьянство последовательно вытеснялось рабами-земледельцами и рабами-скотоводами. Рабский труд на сицилийских плантациях и фермах, вероятно, покрывал расходы на ведение войн, а вина, масла, шерсти, мяса и кож хватало, чтобы снабжать столицу, и та в свою очередь не щадила даровой человеческий материал, выжимая из него все, что можно. На рабском рынке Средиземноморья можно было встретить представителей самых удаленных районов. Рабская сила стекалась сюда как с Запада, так и с Востока.

Таким образом, внутренний пролетариат эллинского общества складывался из трех различных элементов — обездоленных представителей самого эллинского общества, насильственно включенных в общество представителей чужих и примитивных обществ, а также рабов, полностью лишенных всех прав и свобод и обреченных работать безвозмездно в нечеловеческих условиях. Мера страданий представителей этих трех групп различна, однако общим, несомненно, являлось то, что все они были ограблены, лишены своего законного наследства, своих корней и превращены в нещадно эксплуатируемых изгоев. Объединяли их также трущобы Рима, о которых столь красочно поведал нам Ювенал,

познавший, видимо, бездну эллинского дна. До нас дошел голос не варвара, не эллинистического жителя Востока, но голос самого эллина, представителя правящего меньшинства, лишенного своих корней и наследства.

Если проанализировать типы этих обездоленных, обкраденных людей, то станет ясно, что этос их соткан из жестокости и ненависти. Они беспощадны к своим палачам, толкающим их на восстание, на проявление самых низменных порывов и чувств. Вполне естественно, что жертвы беззаконий и произвола должны превзойти в жестокости своих притеснителей.

Это отчетливо проявилось в серии древнеегипетских восстаний против гнета птолемеевского режима, начавшихся на рубеже III—II вв. до н.э.[5] Эта же нота слышна в череде еврейских восстаний, направленных против Селевкидов, а также римской политики эллинизации.

Восстание Аристоника (133—129 до н.э.) стало связующей нитью между восстаниями восточных народов в завоеванных провинциях и восстаниями рабов и пауперизированного местного населения в греческих городах эллинистического общества. Ибо рабы и свободные граждане во время восстания Аристоника сражались рука об руку[6]. Это восстание, возможно, вдохновлялось известиями о первом из двух больших восстаний рабов в Сицилии (135—131 и 104—100 до н.э.), бывших, по всей видимости, самыми серьезными и самыми продолжительными бунтами рабов со времен Ганнибала[7]. Однако это были не первые и не последние выступления рабов и, возможно, не самые дикие. Цепь восстаний началась сразу после временного восстановления мира между Римом и Карфагеном в 201 г. до н.э. К 196 г. до н.э. волна восстаний захватила Этрурию, затем она продолжилась в ужасном бунте 185 г. до н.э. в Апулии, а своего апогея достигла в бунте фракийского гладиатора Спартака, который с 73 по 71 г. до н.э. держал в напряжении весь Италийский полуостров[8].

Если под знаменем Аристоника в Малой Азии объединились рабы и свободные граждане, то в Сицилии эти два крыла местных пролетариев пошли разными путями. Причем именно пауперы, а не рабы оказались наиболее мстительными и жестокими.

Ненависть к эллинистическому правящему меньшинству исходила не только из этих групп. Римские пролетарии, будучи свободными гражданами самого могущественного во всем эллинистическом мире города-государства, сознавали, что они находятся в весьма уязвимом и двусмысленном положении. Именуя себя «господами мира», они не имели и клочка земли, и их римское гражданство фактически не давало им ничего, кроме права и обязанности идти на войну и отдавать свои жизни за счастье и процветание сограждан. Таким образом, уделом «свободных граждан» было прозябание в римских трущобах с надеждой

на временную работу. Это был весьма благодатный материал для социальных взрывов.

Фактически взрывы насилия редко или почти никогда не бывают реакцией на единичные жертвы отдельных случайных эксцессов. И если одних насилие побуждает к мобилизации своих собственных сил, то другие противопоставляют силе доброту. Даже рабы чудовища Дамофила проявили некоторую человечность, пощадив его молодую дочь, тогда как хозяин и его жена были зверски растерзаны. В полулегендарных еврейских воспоминаниях об испытаниях, выпавших на долю палестинского еврейства, сопротивлявшегося политике Антиоха Епифана, направленной на эллинизацию евреев, пассивное сопротивление под страхом пытки и смерти старого книжника Елеазара, семи братьев Маккавеев[9] и их матери предшествует военному сопротивлению Иуды Маккавея. В истории Страстей Иисуса есть два поучения, противоположных по своему содержанию. Сначала Иисус говорит: «Но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч» (Лука. 22, 36), — и сразу же после этого следует: «Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно» (Лука. 22, 38). Таким образом, Иисус и перед лицом ареста отказывается обратиться к мечу. «Бывшие же с Ним, видя, к чему идет дело, сказали Ему: Господи! не ударить ли нам мечом? И один из них ударил раба первосвященника и отсек ему правое ухо. Тогда Иисус сказал: оставьте, довольно; и, коснувшись уха его, исцелил его» (Лука. 22, 49—51). В следующей главе апостолы всячески уклоняются от применения силы. «Мужи израильские! подумайте сами с собою о людях сих, что вам с ними делать. Ибо незадолго пред сим явился Февда, выдавая себя за кого-то великого, и к нему пристало около четырехсот человек; но он был убит, и все, которые слушались его, рассеялись и исчезли. После него во время переписи явился Иуда Галилеянин[10] и увлек за собою довольно народа; но он погиб, и все, которые слушались его, рассыпались. И ныне говорю я вам: отстаньте от людей сих и оставьте их: ибо если предприятие и это дело от человеков, то оно разрушится; а если от Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками» (Деян. 5, 35—39).

В этом сюжете можно заметить, что на один и тот же вызов следуют два ответа, и эти ответы не только отличаются по своему характеру, но и прямо противоположны и несовместимы. Доброта — это подлинное выражение воли пролетариата отделиться. К этому в конце концов стремится и воинственное крыло, ибо добрые мученики Второй Книги Маккавеев являются непосредственными предшественниками фарисеев, а фарисеи — «те, которые отделяются», — имя, которое они сами себе дали и которое обозначает «уходящие», или «схизматики». Существуют два способа взметнуть пыль на площадях и на исторической арене: это

путь насилия и путь добра. Восточный пролетариат эллинистического общества пользовался обоими этими способами, и насилие в конце концов уничтожило само себя. История выбирает доброту.

Однако добро пробивает себе дорогу медленно. Мученики в 167 г. до н.э. были преданы Хасмонеями, а быстрый и прямой успех оружия оказался столь искусителен даже для ближайших сподвижников Иисуса, что предсказания Учителя сбылись самым трагическим образом. Петр поначалу убеждал Иисуса, что этого не произойдет (Матф. 10, 21—26), но в решающий момент апостол оказался деморализованным и начисто забыл о том, что было завещано ему всего несколько часов назад. «Хотя бы надлежало мне и умереть с Тобою, не отрекусь от Тебя. Подобное говорили и все ученики» (Матф. 26, 35). Однако, как только Иисус приказал Петру убрать меч, «тогда все ученики, оставивши Его, бежали» (Матф. 26, 56). Путь доброты был утвержден распятым Иисусом раз и навсегда. «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (I Кор. 1, 23). Спустя несколько месяцев после Распятия Гамалиил[11] заметил, что ученики Иисуса не дают повода Богу отвернуться от них; а через несколько лет ученик Гамалиила Павел стал проповедовать распятого Христа.

Это болезненное, но чрезвычайно плодотворное обращение первого поколения христиан от Силы к Доброте было следствием отказа от материальных упований; и то, что Распятие сделало для последователей Иисуса, для правоверного еврейства сделало разрушение Иерусалима в 70 г. н.э. К тому времени христианство распространилось среди эллинистического пролетариата вне пределов Палестины, так что молодую церковь уже не подстерегала катастрофа, постигшая ее дома. В 70 г. еврейская христианская церковь в Иерусалиме уже была превзойдена греческой христианской церковью в Антиохии, бывшей столице Селевкидов. Но предупреждение, вложенное в уста евангельского Иисуса, предписывающее христианам Иудеи бежать в горы, когда увидят они «мерзость запустения» — вооруженное язычество, — было принято к сведению по меньшей мере одним правоверным еврейским ученым.

Прежде чем петля римского окружения затянулась вокруг Святого Города, рабби Йоханан бен Заккай принял самостоятельное решение порвать с традицией воинственности, завещанной Иудой Маккавеем. Отвергая нетерпимость еврейских зелотов, он удалился в ничейную землю, а затем вновь появился среди римлян, проповедуя свое учение. Волны неизбежной катастрофы в конце концов настигли его в филистимлянском городе Явне, где он основал школу[12]. И когда ученик его, принесший недобрые вести, в отчаянии воскликнул: «Горе нам, ибо рушится место, где они вершат примирение за грехи Израиля!» — учитель ответил: «Сын мой, не горюй, у нас есть свое примирение; и что может сравниться с даром доброты?» Словом и делом Йоханан бен Заккай учил

обращению от Силы к Доброте, и его учение легло в основу этоса нового еврейства, которое выжило, хотя и как реликт, в чуждом и враждебном окружении, сохранилось до настоящего времени, не проявляя даже признаков непокорности преследующим их невзгодам.

Если изменение духа ортодоксального еврейства со времени разрушения Иерусалима в 70 г. н.э. позволило народу выжить как реликту, соответствующее изменение духа последователей Иисуса, наступившее после Распятия, открыло для христианской церкви возможности новых больших завоеваний. Христиане вышли нетронутыми из местной катастрофы, которая из-за воинственности еврейских зелотов обрушилась на само еврейство; и хотя христианская вера вскоре была провозглашена запрещенной религией, официальная политика в отношении христиан в течение первых двух веков н.э. была достаточно мягкой. Во время упадка эллинизма преследования, которым подвергались христиане, возникали спорадически и проводились непоследовательно. Церковь не испила горькой чаши до дна и не была крещена в купели своего Основателя и Учителя (Матф. 20, 22).

Так было вплоть до III в., когда весь эллинский мир захлестнула стихия анархии наподобие той, что бушевала в течение последних двух столетий до христианской эры. На этот вызов христианская церковь ответила добротой Елеазара и Семи Братьев, а не насилием Иуды Маккавея (Молота); и воздаянием было обращение эллинистического правящего меньшинства в христианство. В следующем испытании, которое пришло на рубеже IV—V вв., когда обращенная Римская империя рухнула, церковь вновь ответила в своей традиционной манере; и на сей раз воздаянием было обращение варваров. В эпоху, когда пустые, безверные слова «*Phasti Triumphales*»[13] были начертаны на камне Капитолия и глубокое военное и политическое банкротство постигло всю государственную римскую систему, церковь явила миру один из наиболее удивительных триумфов христианской доброты. Властью, которая действовала столь неотразимо просто потому, что противопоставляла Силе явление совсем иного порядка — Доброту, — папа Лев остановил Аттилу на его пути к Риму[14]. А святой Северин становится освободителем верхнедунайских провинций, разоренных войной и неумелым управлением. Мы видим, как он берется за дело без защиты, поддержки, подготовки, и воинственный вождь алеманов дрожит в его присутствии, как никогда не дрожал во время битвы[15].

Таким образом, история эллинистического внутреннего пролетариата выступает в двух линиях — насилия и доброты, — линиях, несовместимых и пребывающих в постоянном противоборстве. Причем Доброта через трудный и болезненный Опыт постепенно берет верх.

По мере понимания эллинской драмы становится все более очевидно, что основное действующее лицо ее — пролетариат. Найдем мы тому

подтверждения и в духовной истории эллинского правящего меньшинства. Неприятие Петром сверхчеловеческого смирения Иисуса перед лицом незаслуженной смерти предвосхищается в поколении надлома Афин, в попытке Критона — менее неожиданной, чем Петра, но не менее наивной по своей сути — побудить Сократа к бегству из тюрьмы, где он находится в ожидании исполнения несправедливого смертного приговора. Победа Доброты над Насилием в душах Петра, Павла и Йоханана бен Заккая находит свои параллели в широте взглядов Александра, в милосердии Цезаря и покаянии Августа[16].

Эллинистическое правящее меньшинство дало афинянина Сократа, отца греческой философии, и римлянина Августа, основателя универсального государства. Эти два выдающихся творения — памятники деятельности альтруистов, которых правящее меньшинство воспитало на абсолютной крайности той духовной гаммы, противоположный полюс которой давал завоевателей, расточителей и палачей. Если это так, то эллинистический внутренний пролетариат был способен не только к разрушению, протесту, ненависти и вражде. Следует поискать специфические проявления творческих устремлений внутреннего пролетариата, которые дали бы результаты, сопоставимые с философской школой и универсальным государством. Нам не придется чрезмерно утруждать себя изысканиями, ибо признаки таких достижений перед нами. Результатом творческого труда внутреннего пролетариата, который вполне сопоставим с философией, можно считать «высшие религии», а универсальному государству соответствует вселенская церковь.

В эллинистическом варианте вселенской церковью стала христианская католическая церковь, а победившей высшей религией — христианство, которое и оформила христианская католическая церковь. В рамках одного государства не может быть более одной церкви, достигшей значения вселенской. Христианская вера выдержала состязание со многими другими религиями Римской империи.

Прямым противником христианства была примитивная религия эллинистического общества в ее самой последней форме: идолопоклонство перед эллинистическим универсальным государством в лице цезаря или абстракции *Dea Roma*. Хотя официальная религия поддерживалась и укреплялась властью, она не владела уже сердцами людей. Формальное уважение, которое римское правительство стало демонстрировать по отношению к христианскому ритуалу, было началом конца официальной государственной религии. Для нехристиан за формами обряда ничего не стояло, и они не могли понять самоотверженности христианских мучеников, отвергавших общепринятые нормы. Кроме примитивной государственной религии, у христианства были соперники и в лице высших религий, также рожденных творческой активностью внутреннего пролетариата.

Большая часть этих высших религий происходила из восточных слоев эллинистического внутреннего пролетариата. Христианская религия вышла из еврейской общины в Сирии. Однако Сирия составляла лишь малую часть сирийского мира, распростертого далеко на восток, включая Иран. Породил ли Иран какую-нибудь высшую религию для эллинистического внутреннего пролетариата? На этот вопрос следует ответить положительно. Митраизм[17] был не только родствен христианству. Это была религия, с которой христианству предстояла наиболее ожесточенная борьба.

Внешний пролетариат

Отчуждение прозелита. Внешний пролетариат, подобно внутреннему, образуется отделением от правящего меньшинства цивилизации, когда та надломилась и находится в процессе распада. Раскол в данном случае весьма ощутим, ибо в отличие от внутреннего пролетариата внешний пролетариат не только отчужден от правящего меньшинства в сфере чувства, но также размежеван и территориально.

Наличие границы — верный признак того, что отделение пролетариата имеет место. Пока цивилизация находится в процессе роста, ее географические границы остаются довольно неопределенными, кроме фронтальной, где она находится в сношениях с представителем своего собственного вида. Коллизии между двумя или более цивилизациями представляют собой особый феномен, и его следует изучать отдельно, к чему мы и обратимся в дальнейшем. А сейчас мы обратим внимание только на те формы пространственного контакта между цивилизациями, в которых взаимодействие происходит между цивилизацией и примитивным обществом или обществами, находящимися по соседству. Если попробовать проследить границу растущей цивилизации, мы скоро убедимся, что сделать это нелегко. Нельзя с уверенностью сказать, что здесь кончается цивилизация и начинается примитивный мир.

Проблема определения границ не вытекает из отношений между творческим меньшинством и нетворческой массой, породившей это меньшинство. Когда цивилизация находится в процессе роста, творческое меньшинство, совершившее акт ухода, утверждает себя актом успешного возвращения, с тем чтобы побудить нетворческую массу пойти выработанным им путем. Меньшинство, которое, вернувшись, не смогло найти отклика в душах соплеменников, напоминает слишком короткий рычаг, не дающий возможности поднять тяжелый камень. Деятельность меньшинства, претендовавшего на роль творца, но так и не достигшего успеха, должна иссякнуть. Но если цивилизация находится в процессе роста, возвращение, как правило, венчает успех.

Несомненно, задача творческого меньшинства — привлечь на свою

сторону массы — отнюдь не легкая, поскольку «пророк на имеет чести в своем отечестве» (Иоанн. 4, 44), однако ее нельзя считать безнадежной. Мы уже не раз убеждались на исторических примерах, что если цивилизация действительно растет, то она в состоянии ответить не только на единичный вызов, но и на серию вызовов. В растущей цивилизации нетворческое большинство неминуемо будет затронуто и вдохновлено, как только вызов получит успешный ответ. Те, чьи души не подверглись благотворному влиянию творческого меньшинства, могут приобщиться к общему порыву через свою способность к подражанию.

Таким образом, когда творческое меньшинство успешно выполняет свою роль в жизни растущей цивилизации, пламя, зажженное им, освещает все, находящееся в доме. Свет струится, освещая людей, но лучи его достигают безбрежных пространств. Излучение растущей цивилизации также распространяется вокруг, освещая множество примитивных обществ, оно блуждает, облучая все вокруг себя, пока не исчезнет, утратив силу.

Необходимо добавить, что в растущей цивилизации творческое меньшинство посылает свое излучение не только на нетворческих членов этого общества, но также на примитивные общества. Иногда влияние, распространяемое цивилизацией, достигает пределов, весьма удаленных от центра излучения. Шумерская цивилизация послала своих богов завоевывать Скандинавию[18]; сирийская цивилизация подарила свой алфавит Монголии; эллинская цивилизация дала столь мощный эстетический заряд, что действие его обнаруживается на британских монетах и статуях Индии[19]. Сила воздействия цивилизаций на примитивные общества фактически так велика, что многие из них оказываются полностью поглощенными, как бы растворенными в сиянии их света. Социальное излучение, исходящее из двадцати одной цивилизации, живой или мертвой, напоминает свет звезд в безлунную ночь, так что антропологи XX столетия — несмотря на богатый материал, предоставленный папуасами, — возможно, так никогда и не узнают ничего о тех примитивных обществах, что были полностью уничтожены радиацией этих цивилизаций. Можно с полной определенностью утверждать, что в настоящее время уже не обнаружить тех примитивных обществ, что существовали до возникновения первой цивилизации. Общества, которые мы в наши дни называем примитивными, заслуживают этого названия только в некоторой степени. Эти общества, скорее, можно назвать варварскими цивилизациями. В мире нет общества, имеющего право утверждать, что оно прошло по пути цивилизации до конца и достигло своей цели. Даже наименее цивилизованные из варваров, возможно, ближе к нам самим, также, в сущности, пребывающим в полуцивилизованном состоянии, чем к своим предшественникам седьмого или сто седьмого тысячелетия до н.э.

Всеобъемлющее влияние цивилизаций на примитивный мир особенно заметно, если посмотреть на этот процесс со стороны примитивных обществ. Не менее впечатляюще выглядит картина, если представить ее на примере некоторой отдельной цивилизации, оказывающей подобное воздействие. Любопытно отметить, например, что наиболее заметные следы эллинизма обнаруживаются не в отдаленных районах, а ближе к центру, откуда шло излучение. Мимесис постепенно убывает. Однако это заметно лишь в самых дальних районах, куда проникает излучение цивилизации. Но даже самое неудачное и самое бездарное подражание обладает определенной ценностью, будучи средством самообразования и саморазвития.

Мимесис вызывается очарованием, и можно наблюдать, как это очарование возникает по мере роста цивилизации. Мимесис возникает как результат той вереницы успехов, которые сопутствуют творческому меньшинству не только в деле устранения раскола внутри общества, но также и на внешнем фронте, среди соседей — противников и друзей. Растущая цивилизация неизбежно вступает в контакт с примитивными обществами, и творческое меньшинство вызывает мимесис со стороны примитивного общества, равно как и мимесис внутри собственного общества среди нетворческого большинства. Благодаря притягательной силе творчества и успеха растущая цивилизация редко сталкивается с ситуацией, когда ей приходится добиваться дружбы варварского общества. Она обычно окружена кольцом буферных обществ, охотно впитывающих в себя влияние цивилизации, чтобы затем передать его дальше.

Если такое отношение между растущей цивилизацией и окружающими примитивными обществами считается нормальным, то после надлома цивилизации и вступления ее на путь распада происходит коренной сдвиг.

Надлом означает исчезновение с исторической сцены творческого меньшинства, вызывавшего доверие большинства и добровольное желание подражать ему, следовать за ним. Постепенно ему на смену приходит правящее меньшинство, которое пытается узурпировать наследство, ему не принадлежащее. Доверие к себе оно пытается сохранить с помощью силы, все еще находящейся в его распоряжении. Следствием подобной политики становится нравственное отчуждение большинства населения. В результате этого отчуждения начинается процесс возникновения внутреннего и внешнего пролетариата. Оказавшись в состоянии распада, цивилизация перестает быть целым, которое можно скопировать и организовать по его подобию свою собственную жизнь. Причина надлома — невозможность самодетерминации, в результате чего возникает потеря внутреннего единства, гармонии и пропорциональности.

Иными словами, если лучи социального влияния, исходящие от растущей цивилизации, можно уподобить белому свету, вобравшему в себя все цвета, то лучи, исходящие от распадающейся цивилизации, можно сравнить с радугой, образуемой в результате дифракции. В приложении к социальному излучению три составляющие «белого света» — это политика, культура и экономика.

Пока все три элемента соединены в едином потоке, действие их происходит в одном направлении и примерно на одинаковое расстояние, однако впоследствии происходит дифференциация. Поскольку двигательная сила экономического элемента оказывается наиболее мощной, характер общества распадающейся цивилизации все больше смещается в сторону чисто экономического развития. Иногда наблюдается при этом увеличение политического влияния. Все это укладывается в рамки ранее установленного нами закона, согласно которому экспансия цивилизации является признаком ее распада. Мы замечали также, что усиление экономического и политического влияния сопровождается снижением культурного влияния. При сравнении распадающегося общества с растущим становится очевидным, что по мере роста экономической мощи происходит потеря нравственной силы распадающегося общества.

Выделенные нами три элемента в жизни общества имеют отнюдь не равное значение. Культурный элемент представляет собой душу, кровь, лимфу, сущность цивилизации; в сравнении с ним экономический и тем более политический планы кажутся искусственными, несущественными, заурядными созданиями природы и движущих сил цивилизации. Как только цивилизация утрачивает внутреннюю силу культурного развития, она немелленно начинает впитывать элементы чужой социальной структуры, с которой она имеет контакты. Для цивилизации, находящейся в поле воздействия чуждой культуры, культурное влияние оказывается куда более благодатным и полезным, чем заимствования в экономическом или же политическом плане. Образно выражаясь, политические и экономические подарки, которые щедрой рукой рассыпает вокруг себя распадающаяся цивилизация, оказываются дурными семенами, брошенными в заросшее сорняками поле.

Возвращаясь к варварам, испытывающим влияние цивилизации, следует заметить, что они направляют свою способность мимесиса к чужеземному источнику нового света и жизни, а когда происходит надлом цивилизации, появляется стимул отчуждения. Соседи отворачиваются от общества, потерявшего свою душу и изменившего внешность, но акт отделения, который происходит в результате этого отчуждения, не обязательно означает полный отказ от мимесиса. Отчужденное и лишенное иллюзий варварское общество начинает с пренебрежением относиться к культуре своего соседа, но вместе с тем оно может продолжать заимствовать его социальные институты и технические достижения.

Этот процесс всегда имеет многосторонний характер, и фактически продолжается взаимообогащение в области культуры. Кроме того, правящее меньшинство, с которым варвары имеют дело, насаждает свои стандарты силой, а сила эта опирается на диктаторский режим и развитую военную технологию.

В широком смысле, когда цивилизация раскололась вследствие надлома, пролетариат отворачивается от идеалов правящего меньшинства. И тому не остается ничего иного, как уповать на насилие.

Военная слабость внешнего пролетариата по сравнению с правящим меньшинством, возможно, не меньше, чем пролетариата внутреннего, по крайней мере в тот исторический момент, когда произошел раскол. Уже было отмечено, что один из источников рекрутирования внутреннего пролетариата — внешние варварские отряды — внешний пролетариат. Основное отличительное свойство внешнего пролетариата в том, что он может вступить в непосредственный поединок с правящим меньшинством. Если внутренний пролетариат всегда находится в сфере досягаемости правящего меньшинства, то внешний территориально находится вне пределов военного контроля. Но в то же время он постоянно испытывает на себе влияние цивилизации.

Очевидно, что при надломе растущей цивилизации, когда очарование творческого меньшинства заменяется грубой силой правящего меньшинства, эта сила стремится распространить свою власть на те районы, которые прежде были охвачены культурным влиянием. Иными словами, начинается вооруженная экспансия цивилизации, утратившей обаяние и авторитет у своих соседей. При таких условиях внешний пролетариат, не колеблясь, выбирает путь отражения агрессии при помощи силы.

Справедливо, что в некоторых физико-географических условиях внешний пролетариат вынужден первым выступить против цивилизации. Это происходит в тех случаях, когда внешний пролетариат стремится расширить свое ограниченное жизненное пространство, но правящее меньшинство и здесь инициирует схватку. В эллинистическом мире варвары Иберийского полуострова в отличие от варваров Северо-Западной Африки принуждены были сражаться с римской властью. В обоих случаях обширность варварских территорий перекрывала возможности римского оружия. В Северо-Западной Африке римская армия так и не смогла добраться до берберов в Атласских горах или в степях Сахары; а на трансальпийском фронте Рим мог удерживать линию Рейна, но не смог дойти до Эльбы или даже до Вислы. На Иберийском полуострове, с другой стороны, варвары оказались в ловушке между Пиренеями и морем; а когда Цезарь в конце концов отрезал их от родственных племен, расширив владения Рима в Галлии от Средиземноморского побережья до Атлантики, последние независимые иберийские варвары оказались запертыми в мощной, однако тесной естествен-

ной крепости между горными хребтами и водами Бискайского залива и вынуждены были в конце концов подчиниться Августу.

История других цивилизаций также дает многочисленные примеры, когда отделение внешнего пролетариата приостанавливалось правящим меньшинством, умело использовавшим географический фактор. Иногда процесс этот пресекается оружием, в помощь которому призываются такие особенности территорий, как пустыни, горы, непроходимые болота, моря.

Например, в индском мире при режиме Маурьев правящее меньшинство покорило варваров Южной Индии и тем самым достигло естественной границы — побережья океана. В древнекитайском мире при режимах Цинь и Хань правящее меньшинство оттеснило варваров к неспокойным берегам Китайского моря и к отрогам Тибетского нагорья. В русском православном христианстве государственные войска, постепенно продвигаясь по слабонаселенным лесным районам, дошли до берегов двух океанов. В течение двух столетий после обращения Владимира (988) первопроходцы русских городов Новгорода и Вятки проложили пути к Белому морю и Уралу; а когда водораздел между Волгой и Обью был пересечен казаками в 1586 г., им потребовалось всего полвека, чтобы пройти всю сибирскую тайгу и тундру до естественной границы — побережья Северного Ледовитого океана и Охотского моря.

В этих и подобных случаях, когда география устанавливает границы полю брани, внешний пролетариат, отважившийся скрестить мечи с правящим меньшинством, должен сражаться, терпя поражение за поражением, что в известной степени напоминает безнадежные бунты внутреннего пролетариата. Такие случаи, однако, исключительны, и обычно исход войны между внешним пролетариатом и правящим меньшинством не укладывается в эту схему. Если правящее меньшинство первым проливает варварскую кровь и глубоко вонзает свой меч в варварское социальное тело, как правило, меч этот оказывается недостаточно длинным, чтобы достичь крайних пределов. На определенном этапе варварам удается установить свои собственные твердые границы, и тогда война меняет свой характер, становясь затяжной и не столь острой, но никогда не угасает вовсе.

РАСКОЛ В ДУШЕ

Альтернативные формы поведения, чувства и жизни. Раскол человеческого общества, который мы исследовали в предыдущей главе как один из критериев общественного распада, является опытом коллективным, а значит, искусственным. Значение его определяется тем, что

относительно внутренних движений, происходящих в обществе, это — явление внешнее. Духовные процессы происходят в человеческой душе, ибо только Душа способна переживать человеческий опыт и откликаться на него духовным проявлением. Раскол в человеческой душе — это эпицентр раскола, который проявляется в общественной жизни, поэтому, если мы хотим иметь более детальное представление о глубинной реальности, следует подробнее остановиться на расколе в человеческой душе.

Раскол в душах людей проявляется в самых разнообразных формах. Он затрагивает поведение, чувства, жизнь в целом. В период распада общества каждый вызов встречает в душах людей прямо противоположный отклик — от абсолютной пассивности до крайних форм активности. Выбор между активной и пассивной реакциями — единственный свободный выбор, оставленный Душе, утратившей возможность (но, разумеется, не способность) творческого действия. По мере нарастания социального распада альтернативные решения становятся все более косными, полярными и более значимыми по своим последствиям. Иными словами, духовный опыт раскола в Душе есть процесс динамический. Попробуем выделить два возможных пути поведения индивидуума, через которые он самовыражается как личность. Пассивная попытка состоит в уходе, Душа наполняется верой от общения с Природой, она восстанавливает те творческие потенции, которыми была изначально наделена. Активная альтернатива пассивному уходу есть Самоконтроль. Душа «берет себя в руки», ищет форму обуздания естественных страстей через систему духовных упражнений, исходя из убеждения, что Природа губит творческие задатки, а вовсе не порождает их и что «обрести власть над Природой» — единственный путь к возрождению утраченных творческих способностей.

Таким образом, существует две формы социального поведения, которые можно назвать альтернативами мимесису. Они приходят на смену подражанию и представляют собой попытку выйти из социальной шеренги, в которой нетворческая масса, первоначально следовавшая за своими вождями в силу мимесиса, охваченная их порывом, застыла теперь без движения, нерешительно и с тревогой вглядываясь в будущее. Масса эта всего лишь беспомощная мишень для вражеского нападения. Своего рода пассивной попыткой прорвать социальный затор является сознательное уклонение от деятельности. Солдат понимает, что дисциплина, которая раньше была основой основ, обеспечивала его безопасность и поддерживала боеспособность армии, утрачена безвозвратно. В этих условиях он чувствует себя свободным от воинского долга. Полностью деморализованный, он уже не способен к наступлению и стремится спасти только собственную шкуру, позабыв о товарищах.

А теперь от краткого анализа поведенческих реакций обратимся к

сфере чувств. Здесь также обнаруживается два противоположных типа чувств как реакция на обратное действие прометеевского Порыва. Эта реакция отражает болезненное сознание зависимости от сил зла, которые не только угнетают, но и постоянно демонстрируют свою неуязвимость и непобедимость, продвигаясь от победы к победе. Пассивное выражение понимания всей глубины и необратимости нравственного падения — смысл самодвижения Вселенной, где Зло оказывается победителем в макрокосме. Душа впадает в прострацию, сознавая неизбежность своего поражения и тщетность попыток установить власть и контроль над окружением. Она начинает верить, что Вселенная, включая и самое Душу, находится в руках у власти, которая столь же иррациональна, сколь и неотвратима. И власть эта принадлежит богине с двойным ликом, имя которой — Случай, но дела свои она творит под именем Необходимости. С другой стороны, ощущение нравственного поражения Души может вызывать настроение бесконтрольности и безответственности самой Души. В этом случае осознание собственного нравственного падения носит активный характер. Тогда Душа поддается греху, и, обращая свой взгляд из макрокосма в микрокосм, она концентрирует усилия, чтобы преодолеть и победить Карму[1].

Следует также отметить два пути социального чувства, которые являются альтернативными заместителями чувства стиля — чувства, которое представляет собой субъективный аналог объективного процесса дифференциации цивилизаций в ходе их роста. Оба эти чувства выражают потерю ощущения формы и являются попытками ответа на один и тот же вызов. Пассивный ответ есть полное примирение с потерей ощущения формы, что является следствием потери стиля цивилизацией, перешедшей из стадии роста в стадию распада. Душа попадает в смесительный котел. В сфере социального общения это порождает смешение традиций и сочетание несовместимых ценностей.

Активный ответ предусматривает отказ от местного стиля жизни. Он представляет собой попытку выработать иной стиль, всеобщий и вечный. Поднимаясь до уровня этого активного ответа, Душа обнаруживает, что исчезновение характерной формы распадающейся цивилизации приводит не к Хаосу, что само по себе является результатом исчезновения вообще всякой формы, но к Космосу, всеохватывающая форма и божественная архитектура которого просматриваются сквозь трещины, образовавшиеся в человеческих творениях, являя взору Вечное и Беспредельное. Активный ответ есть прозрение всеобщего единства через осознание единства человечества с Космосом и единение его с Богом.

Обратившись наконец к плану жизни, мы снова встретимся с двумя парами альтернативных реакций. Здесь, однако, картина существенно отличается от той, что мы наблюдали, рассматривая сферу поведения и сферу чувства. С одной стороны, альтернативы, которые замещают

единое движение, характерное для стадии роста, здесь всего лишь вариации этого движения. Во-вторых, указанные альтернативы — это вариации движения, уже описанного нами ранее как трансференция поля действия из макрокосма в микрокосм. В-третьих, варианты образа жизни, характерные для распадающейся цивилизации, отличаются друг от друга столь глубоко, что их можно назвать полярными. В одном случае преобладает дух насилия, в другом — дух добра.

Мы могли бы определить один путь как путь Насилия, а другой — как путь Добра, и это не было бы просто образным выражением, ибо пропасть между Насилием и Добротой — это существенная черта в сюжете духовной драмы жизни, ибо общественные процессы протекают зачастую скрыто от нас.

Итак, обратимся непосредственно к историческому исследованию. Насильственный путь при пассивной реакции — архаизм, при активной — футуризм. Путь Добра — пассивная реакция, выраженная в отделении или отшельничестве, активная реакция — в преображении.

Архаизм и футуризм[2] — две альтернативные попытки заменить простой перенос во временно́м измерении на перенос поля действия с одного духовного плана на другой, который характеризует движение роста. Как в архаизме, так и в футуризме попытка жить в микрокосме вместо макрокосма отвергается в пользу Утопии, которая, возможно, могла бы стать действительностью, не будь вызова, обусловившего перемену в духовном климате. В Утопии воплощено то, что должен был сделать внутренний духовный космос, в виде как бы Другого мира; но Другой мир в бледной и неудовлетворительной форме есть отрицание макрокосма в текущем настоящем, макрокосма здесь и сейчас. Душа, обескураженная открытием, что ей уготовано сыграть свою жизненную роль в трагедии социального распада, не может тем не менее отрицать все, в противном случае она должна совершить духовное самоубийство. Вместо того чтобы пытаться совершить страшный переход от макрокосма к микрокосму, она стремится теперь следовать голой букве Закона Жизни, совершая переход, который никак не связан с уходом с уровня макрокосма на иной духовный уровень, на новую духовную высоту или глубину. Это предполагает необходимость свершения того, что предопределено ее движением от макрокосма, каким он существует сегодня, к цели, которая есть лишь другое состояние макрокосма — то, каким он был когда-то в Прошлом или каким он сможет стать в Будущем. Архаизм можно определить как уход от подражания современникам к мимесису предков. Иными словами, это уход от динамического движения цивилизации к статическому состоянию примитивного человечества в его последней фазе. Кроме того, архаизм можно рассматривать как пример попытки замазать трещины, возникшие в результате надлома и начинающегося распада цивилизации. Этой цели служат

все человеческие Утопии. В аналогичных понятиях футуризм можно определить как полное отрицание вообще любого мимесиса. Примеров для подражания тогда не видят ни в настоящем, ни в прошлом, ни в творчестве, ни в консерватизме. Это одна из попыток насильственного свершения перемены. В случае успеха он может привести к социальной революции, которая, не достигнув своей цели, переходит затем в реакцию. В сущности, футуризм в сравнении со статической неподвижностью архаизма представляет собой бесконечный бег в колесе (на манер старой тюремной пытки[3]). Бесплодность подобного революционного движения хорошо выражена в саркастическом афоризме: «Чем глубже перемены, тем уже выбор...»

Как футуризм, так и архаизм в конечном итоге приводят к разрушительному Насилию — даже в том случае, когда вожди и по темпераменту, и в силу убеждений своих являются сторонниками Доброты. Если обратиться к эллинистической и сирийской истории, то можно заметить, что власть Насилия, усиленная культом архаизма в одном случае и футуризма — в другом, была в конечном счете ослаблена удивительным воскрешением того самого духа Доброты, которая заставила отступить волну Насилия. В эллинистическом правящем меньшинстве группа завоевателей, расточителей и палачей в течение двух последних столетий до н.э., беспрепятственно распространявшая свою волю и власть на расколотый мир, вырастила новое племя, — племя государственных служащих с сознанием долга и способностью организовывать и удерживать в своих руках универсальное государство.

Аналогичным образом в сирийском крыле эллинистического внутреннего пролетариата произошел крах попытки династии Хосмонеев установить силой оружия мессианское царство в этом мире. Эта попытка имела место между наплывами двух волн (Селевкиды и римляне). Но подлинное мессианское дело было продолжено победою царя Иудейского, слугам которого было запрещено насилие, потому что царство его «не от мира сего» (Иоанн. 18, 36). В следующем же поколении, когда стало ясным поражение Иоанна из Гисхалы и Шимона из Гиоры[4], в самый момент уничтожения появилась фигура Йоханана бен Заккая с проповедью непротивления. Каким же образом в обоих случаях волна Насилия, которая, казалось, уже смела все на своем пути, в конце концов отступила, уступив место Добру? В каждом из этих случаев переход от Насилия к Добру ознаменовался изменением в образе жизни. В душах римской части эллинистического правящего меньшинства идеал архаизма был заменен идеалом самоуглубления, в душах же еврейской части эллинистического внутреннего пролетариата идеал футуризма был заменен идеалом преображения.

Пытаясь проникнуть в духовные глубины, которые вполне могут оказаться недоступными для зондирования, начнем с установления

различий между отделением и преображением, с одной стороны, и архаизмом и футуризмом — с другой, а затем рассмотрим, насколько и в чем отделение (отшельничество) отличается от преображения.

Преображение и отделение отличаются от футуризма и архаизма подлинной переменой в духовном климате, а не просто переносом во времени (вспомним, что частная форма переноса поля действия из макрокосма в микрокосм была определена нами как критерий роста цивилизации). В каждом случае конечная цель движения — умозрительное царство, представляющееся идеалом, — обнаруживается либо в простом, либо в будущем, но в обоих случаях — на земле. Эта общая земная основа, пожалуй, единственная точка соприкосновения.

Образ жизни, который зачастую называют отшельническим, имеет много и других названий. В распадающемся эллинистическом мире стоики выбирали состояние «неуязвимости» (*απαθεια**). Эпикурейцы удалялись в состояние «невозмутимости» (*αταραξια*). Распадающийся индский мир побуждал буддистов удалиться в состояние «неизменности» (асамскрата) или «неподвижности» (нирвана), где нет ни ветра, ни огня. Положительное содержание понятия «нирвана» еще труднее для понимания, чем соответствующие эллинистические аналоги, ибо самые авторитетные его толкования так и не проясняют вопроса. Однако положительное понимание отшельничества, может быть, не только не нужно, но даже и излишне; ибо все четыре приведенных выше названия этого состояния — два греческих и два санскритских — не случайно имеют отрицательные префиксы, так как именно эта отрицательность и является сущностью подобного образа жизни.

Этот образ жизни уводит от Мира сего; цель его — обрести убежище. И именно уход из посюстороннего Мира наиболее привлекателен для человека, избравшего этот путь, философ-отшельник сознательно налагает на себя многочисленные ограничения и подчиняет себя жесткой дисциплине, считая это путем к духовному самосовершенствованию. Импульс, движущий им, есть импульс отказа, а не импульс стремления. Философ видит в успешном удалении от Мира сего истинную и высшую цель Человека. Эллинские философы изображали состояние освобожденного мудреца как состояние блаженного созерцания (*θεωρια*)[5]. Это и интеллектуальная радость восхищения совершенной геометрической фигурой, и наслаждение от наблюдения за круговращением светил, и эмоциональное блаженство от экстатического союза с божественной стихией Вселенной. Платон первым продемонстрировал достоинства этих ценностей. Однако в притче о Пещере Платон не

---

* Греческое слово *απαθεια* («апатейя») следует отличать от однокоренного ему слова «апатия», так как последнее обозначает потерю «чувственности», тогда как «неуязвимость» — это определенное духовное состояние, для которого характерна героическая суровость, и оно требует весьма интенсивной тренировки.

отрекается полностью от радостей земных, за что и упрекает его Плотин, отвергая платоновское желание вернуться из Мира иного в Мир сей; а Сиддхартха Гаутама безоговорочно считает, что если удалось порвать с этим Миром, то не может быть и речи о возвращении в него.

Непознаваемая и нейтральная нирвана, или «град Зевса», как философская цель движения отшельничества представляет собой полную антитезу Царству Небесному, или Граду Божьему, путь куда пролагается религиозным опытом Преображения. «И когда фарисеи подступили и потребовали ответить, когда настанет Царствие Небесное, Он отвечал им и сказал: «Царствие Божие невидимо; нельзя сказать — Оно здесь! или Оно там! ибо Царствие Божие внутри вас»» (Лука. 17, 20—21).

Здесь напрашивается аналогия с вечно меняющимся космосом, каким он предстает в свете современного научного знания. Можно утверждать, что Царствие посюстороннего мира одержимо и пропитано идеей Града Божьего, как материя пронизана радиацией. Эти два царства несопоставимы в Пространстве и Времени, поскольку только к одному из них применимы эти измерения. Другое же всеохватно и присутствует всюду и всегда. Равным образом Душа, стремящаяся возвыситься от низшего к высшему, найдет свой путь, не сводя на нет измерения предыдущего духовного состояния, но скорее пытаясь увеличить их до бесконечности. Подобно тому как ученый ощущает закон природы в движушейся материи, Душа через Божию Благодать ощущает вездесущность Господа.

Ясно, что Град Божий положителен по своей природе, тогда как Град Зевса — отрицателен. И если путь отшельничества, который ведет в Град Зевса, является чистым проявлением движения ухода, причем ухода без возврата, то путь Преображения, ведущий к Граду Божьему, представляет собой движения Ухода-и-Возврата. Процесс этот происходит в сфере духа, и этим он отличается от аналогичных процессов, которые мы наблюдаем в ходе роста цивилизаций.

В силу того что каждый человек обладает уникальным духовным опытом, справедливо ли полагать, что можно вывести определенный опыт, характерный для целых групп распадающегося общества? Если бросить взгляд назад, то мы заметим, что все четыре рассмотренных альтернативных пути — пассивное удаление и активный самоконтроль, пассивное безразличие и активное чувство греха — наличествуют как среди представителей правящего меньшинства, так и в среде пролетариата. С другой стороны, когда мы приближаемся к анализу путей поведения и чувства в общественной сфере, нам следует провести четкое различие между пассивной и активной парами. Два пассивных социальных феномена — одержимость бездельем и чувством промискуитета[6] — сначала появляются в массах пролетариата, а затем распространяются на ряды правящего меньшинства. Два активных социальных

феномена — тяга к мученичеству и поиск солидарности — сначала появляются в рядах правящего меньшинства, а затем распространяются на массы пролетариата. Наконец, если мы рассмотрим четыре альтернативы жизненного пути, то увидим, что здесь, напротив, пассивная пара ближе правящему меньшинству, а активная — пролетариату. Архаизм и отшельничество захватывают ряды правящего меньшинства, и если архаизм способен найти последователей среди внешнего пролетариата, то он никогда не принимается внутренним, а отшельничество чуждо как внутреннему, так и внешнему пролетариату. С другой стороны, футуризм и преображение характерны для рядов пролетариата. Распространяясь из этого исходного пункта, футуризм вербует своих неофитов из правящего меньшинства, подбирая озадаченных и разочарованных последователей архаизма, так и не достигших спасения на своем пути. Преображение же рождает чудо в каждой человеческой душе, пробужденной в настоящем, ради грядущего Града Божия.

Отшельничество и аскетизм. Частными проявлениями отшельничества и аскетизма являются случаи, которые, возможно, трудно идентифицировать, потому что эти формы индивидуального проявления личности можно обнаружить в любых социальных условиях. В жизни примитивных обществ, например, с ее циклическим ритмом два противоположных настроения — оргизм и аскетизм — выступают как сменяющие друг друга в зависимости от времени года и формы племенных обрядово-ритуальных актов. Эти же два настроения можно наблюдать в их гармонии, хотя и в более скрытом виде, в жизни цивилизаций в эпоху их роста; на этой ступени их взаимодействие представляется творческим. И лишь когда мы подходим к исследованию цивилизаций в стадии распада, обнаруживается, что эти пути личного поведения, будучи по-прежнему характерными для общества, находятся теперь в антагонизме и нарушают некогда гармоничное движение.

В истории распадающейся цивилизации феномен отказа как избранный личностью путь поведения не следует, конечно, путать или сравнивать с состоянием полной деморализации и инверсией сословий, ролей и ценностей, что является всего лишь внешними, хотя и наиболее яркими признаками процесса надлома и распада. Отказ есть нечто большее, чем просто отказ от деятельности. Это состояние ума, в котором антиномичность принимается как таковая — сознательно или бессознательно, в теории или на практике — и служит заменой творчеству.

Бегство от мира в его внутреннем духовном смысле выступает наиболее определенно, если рассматривать его наряду с альтернативным ему путем аскезы как иную форму замены творчества, также характерную для эпохи социального упадка.

В эллинское смутное время, например, в первом поколении после надлома путь отшельничества и аскезы ярко представлен платоновскими образами Алкивиада и Сократа в «Пире» и Фрасимаха и Сократа в «Государстве». Алкивиад, раб собственных страстей, на практике выбирает отказ, Фрасимах, защитник фаустовского динамизма, склоняется к тому же в теории[7]. В последующей эллинской истории эти две линии самовыражения свелись к принципу «жить в гармонии с естеством».

С одной стороны, эта добродетель «жизни по естеству» принималась вульгарными гедонистами, которые прикрывались именем Эпикура, чем лишь дискредитировали его. Поэтому они и были подвергнуты осуждению со стороны эпикурейского поэта Лукреция, подлинного последователя своего учителя.

С другой стороны, мы видим, как санкция «жизни по естеству» находит свое воплощение в грубой литературной практике и примитивной аскезе киников и в более утонченной философии стоиков.

Меланхолия стоического мировоззрения выразилась в размышлениях императора-философа Марка Аврелия, но эта философия уже не могла удовлетворить потребности людей, на плечи которых ложилась тяжесть распадающегося мира.

Дух императора-стоика, преисполненного мудрой надеждой, был подхвачен рабом-стоиком Эпиктетом в его «*Dissertationes*»: «Что еще надлежит нам делать, кроме как молиться Богу, вознося хвалу в Его адрес, пытаясь выразить Ему благодарность? Когда сеем и пашем и когда едим, разве не должны мы всегда воспевать гимн Богу?.. И поскольку все мы слепы, разве следует ожидать того, кто сможет за всех петь гимн Богу? А что остается мне, хромому старику, как не молиться Богу? Будь я соловьем, я запел бы по-соловьиному; будь я лебедем, я запел бы по-лебединому. Но я наделен разумом и, следовательно, должен творить молитвы Богу. Это труд мой, и я никогда не откажусь от него, он назначен мне. И призываю вас остальных спеть ту же самую песню... А когда смерть явится ко мне, я надеюсь, тот, кто следует моим поучениям, придет ко мне, чтобы я мог сказать Господу: „Нарушал ли я когда-либо заповеди Твои?.. Твоей волей я познал бедность, но в ней я возрадовался. Никогда не было у меня власти, потому что Ты не возжелал этого; но я никогда к ней и не стремился. Видел ли Ты, чтобы я когда-либо был опечален этим? Разве был хоть один случай, когда бы я был опечален? Или не был готов исполнить любое Твое повеление, любой Твой знак? А теперь волею Твоей я должен покинуть праздник жизни, и я принимаю свой уход с сердцем, полным благодарности к Тебе“».

В этом состояла вся суть аскетического слияния с Природой. В заключительной главе эллинской истории можно видеть, как эта аскетическая традиция уходящего эллинского правящего меньшинства сливается с аскетизмом пролетариата, когда эллинская философия в эпоху

своего неоплатонического заката и возвышения поднимается до высот мистического чувства, где ее умирающая песнь хвалы Господу сливается с более молодым и более сильным голосом христианства.

Если от эллинского мира перейти к сирийскому в эпоху его смутного времени, можно обнаружить ту же разительную противоположность между отшельничеством и аскезой, проявляющуюся в контрасте между умонастроением Книги Екклесиаста и чисто аскетической практикой монашеской общины ессеев[8].

В заключение, если посмотреть на историю западного общества, то прежде всего нельзя не обратить внимания на столкновение между отказом и аскетизмом в период распада средневекового итальянского муниципального порядка. В XV в. Флоренция Макиавелли и Медичи столкнулась с пуританским религиозным жаром Савонаролы; а в XVI в. линия раздела пролегла между родными братьями Гонзага.

Являются ли два этих конфликтующих пути в какой-то мере характерными для современной жизни западного общества? Нет недостатка в положительных свидетельствах, ибо, с одной стороны, жива еще философия Жана Жака Руссо с его проповедью «возвращения к Природе», а с другой — существует целый ряд разнообразных аскетических течений, однако мощного движения в этом направлении в настоящее время нет. Может быть, это дает некоторую надежду, что распад цивилизации еще не зашел слишком далеко.

Труантизм[9] и мученичество. Необязательность и мученичество как пути социального поведения полярно противоположны и представляют собой альтернативу мимесису. Они также характерны для периода упадка цивилизации.

Так, в первом поколении надлома эллинизма труантизм аттических рабов, сбежавших от своих хозяев во втором акте Афино-Пелопоннесской войны[10], совпадает с принятием смерти афинским гражданином Сократом, отказавшимся признать свою вину на суде, но и не пожелавшим воспользоваться предложенным ему побегом из тюрьмы.

Через два столетия судьба эллинистического мира вновь оказалась в кризисном состоянии из-за того, что и Афины, и Спарта проявили в критический момент взаимный труантизм и пренебрегли общей целью — созданием федерации, хотя в этом была единственная надежда на спасение эллинистического мира и его традиционных институтов. Наиболее ответственным спартанским государственным деятелем того времени, стремившимся спасти греческие города-государства, был, по-видимому, Клеомен III. Именно он вошел в историю как один из двух спартанских царей-мучеников и дал Спарте последний всплеск славы, посеяв одновременно в умах внутреннего пролетариата первые семена, давшие в будущем ростки христианского духа.

В последнем круге римских гражданских войн, который знаменует переход от спада к оживлению, мученичество Катана Младшего находит свою противоположность в труантизме Марка Антония.

Труантизм эллинского правящего меньшинства достигает своей высшей драматической точки в момент смутного времени, но трагическая развязка отодвигается установлением эллинского универсального государства, которое на два столетия отодвинуло эпоху банкротства римского мира. II в. н.э. возвел на императорский трон Марка Аврелия — мученика, добровольно принявшего смерть, тогда как сын его и преемник Марк Коммод — это уже абсолютный бездельник, едва ли способный на непосильный для него труд правления[11]. В следующем поколении история повторяется — на сей раз с двоюродными братьями Антонинами, но за ними угадываются фигуры сирийского происхождения. Если насильственная смерть Элгабала явилась возмездием за пренебрежение императорскими обязанностями, то Александр Север, вдохновленный примером своего предшественника Марка, принимает смерть мученика за смелую попытку решить безнадежную задачу восстановления былой дисциплины римской армии[12].

Эти печальные судьбы завершают список сибаритов и мучеников эллинистического правящего меньшинства, ибо римский правящий класс в ходе ужасного спада, последовавшего за убийством Александра Севера, встал на путь последовательного самоуничтожения. С другой стороны, два поколения, одно — необузданной анархии, а другое — жестокой реакции, которые прошли между смертью Александра в 235 г. и смертью Галерия в 311 г., дали классический пример сочетания как мученичества, так и необязательности в рядах христианской церкви, к тому времени распространившей свое влияние на весь эллинистический мир.

Христианская церковь стала основной мишенью нападок эллинистического правящего меньшинства, ибо умирающий языческий правящий класс не мог признаться себе в той истине, что он сам явился причиной надлома и распада; даже в предсмертных муках он пытался сохранить последние крохи самоуважения, убеждая себя в том, что его гибель обусловлена наступлением пролетариата. Поскольку внешний пролетариат оформился в боевые отряды, способные противостоять правительственным войскам, а христианская церковь стала главным социальным институтом распадающегося общества, оставаясь в отличие от варваров в поле досягаемости империи, главный удар был направлен против нее. В условиях преследований христианская церковь, поставленная перед чудовищным выбором между отказом от веры и принятием мученичества, сумела отделить овнов от козлищ. Отступников было так много, что, когда преследования закончились, церковным властям пришлось решать вопрос, что же с ними делать. Однако

небольшая горстка мучеников была духовно куда более сильной, чем многочисленная толпа отступников.

Можно ли заметить какие-либо проявления этих двух противоположных ориентаций социального поведения на современном Западе? Наверняка следы этого можно обнаружить в так называемом предательстве священников[13]. «Предательство священников» началось отнюдь не с циничной потери веры в принципы и увлечения скороспелыми плодами либерализма, что стало элементами современной интеллектуальной жизни сравнительно недавно. На самом деле процесс этот начался несколько веков назад, когда клерикалы отвергли свое клерикальное происхождение и тем самым лишили западную культуру возможности и впредь питаться соками древа духовной жизни, пытаясь передвинуть основание растущей западнохристианской цивилизации с религиозного базиса на секулярный.

Если окинуть взором четырехсотлетнюю историю западного христианства, задержавшись на Англии, наше внимание привлечет Томас Уолси, современно мыслящий священник, который в трудный час не избежал политических ошибок[14]. Но всегда он служил больше королю, чем Богу. Труантизм Томаса Уолси менее чем через пять лет после его бесславной кончины был оттенен мученичеством его современников св. Джона Фишера и св. Томаса Мора[15]. Джон Фишер и Томас Мор были казнены королем Генрихом VIII в 1535 г. У Томаса Уолси никогда не было недостатка в последователях. Однако до сих пор остается открытым вопрос, смогут ли современные мученики доказать своей кровью жизненность церкви, как сделали это христианские мученики в эллинистическом мире?

Чувство неконтролируемого потока жизни. Чувство неконтролируемого потока жизни, представляющее собой пассивное переживание утраты жизненного порыва, является одним из наиболее болезненных ощущений, ранящих души людей, на долю которых выпало жить в условиях распада; и эта боль, возможно, есть наказание за грех идолопоклонства, за воздвижение культа Тварного вместо Творца. Ибо, как мы уже показали, именно в идолопоклонстве кроется одна из причин возникновения надломов, за которыми следуют распады цивилизаций.

Случай и Необходимость — две альтернативные формы, в которые облекается идол. И хотя на первый взгляд Случай и Необходимость кажутся противоречащими и даже взаимно исключающими друг друга, при более близком рассмотрении становится ясно, что это лишь две стороны одной и той же иллюзии.

Случай в литературе древнеегипетского смутного времени выражен через образ быстро вращающегося гончарного круга, а в литературе эллинского смутного времени — через образ корабля, плывущего по воле

волн и ветров. В разлагающемся эллинском обществе чувство самотека искало и находило воплощение в культе Случая, который стал почти доминирующей религией эллинского мира в период смутного времени.

Если заглянуть в наши сердца, то и в них, как выяснится, восседает эллинская богиня, несмотря на то что мы считаем себя просвещенными людьми, опирающимися только на факты и никогда — на фикции. Она присутствует там столь же властно, как когда-то царила в сердцах эллинов в эпоху их упадка. Современная западная вера во всемогущество Случая родилась в XIX в., когда жизнь западного человека казалась во всех отношениях благополучной. Разумеется, благополучной с точки зрения философии практической жизни. И даже в XX в., когда богиня уже не была столь доброжелательна к людям, она все еще оставалась оракулом британской международной политики.

Духовное «пораженчество», сопровождавшее материальные успехи западной цивилизации последних ста пятидесяти лет, было также свойственно древнекитайской цивилизации во II столетии до н.э.[16] Однако китайская вера в Случай отличается от нашей веры, имея иной источник. Французский буржуа XVIII в. стал верить в счастливый случай, с завистью наблюдая за процветанием своего английского соседа, и пришел в конце концов к выводу, что буржуазия могла бы и во Франции процветать не хуже, чем в Англии, если только заставить короля Людовика последовать примеру короля Георга, разрешившего своим подданным производить все, что угодно, и свободно вывозить свои товары на любые рынки[17]. Фактически современная западная философия самотека сводится к формуле: «Никакого вмешательства государства в дела бизнеса». С другой стороны — путь наименьшего сопротивления, которым усталый китайский мир следовал в течение первых десятилетий II в. до н.э. Китайская вера в Случай фактически была утонченным декадентским извращением первоначальной и подлинной даосской философии, мыслившей Путь (Дао) как некую философскую манифестацию невыразимого Божества.

Эта интуиция абсолютной энергии, неотличимой от абсолютного спокойствия, была выражена древнесирийским религиозным гением в поэтическом образе божественного откровения.

Философия следования Пути глубока и благодарна. Однако человеку, избравшему Путь, следует быть готовым к его превратностям, ибо сверхчеловеческая легкость божественной активности для человека может обернуться пороком лени. Об этом предупреждал св. Августин. Действительно, если плоть слаба, позиция даосского мудреца может предстать лишь защитою лентяя в глазах лентяя. Когда китайское универсальное государство распалось после смерти Цинь Шихуанди, китайцы почувствовали себя обманутыми. Неверное понимание даосизма стало быстро распространяться, причем в порочной форме, именно

в период передышки, наступившей после тяжких трудов в смутное время.

«Политика, — отмечает д-р Ху Ши, — как нельзя лучше соответствовала эпохе; в течение почти трех четвертей столетия народ жил в мире и процветании», пока император У-ди (140—87 до н.э.) не отверг толкование даосизма, чтобы установить официальной философией китайского универсального государства одну из разновидностей конфуцианства, столь же далекую от первоначального учения Конфуция, как современный ему даосизм был далек от учения Дао[18].

Неверно истолкованный даосизм II в. до н.э. можно в равной мере описать и как *modus vivendi* со Случаем, и как капитуляцию перед Судьбой; ибо у богини *laissez faire*[19] есть и другой лик, — лик Судьбы или Необходимости.

Понятия Случая и Необходимости коррелятивны по причине их противоположности, но противоположность эта не вытекает из самой природы вещей, а рождается в сознании человека, который чувствует, что не в его силах изменить течение жизни и что мощные волны играют с ним, как с предметом неодушевленным и безвольным. В саморефлектирующем настроении заброшенности сила, которая действует и побеждает, есть всего лишь хаотический беспорядок, который воспринимается как набор случайностей, как непобедимый враг и хозяин. Но понятие беспорядка, на что указывал А. Бергсон, — понятие относительное, как и понятие самого порядка. Ни порядок, ни беспорядок не могут восприниматься иначе, как в сравнении. Каждый раз, когда мы наблюдаем в чем-либо беспорядок, наше суждение субъективно. То, что мы имеем в виду, представляет собой неудовлетворенность некоторой конкретной формой порядка здесь и сейчас и перенос этого ощущения на порядок во Вселенной. И та ситуация или чередование фактов, что представляет собой беспорядок с одной точки зрения, с другой точки зрения может казаться порядком, и таких точек зрения в принципе бесчисленное множество. Например, движение гончарного круга представляется египетскому поэту примером высшей неупорядоченности. Его воображение одухотворяет глину, беспомощно растекающуюся по поверхности вращающегося круга. С другой стороны, с точки зрения математика, движение гончарного круга — это упорядоченное циклическое движение, тогда как в плане теологической экзистенции это послушный инструмент воплощения в глине того духовного порядка, который содержится в воле гончара.

Один сказал: «Возможно ли, чтоб он,
Которым я из глины сотворен,
Меня искусно создал для того,
Чтоб снова в глину был я превращен?»

(*Омар Хайям.* Рубаи.)

Аналогичным образом беспорядочное движение неуправляемого корабля, символизирующее для Платона хаос оставленной Богом Вселенной, для мыслителя, вооруженного знанием законов динамики и физики, может служить идеальной иллюстрацией упорядоченного движения волн и течений как результата взаимодействия ветра и воды. Человеческая душа, отдавшись на волю свободному потоку, постигает, что сила, которая влечет ее, представляет собой силу-в-себе и не является простым отрицанием воли Души или ее желаний, хотя в определенной мере она, бесспорно, ослабляет возможности душевной активности или ее самоконтроля. Внешность безымянной и непобедимой богини изменяется от субъективного аспекта, в котором она известна как Случай, до объективного аспекта, в котором она известна как Необходимость.

Приближаясь к божеству, имеющему столь холодный и непреклонный лик, каковым является Необходимость, верующие, осознав в конце концов жесткость ее несгибаемой воли, начинают ощущать потребность свободы.

Чувство неконтролируемого потока жизни было характерно для эллинистического сознания II в. до н.э. «Наиболее примечательной чертой греческой науки была ее неспособность к дальнейшему развитию, наступившая после тех грандиозных успехов, которые можно сравнить с успехами пионеров современной науки. Эта неудача вряд ли может объясняться неправильностью научного метода. Лучшие образцы эллинистической учености представляют собой как раз синтез теории и практики, а этот подход плодотворен и в наши дни. Одним из объяснений может быть то, что эллины не знали точных приборов наблюдения, таких, например, как микроскоп и телескоп. Это определило последующую стагнацию в астрономии, ботанике и медицине. Но главная причина, конечно, состоит в том, что греки утратили дух надежды и авантюризма, свойственный им во II в. до н.э. Примечательно, что именно во II в. до н.э. греческий мир был увлечен изучением астрологии и магии. Пытаясь добиться успехов в этих областях, он утратил способность терпеливого исследования, ранее присущую представителям науки»*[20].

История последовательного подчинения греческого духа чувству неконтролируемого потока жизни выразилась в раболепном следовании Необходимости, о чем говорит современный западный историк Греции. «Приписывать знание и определенность физической науке и отрицать внутреннюю свободу Человека, заключая свой дух в жесткий механизм Естественного Закона, — значит переворачивать весь порядок Платоновой философии. Результат такой инверсии просматривается в поразительно различных смыслах, которые вкладывали в

* *Cary M.A.* History of the Greek World from 323 to B.C., 1923. P. 352—353.

слово «необходимость» Платон и Марк Аврелий. Для Платона Необходимость означала отрицание бессмысленности и необъяснимости движения в Природе и Человеческой душе и утверждение гармонии и счастья. А это прямо противоположно духу свободы. Для императора-стоика Необходимость представляла собой всеохватывающую силу, которой подчиняется весь Мир, оставляя Духу сферу свободы, позволяя постичь нравственный характер вселенского движения»*.

Классическим выражением этого тотального детерминизма эллинистического духа являются слова антиохийского адепта астрологии, современника императора Марка[21]:

«Жизнь — игрушка, странница в пустыне, мимолетный призрак... Это плод Судьбы и Случая, всегда неслышно следующих за нами, чтобы сделать жизни одних счастливыми, а других — несчастными без всякой на то причины. Жизнь странствует неведомым своим путем и по мере движения делает одних великими и славными, вызывающими восторги и поклонение всех, другие же уязвлены жизнью, преданы бесславию и забвению... Ибо судьба готовит каждому неотвратимую череду испытаний... В этих условиях те, кто не верит или не полагается на искусство предсказания, торопятся, устремляясь на свет богинь Надежды и Случая... С другой стороны, те, кто преуспел в этом искусстве и через него обрел истину, способны наполнить душу свободой. Свободный человек с презрением относится к Случаю, не уповает на Надежду, не боится Смерти. Он не ждет с вожделением счастливого будущего и не впадает в уныние от несчастий. Он не ждет невозможного и во всех случаях сохраняет самообладание, а также избегает как излишеств, так и прислужничества. Он солдат Судьбы. Человеку невозможно умилостивить Судьбу молитвами и жертвоприношениями, следует только соразмерять свои желания с ней. Чему быть, того не миновать, сколько бы мы ни молились. Подобно актерам, с профессиональной невозмутимостью повторяющим заученные слова, короли и их подданные, крестьяне и неразумные дети, а иногда и боги должны следовать велению Судьбы и ее предначертаниям. Восставший против Судьбы обречен на горькое поражение. Он лишь опозорит себя, не изменив своего жребия ни на йоту»**.

Перейдем теперь к краткому обозрению типических ситуаций, в которых богиня Необходимость представляет собой предмет большой чистосердечной веры. Без сомнения, неумозрительная форма фатализма существует. Пример подобного отношения содержится в формуле: «Зло должно было наступить, и поэтому произошли эти события». Слова эти повторяются, подобно рефрену, в истории Геродота. Однако в более общем виде Необходимость воспринимается в менее абстрактных терми-

* *More P.E.* Platonism. Princeton, 1926. P. 238—239.

** *Vetius Valens.* Antologiae. Berlin, 1908. S. 219—221, 240, 246.

нах как сила, которая проявляет себя через определенного посредника — физического, экономического, психического или теистического плана.

Догма о всемогуществе Необходимости в физическом плане, по всей видимости, была введена в эллинскую мысль Демокритом, философом, находившимся уже в зрелом возрасте, когда эллинскую цивилизацию постиг надлом, а затем и социальный распад. «Необходимостью, — писал Демокрит, — предопределены все вещи, которые были, есть и которые будут». Демокрит утверждал полный и непреодолимый детерминизм, считая его основополагающим принципом Вселенной. В этом Демокрит отошел от половинчатого детерминизма своего учителя Левкиппа. Однако Демокрит, похоже, игнорировал проблемы, связанные с расширением пределов предопределения из сферы физического мира в сферу нравственную. А Эпикур, который, в общем, весьма решительно следовал демокритовской идее господства предопределения в физической Вселенной, тем не менее сделал к ней свое собственное дополнение — знаменитый *παρέλυσις* или *κλινάμεν*[22]. Эпикур считал, что душа имеет физическую основу, но в то же время он не признавал безраздельного господства Необходимости в сфере морали.

Догматическая вера в непогрешимость физического детерминизма, провозглашенная Демокритом и в ходе развития эллинской мысли несколько ослабленная Эпикуром, стала основанием астральной философии правящего меньшинства распадающегося вавилонского общества. Астрологи распространили астральный детерминизм также и на движения человеческих душ.

Если от Эллады и Вавилона перейти к западному миру, то можно заметить, что западные ученые-естественники приняли кредо физического детерминизма в варианте, близком Демокриту, а последователей Эпикура в области нравственной философии значительно меньше, чем последователей Зенона, принявшего детерминизм.

Однако западный мир пошел значительно дальше, перенеся принципы детерминизма на экономическую жизнь — весьма важную сферу любого общества, что в других обществах, впрочем, долго не замечалось. Классическая формулировка экономического детерминизма, разумеется, принадлежит К. Марксу; но в современном западном или вестернизированном мире широкий круг людей, даже из числа тех, что не разделяют марксистской идеологии, вольно или невольно признает экономическую необходимость как основу всего, причем в числе их немало капиталистов самого высокого ранга.

Власть Необходимости некоторые западные психологи распространили и на процессы духовные. Последователи этого направления отрицают существование души как самодетерминирующегося целого. Опьяненные первыми успехами в попытках проанализировать психические

процессы, они попытались распространить сферу власти Необходимости на все духовные проявления.

К неофитам веры в Необходимость относился и Гитлер. «Я следую своим путем с уверенностью сомнамбулы, с уверенностью, которую Провидение послало мне». Эти слова, произнесенные им в марте 1936 г., заставили содрогнуться миллионы европейцев за границами третьего рейха, а возможно, и внутри страны.

Существует и другая версия физического детерминизма, которая разрушает границы узкого временно́го интервала человеческой жизни и проводит духовную причинно-следственную цепь по временно́й оси как назад, так и вперед. Назад — к первому появлению человека на земной тверди и вперед — к его окончательному исходу.

Это древнее и глубокое учение обнаруживается в двух вариантах, которые, по всей видимости, возникли совершенно независимо друг от друга. Один вариант — христианская концепция «первородного греха»; другой — индская концепция «кармы», вошедшая как в философию буддизма, так и в индуизм.

Обе версии этого учения согласуются между собой в существенном пункте создания единой духовной причинно-следственной цепи, непрерывно пролегающей от земной жизни к жизни иной. Как в христианском, так и в индском взгляде характер и поведение человека, ныне живущего, причинно обусловлены определенными действиями, совершенными в прошлых жизнях (индский вариант) или в единой вселенской жизни (христианский вариант). Сегодняшняя жизнь не только находится под влиянием прошлого — предполагается, что она должна оказывать влияние и на будущее. Здесь индская и христианская концепции совпадают, но дальше они расходятся по разным направлениям.

Христианское учение о первородном грехе утверждает, что личный грех праотца Адама повлиял на все последующие поколения людей. Каждый потомок Адама обречен нести его вину и должен расплачиваться за нее, и происходит это помимо его воли. Христианское учение о наследовании первородного греха предвосхищает в некоторой степени современную теорию наследственности. Однако в духовной и физической версиях учения о первородном грехе каждый обречен унаследовать роковой «признак» не от своего родителя, а именно от праотца Адама.

В соответствии с индским учением духовные характеристики, которые индивидуум приобретает в течение жизни, передаются все до единой тому, кто наследует их в следующей жизни. Носителем этого духовного богатства не является генеалогическое дерево, представляющее собой череду независимых личностей, но это духовный континуум (либо единое постоянно существующее Я, либо безличный континуум человеческих состояний). Разложение человеческой личности на континуум человеческих состояний является кардинальным пунктом буддий-

ского учения, восходя к взглядам самого Сиддхартхи Гаутамы. Эта психологическая схема включает в себя по крайней мере внутреннее отрицание существования постоянно пребывающего Я. С помощью череды перевоплощения Я появляется в Мире Смысла в последовательности феноменальных существований, чье подобие независимости и определенная индивидуальность — просто галлюцинация, возникающая в сознании наблюдателя. К наблюдателям, подверженным этой галлюцинации, относятся не только посторонние, но также и сам субъект в его воплощении в данный момент, если он не находится в состоянии просветления. Только через просветление субъект кармы может заставить свою память перешагнуть через пропасть своего настоящего воплощения и своих прошлых жизней и таким образом познать всю полноту духовного континуума, для которого его временное обрамление является кратким и преходящим. Санскритское слово «карма» буквально означает «действие», но в философском и религиозном понимании оно обрело значение нравственного действия, вытекающего из продуманного волеизъявления.

Наконец, следует обратить внимание на теистическую форму детерминизма, — форму, которая, возможно, является наиболее необычной и извращенной, поскольку идол теистического детерминизма становится предметом веры наподобие Истинного Бога. Приверженцы этого скрытого идолопоклонства теоретически все еще приписывают предмету своей веры все атрибуты божественного начала, но в то же время они настаивают на единственном атрибуте трансценденции и делают это с таким непропорциональным акцентом, что их бог превращается в недостижимую, непознаваемую, неотвратимую, неизбежную и всесильную Суровую Необходимость.

«Высшие религии», возникшие в лоне внутреннего пролетариата сирийского общества, — это те духовные поля, где идолопоклонническое извращение трансцендентального теизма находит для себя наиболее благодатную основу.

Так, в контексте понимания предопределения в фаталистическом мировосприятии ислама можно заметить гнетущее чувство неконтролируемого потока жизни в распадающейся иранской цивилизации как одну из господствующих черт ее психологического ландшафта.

Чувство греха. Если чувство неконтролируемого потока жизни — пассивное чувство даже в том случае, когда оно находит свое выражение в динамической, казалось бы, деятельности, то в чувстве греха, напротив, прослеживается активная реакция на нравственное поражение.

И по сути и по духу чувство греха и чувство неконтролируемости жизни резко контрастны, ибо если осознание неконтролируемости вызывает в душе болезненное ощущение, так как наказание приходит

извне и действует с неотвратимой неизбежностью, то чувство греха дает душе стимул. Полагающий себя грешником знает, что зло в нем самом, а не вне его. И если он посвятит себя выполнению божественных предначертаний, то тем самым сделает себя более доступным для Божьей благодати. Здесь-то и кроется различие между глубокой депрессией и верой, способной сдвигать горы. Однако между величественными вершинами веры и трясиной практической жизни простирается долина чувства и поведения, через которую с духовными муками пробивается душа в эпоху социального распада, переходя от пассивного настроения к активному.

Существование этой нейтральной полосы, в которой пересекаются два настроения, предполагается индским понятием кармы. С одной стороны, карма, подобно первородному греху, предстает как духовное наследие, с которым душа или последовательный континуум психологических состояний сопрягается, не отвергая его. С другой стороны, карма в каждый определенный момент является совокупным результатом ряда деяний, которые независимо от того, злонамеренны они или добры, являются продуманными актами воли. И в любой момент через волевой акт можно либо увеличить тяжесть унаследованного бремени, либо уменьшить ее. Таким образом, если рассматривать карму как бремя, насильственно вводимое неотвратимым действием закона причинности, то бремя это увеличивается или уменьшается, принимается или отвергается в соответствии с волевыми актами самого деятеля. Под этим углом зрения карма предстает как деятельность души (или последовательность психических реакций), но отнюдь не как действие судьбы, выступающей в качестве внешней силы и к тому же неподвластной контролю. Создается впечатление, что сам субъект является автором зла, и в силу этого он обладает властью снизить или даже вообще ликвидировать его.

Аналогичный путь можно проследить и в христианской вере, ибо христианской душе дана возможность пробиться к Божественной благодати, очиститься от пятен, оставленных первородным грехом Адама. Причем Божественная благодать не предстает трансцендентной духовной силой, очищающей душу и являющейся внешней по отношению к ней. Благодать является в виде Божественного ответа на человеческое усилие, но жаждущий снискать ее должен направить усилие на преодоление своих собственных грехов. При этом подразумевается, что первородный грех искупить человеку не дано, так как он совершен Адамом и ни одна человеческая душа не в силах освободиться от него без Божественного вмешательства. Личный грех с точки зрения теологии представляет собой предрасположение к греху всех потомков Адама. Однако предрасположение — это еще не предопределение и не искушение к падению. Но грешник не может оправдать себя своей дурной

наследственностью. Несмотря на то что прародителем его был грешник Адам, возмездие за грех ложится на плечи самого грешника. По этой схеме личный грех представляет собой деяние, которому душа способна сопротивляться и которое она может преодолеть с помощью Божественной благодати.

Чувство греха можно заметить также в египетской теории Жизни после Смерти, получившей свое развитие в ходе египетского смутного времени. Но классический случай — это духовный опыт пророков Израиля и Иудеи в период сирийского смутного времени. Время, когда пророки открывали свои истины и пытались передавать свое откровение людям, было временем агонии их общества. Когти ассирийского тигра терзали плоть своей жертвы. Когда общество находится в таком ужасном состоянии, требуются героические усилия, чтобы отказаться от поисков внешней причины страдания и обратиться в поисках истины к своему собственному внутреннему миру. Уже только одним этим пророки доказали, что победа над грехом находится в руках человека.

Спасительная истина, открытая сирийским обществом в момент его надлома и распада, была унаследована пророками Израиля, а затем стала распространяться сирийским крылом внутреннего пролетариата эллинистического мира как христианское учение. Без этого источника вдохновения, уже наполнившего души чужаков-сирийцев, эллинистическое общество, возможно, так и не смогло бы — даже в период смутного времени — извлечь для себя должный урок.

Однако пробуждение чувства греховности можно увидеть в эллинских душах за много столетий до того, как эллинский ручей слился с сирийским потоком, создав реку христианства.

Если мы не ошиблись в определении природы, происхождения и сути орфизма, то он дает свидетельства того, что задолго до надлома эллинской цивилизации по крайней мере несколько эллинских душ остро осознали недостаточность эллинского духовного наследия. Они стали возрождать церковь, которая существовала когда-то в минойскую эпоху. Во всяком случае, ясно, что в самом первом поколении после надлома 431 г. до н.э. элементы орфизма использовались для утоления душ, уже убежденных в грехе и стремящихся, хотя и слепо, к освобождению от него. Об этом свидетельствует Платон.

Эллинистическое и сирийское общества, бесспорно, не единственные цивилизации, в которых пробудилось чувство греха при виде катастрофического распада древней социальной структуры. Можно таким же образом истолковывать покаянные самоубийства майя, имевшие место в эпоху их социального распада[23]. Это, несомненно, внешний признак внутреннего духовного состояния. Аналогичный вывод напрашивается относительно некоторых реликвий древнего шумерского общества: покаянные псалмы и вера в Таммуза и Иштар[24]. В шумерском

и майянском поле историк работает почти полностью во тьме, лишь со слабым отблеском неопределенного рассеянного света.

Странно, но в настоящее время, пытаясь ответить на вопрос о наличии чувства греха, трудно с уверенностью сказать что-либо определенное.

Чувство греховности, несомненно, хорошо знакомо современному западному человеку. Это чувство было привито западному обществу независимо от его собственного настроения, ибо это чувство — главная черта религии, унаследованной нами от родственного нам и уже не существующего общества. Однако распространение этого чувства не влечет за собой отчаяние и вражду. Контраст между духом современного западного мира и духом эллинского мира периода VI в. до н.э. демонстрирует линию извращения человеческой природы. Хотя наши сведения о ранней истории эллинизма весьма фрагментарны и поверхностны, все же они достаточны, чтобы утверждать, что варварская религия раннего эллинизма была слишком бедна для удовлетворения духовных запросов современников. Характер и ритуалы орфизма свидетельствуют, что чувство греха было той психологической основой, на которую пыталось опереться измученное эллинское сердце. В противоположность эллинскому обществу западное обшество само сформировалось под сенью высшей религии из куколки вселенской церкви; и возможно, именно поэтому западный человек свободен от мучительного ощущения своей изначальной греховности.

Компенсацией чувства греха, возможно, стало уклонение западного человека от христианской традиции, которая его явно тяготит. Культ эллинизма, уверенно и плодотворно воцарившийся в западном мире, воспринимается составной частью его культуры и образа жизни.

Чувство промискуитета. Чувство всеобщего смешения представляет собой пассивную замену чувства стиля и проявляется в ходе социального распада во всех областях социальной жизни: в религии, литературе, языке и искусстве, а также в той неопределенной области, которую принято называть «манеры и привычки».

Пытаясь выявить самые ранние свидетельства проявления чувства промискуитета в социальном теле распадающейся цивилизации, стоит, пожалуй, обратиться к истории внутреннего пролетариата. Мы уже видели, что наиболее характерной чертой внутреннего пролетариата было мучительное переживание оторванности то своих корней. Это трагическое осознание своего социального «искоренения» и могло породить в душах болезненное чувство промискуитета. Однако эта гипотеза не подтверждается историческими фактами, ибо испытание, которому подвергается внутренний пролетариат, чаще всего оказывается испытанием оптимальной степени суровости, чтобы стать благо-

творным стимулом для успешного исторического ответа. История дает много свидетельств того, что лишенный корней, обездоленный пролетариат, как правило, не только свято хранит свое национальное духовное наследие, но и бережно проносит его через изгнание и пленение, что в результате находит отклик в сердцах правящего меньшинства.

Еще более удивительно наблюдать, сколь чувствительно правящее меньшинство к влиянию со стороны внешнего пролетариата, особенно учитывая ту изоляцию, в которой обычно находятся варварские отряды, а также бедность их культуры.

Тем не менее видно, что в трех группах, на которые раскалывается распадающаяся цивилизация, наиболее чувствительно впитывающим все влияния оказывается именно правящее меньшинство. Оно с наибольшей готовностью впитывает чувство промискуитета, что, как правило, является следствием военных контактов с внешним пролетариатом и экономического взаимодействия с внутренним. Наиболее значительным результатом этих двух параллельных процессов пролетаризации является исчезновение правящего меньшинства, к чему общество интенсивно стремится после своего надлома и что может восприниматься как наказание за допущенный раскол социальной системы. Правящее меньшинство приносится в жертву, чтобы закрыть брешь, которую оно само создало; и оно размывается пролетариатом, не будучи в состоянии добровольно совершить самоубийство.

Прежде чем проследить путь пролетаризации по этим двум линиям, поучительно рассмотреть свидетельства чувствительности и восприимчивости строителей империи, чтобы понять более отдаленные последствия.

Универсальные государства по большей части возникли в результате военных завоеваний, поэтому прежде всего бросаются в глаза примеры восприимчивости в сфере военной техники. Имеются многочисленные свидетельства о заимствованиях римлян в военном деле.

Аналогичная гибкость и восприимчивость к новому была продемонстрирована фиванскими основателями Нового царства Египта, когда они заимствовали у гиксосов колесницу как средство ведения войны. Османы заимствовали у Запада огнестрельное оружие; моголы приняли это изобретение Запада из вторых рук — от османов; а западные державы в свою очередь заимствовали у своих османских должников порядок организации пехоты, одетой в униформу, вымуштрованной и вооруженной мушкетами[25].

Восприимчивость строителей империй, однако, не ограничивалась только организацией войск. Она выражалась также в усвоении приемов и привычек, к войне никакого отношения не имеющих. Эта широкая сфера заимствований может быть ярко проиллюстрирована описанием, оставленным Геродотом и интересным прежде всего резкостью

подмеченного контраста между восприимчивостью персов к практическим достижениям и косностью их в теории: «Следующими после себя персы считали народы, которые жили к ним ближе всех; чем ближе те находились, тем выше ставились.

Оценка находилась в обратно пропорциональной зависимости от расстояния, самые дальние народы наделялись минимальными достоинствами. Себя персы считали во всех отношениях наиболее утонченными представителями человечества, а остальные народы располагались ими по степени значимости, так что самые дальние народы считались наихудшими... Не существует ни одной нации, которая бы, подобно персам, приняла так много иностранных манер и обычаев. Например, гражданское платье мидян казалось им красивее, чем их собственное, так что в мирное время они носили его, а в военное время предпочитали египетские нагрудные латы. Кроме этого, они много пороков позаимствовали и у других народов» (*Геродот*. История).

Склонность ко всесмешению приписывалась также и афинянам. «Пусть простят нас за тривиальность суждений, но следует сказать, что следствием афинского господства на море стала прежде всего редкостная эклектика в манерах высшего класса, и произошло это оттого, что представители его вбирали буквально все, что они только могли усвоить от общения с иностранцами. Их господство на море дало им возможность подбирать объедки на столах Сицилии, Италии, Кипра, Египта, Лидии, Понта, Пелопоннеса...» — писал афинский Аноним.

Каждый современный западный читатель обнаружит набор чужеродных качеств и привычек в себе, стоит ему непредвзято посмотреть на мир и на себя в нем. Он вынужден будет признать, что в течение последних четырех столетий западный человек, наподобие «льва, высматривающего жертву», рыщет по всему свету и отовсюду приносит все новые и новые «сувениры». Например, курение табака оживляет в памяти истребление краснокожих аборигенов в Северной Америке, с тем чтобы заселить ее европейцами, людьми совершенно иного культурного ареала. Кофе, чай, поло, пижама, турецкие бани напоминают о тех временах, когда франкские бизнесмены заняли места в оттоманском Кайсар-и-Руме и могольском Казар-и-Хинде[26]. Джазовая музыка, совершенно недавнее добавление к западному буржуазному образу жизни, напоминает о порабощении африканских негров и нещадной эксплуатации их на американских плантациях.

Итак, коснувшись главных моментов, характеризующих восприимчивость правящего меньшинства в распадающемся обществе, продолжим наше исследование. Начнем с неизбежной вульгаризации правящего меньшинства в ходе его мирных контактов с внутренним пролетариатом, а затем обратимся к процессу варваризации правящего меньшинства в ходе его военных контактов с внешним пролетариатом.

Вульгаризация правящего меньшинства. Часто первый социальный контакт между подданными и правителями — и даже между рабами и господами, где пропасть значительно шире, принимает форму вынужденного партнерства, когда правящие круги прибегают к рекрутированию представителей пролетариата в регулярную армию, первоначально созданную как орудие господства, а следовательно, укомплектованную исключительно представителями правящего меньшинства.

Классическим примером подобного загрязнения может служить история формирования армии Оттоманской империи, сплошь состоявшей из ренегатов, военнопленных, дервишей[27] и многих иных, кого дал православно-христианский мир. Загрязнение оттоманской армии и административной системы началось на ранней ступени османской истории, и в этом крылась основная причина изумительных военных и политических успехов. Эта социальная система была доведена до крайности в эпоху расцвета Оттоманской империи, когда раб падишаха имел все возможности пробить себе дорогу к власти, а свободнорожденный мусульманский подданный не имел реальных шансов сделать успешную карьеру, рассчитывая лишь на преимущества своего рождения, что в любом другом обществе гарантировало бы ему высший титул и исключительные привилегии. В довольно резкой форме это очевидное противоречие — правящее меньшинство, рекрутируемое из пролетариата, — проявилось в династии мамлюкских султанов, правившей в Египте до 1517 г.

Этот процесс характерен для империй, построенных вчерашними кочевниками, чья линия наименьшего сопротивления шла по пути максимальной адаптации к новым обстоятельствам. Причем для контактов с внутренним пролетариатом кочевниками избирается тактика, выработанная ранее, при доместикации диких животных. Но в то же время это — крайнее проявление весьма широко распространенной тенденции, ибо тот же самый процесс загрязнения можно усмотреть в регулярных армиях правящих меньшинств их неномадических предшественников.

История регулярной армии Римской империи, например, является историей нарастающего загрязнения, начавшегося накануне преобразования ее Августом в регулярную профессиональную армию, формируемую на добровольных началах. Различие между вспомогательными войсками и легионами, первоначально пользовавшимися особыми привилегиями, постоянно уменьшалось, пока старые привилегии вообще не исчезли, что случилось при Каракалле (211—217), даровавшем римское гражданство всем свободным взрослым мужчинам, населявшим империю. После этого (вплоть до радикальной реорганизации армии Диоклетианом и Константином) легионы, которые активно использовались для ослабления местнических настроений в провинциях,

рекрутировались почти полностью из местного населения. Единственными сумевшими выжить подразделениями, укомплектованными неримскими гражданами, были отряды варваров, входившие на общих правах в римскую армию[28].

Современному западному ученому, однако, можно не углубляться в тьму веков, чтобы доказать тот непреложный факт, что военная машина служит средством вульгаризации. Он может наблюдать аналогичный процесс в своем собственном мире. Хотя западное общество еще не вступило в фазу строительства универсального государства, местные государства, из которых оно состоит, развиваются под воздействием двух доминирующих сил — демократии и индустриализма, следуя тенденции, заданной в 1793 г. Францией. С тех пор в западном мире произошло полное преобразование регулярных армий. Из ограниченных, чисто профессиональных формирований XVIII в., отличавшихся драконовской дисциплиной, насаждаемой армейской элитой, состоящей в основном из представителей правящего меньшинства, армия превратилась в национальные регулярные формирования, рекрутируемые в большинстве случаев на основе всеобщей воинской повинности мужского населения. Таким образом, правящее меньшинство не просто загрязнилось, а оказалось целиком поглощенным массой внутреннего пролетариата.

Если теперь мы попытаемся оценить роль военного товарищества в прорыве барьера между правящим меньшинством и внутренним пролетариатом, то увидим, как того и следовало ожидать, что этот фактор оказывался наиболее значимым в тех случаях, когда правящее меньшинство было варварского происхождения. Ибо варвар-завоеватель склонен к большей восприимчивости к жизненным благам, которые он обнаруживает в культуре покоренных им народов.

Анализируя историю правящих меньшинств, возникших не вследствие варварского нашествия, а обычным путем — внутри самого разлагающегося общества, нам также придется учитывать военный фактор. В то же время мы увидим, что в распадающемся обществе, где правящее меньшинство — местного происхождения, на смену товариществу по оружию приходит деловое партнерство, и это оказывается наиболее действенным средством в прорыве социального барьера и переходе от сегрегации к симбиозу.

Перед неудачной афинской попыткой создать эллинское универсальное государство в V в. до н.э. афинский Аноним, чье произведение мы цитировали выше, описывает изменение общественных отношений между афинскими рабами и господами: «Рабы и осевшие на постоянное жительство иностранцы пользуются всеми афинскими правами. По закону их нельзя оскорблять, а раб не уступит вам дорогу на улице. Следует объяснить причину этого местного обычая. Если бы можно было узаконить право избивать рабов, чужеземцев или вольно-

отпущенников, то, наверное, афинянам самим бы досталось, потому что их часто по ошибке принимали за рабов. Свободные афинские неимущие люди одеваются не лучше, чем рабы или чужестранцы, да и внешность у них не особенно почтенна. Если кого-нибудь из читателей удивит то обстоятельство, что в Афинах рабам разрешают жить в роскоши и иногда даже владеть большим хозяйством, нам нетрудно будет показать ему здравомыслие такой политики. Дело в том, что в любой стране, имеющей флот, экономически целесообразно платить рабам за их труд, чтобы хозяин мог оставлять себе часть прибыли, а это требует хотя бы формального освобождения раба. Но если рабы богатеют, становится нежелательно держать их в страхе перед своими господами, как, например, в Лакедемоне. Если раб боится своего господина, он не может спокойно работать, не опасаясь лишиться всего заработанного. Вот почему рабы были поставлены на один социальный уровень со свободными; и именно поэтому даны равные права иностранцам. Ибо много требуется труда, чтобы содержать флот».

Если вспомнить, что наделение рабов равными правами со свободными и закрепление прав и свобод иностранцев произошли в первом поколении после надлома эллинского общества в 431 г. до н.э., не удивительно, что через четыреста лет, когда эллины тщетно пытались установить универсальное государство, в конце концов принявшее обличье Римской империи, пролетариат эллинистического общества сумел нащупать и возродить тенденции, первоначально выработанные в Афинах. Выходцы из низов медленно поднимались по ступенькам социальной лестницы, и некоторым из них удавалось достичь заметных высот на ней. В последние дни Римской республики управление аристократическими хозяйствами с их огромным персоналом и сложной организацией перешло в руки наиболее способных работников; а когда разросшееся до невероятных размеров хозяйство Цезаря фактически вступило в партнерство с сенатом и народом в управлении Римской республикой, освобожденные Цезарем рабы вошли в состав кабинета министров эллинистического универсального государства. Примерно такую же роль играют в современном управленческом аппарате западного мира постоянные государственные служащие, которые в действительности определяют всю национальную политику и на деле руководят государством.

Понятно, что государственные служащие первых лет империи пользовались очень большой властью, сравнимой разве что с властью великого визиря в оттоманском правительстве, где пост этот всегда занимал раб султана. Можно вспомнить также этапы восхождения эллинского внутреннего пролетариата на высоты социальной лестницы во время правления Цезаря, а также начальную историю Арабского халифата, когда первые мусульманские халифы окружили себя сонмом немусульманских подданных.

Для всех этих случаев характерен симбиоз между правящим меньшинством и внутренним пролетариатом. Отношения становятся весьма тесными, и обе стороны взаимно влияют друг на друга, пока не достигают почти полной ассимиляции. Внешне это проявляется в том, что внутренний пролетариат становится более развязным, а правящее меньшинство вульгаризуется. Процессы эти взаимно дополняют друг друга и протекают одновременно; но первоначально дает о себе знать движение освобождения внутреннего пролетариата. Происходит наделение его многими правами, и лишь затем становится очевидной вульгаризация правящего меньшинства.

Нравственное падение правящего меньшинства и обретение им характерных черт внутреннего пролетариата можно проиллюстрировать историей поворота эллинистического правящего меньшинства в сторону христианства. В эпоху, когда большинство внутреннего пролетариата было либо нехристианским, либо антихристианским, римские власти склонялись к народному чувству и устраивали время от времени яростные гонения против христиан. С другой стороны, когда христианской церкви в конце концов удалось, несмотря на преследования или благодаря преследованиям, преодолеть всеобщее сопротивление и установить власть над внутренним пролетариатом, правящему меньшинству пришлось, скрепя сердце, подчиниться приговору, вынесенному ему внутренним пролетариатом. Приняв христианство, правящее меньшинство покорилось напору со стороны внутреннего пролетариата. Но на этом история не заканчивается. Правящее меньшинство поначалу играло навязанную ему пролетариатом роль с определенным скептицизмом и хладнокровием. Под новой рубашкой продолжал биться и пульсировать утонченный темперамент Галлиена. Мы не будем рассматривать во всех деталях мучительный путь отрицания правящим меньшинством своего традиционного этоса. Отметим лишь, что языческое непостоянство Галлиена уступает место языческой мрачности Галерия; неискреннее христианство Филиппа сменяется христианским жаром Константина, а терпимость Адриана, которую Константину не было нужды демонстрировать своему менее философскому веку, была развеяна ветрами языческого фанатизма Юлиана и жестокостью христианского фанатизма Феодосия.

Аналогичные процессы обнаруживаются и на берегах Темзы в наши дни. В 1938 г. пролетаризацию правящего меньшинства имел возможность наблюдать каждый, кто посещает клуб или кино. Кино собирает самых разных людей, и все они получают удовольствие от фильмов, созданных на потребу пролетарского большинства. Если бы современный британский Ювенал был семейным человеком или просто посетил современную английскую семью, он услышал бы джаз, который слушают дети. Посетив затем школу и побывав в других местах, кото-

рые посещают дети, он обнаружил бы всюду заметное присутствие пролетарского вкуса и влияния. Таким образом, он убедился бы в том, что в Лондоне XX в., подобно Риму II в., пролетарский стиль стал очень модным. А поскольку наклон травинки действительно показывает, в какую сторону дует ветер, наблюдения сатирика могут оказаться хорошим руководством для историка.

Варваризация правящего меньшинства. Вульгаризация правящего меньшинства наступает в ходе мирного общения между правящим меньшинством и внутренним пролетариатом. Рассмотрим теперь параллельный процесс варваризации. Эта социальная перемена вырастает из воинственных контактов с внешним пролетариатом. В этом случае, как и в предыдущем, обе стороны оказывают взаимное влияние друг на друга. В обоих случаях влияние на своего антагониста начинает оказывать правящее меньшинство. Однако на сей раз пьеса имеет второй акт, в котором действующие стороны меняются ролями. Причем занавес не опускается до тех пор, пока правящее меньшинство не оказывается варваризованным столь же решительно и необратимо, как это можно было наблюдать в процессе вульгаризации.

В данной пьесе существенная роль отводится границам универсального государства, ибо через них осуществляется общение правящего меньшинства и внешнего пролетариата. Когда занавес поднимается, обе стороны стоят друг против друга в отчуждении и враждебности. По ходу пьесы отчужденность оборачивается интимностью, но и это не приносит мира. Время работает в пользу варваров, и наконец настает момент, когда они прорывают границу и мчатся по обширным владениям универсального государства, сминая воинские формирования правящего меньшинства империи. Причины и следствия подобной развязки будут нами рассмотрены позже, а сейчас обратим внимание исключительно на социальный план, то есть на неизбежную ассимиляцию двух противников, — ассимиляцию, которая частично является причиной, а частично следствием растущей близости, из которой вырастает единая социальная система, где господствует варварский элемент.

В первом акте варвар появляется как заложник и как наемник. В каждой из этих ролей он тяготеет к правящему меньшинству в переносном и буквальном смысле, ибо в обоих этих случаях он выступает более или менее восприимчивым учеником. Во втором акте облик его меняется. Теперь он выступает в роли насильника и действует как завоеватель, как непрошеный вторженец. Таким образом, между первым и вторым актами инициатива переходит из рук правящего меньшинства в руки варваров. И хотя эта перемена воспринимается не всегда с должной легкостью, поскольку варварский завоеватель — это вчерашний наемник, тем не менее правящее меньшинство легализует его, чтобы спасти свой

престиж. И делается это как плата за военные услуги. Как бы там ни было, радикальная перемена судеб в конечном счете всегда выглядит сенсационно, ибо, если в начале пьесы варвар вполне удовлетворен тем, что он может удержать и сохранить границу от натиска цивилизации, конец пьесы характеризуется тем, что правящее меньшинство уступает свои позиции и согласно уже на роль не господина, но подчиненного в фактически разрушенном мире. Этот сенсационный уход власти, силы и славы из-под знамен правящего меньшинства к знаменам варваров производит переворот в мировоззрении правящего меньшинства. В результате на варварскую платформу переходит само правящее меньшинство. Чувствуя, что почва уходит из-под ног, и болезненно переживая утрату престижа, правящее меньшинство пытается возвратить свой политический и военный авторитет, заимствуя, как им кажется, лучшее у варваров, а имитация, бесспорно, является наиболее искренней формой лести.

Итак, варвар, впервые появившись на сцене в качестве ученика правящего меньшинства, скоро обнаруживает, что господин пытается многое перенять у него. Так начинается маскарад, в котором каждая сторона подделывается под другую; в конце концов это приводит к тому, что правящее меньшинство утрачивает окончательно свои оригинальные черты и становится на один уровень с варварством.

История отношений эллинского общества в фазе универсального государства с европейскими варварами отчетливо демонстрирует течение параллельных процессов, благодаря которым правящее меньшинство впадает в варварство, тогда как варвары строят свое будущее за счет правящего меньшинства. В этих отношениях уже просматриваются элементы как свободного договора, так и осознанного выбора.

Римская империя была не только объектом ненависти варваров. Многие из них выражали желание прийти на службу, а иные вожди считали это делом своей жизни и не видели более желанной цели, чем оказаться на высоком командном посту. С другой стороны, римляне также были готовы использовать в военных целях варварские силы. Начиная с раннего периода истории империи эти дополнительные войска принимали участие в многочисленных военных походах римлян. Германцев можно обнаружить среди телохранителей Августа. Они сражались под началом Вителлия в битве при Кремоне. Свевы проявляли особую лояльность по отношению к Веспасиану, и два свевских вождя находились у него на службе. Марк Аврелий набирал германцев, и они помогали ему в его войнах на Дунае. В III в. эта тенденция еще более усиливается. Клавдий II, одержав крупную победу над готами, многих из них поставил под свои знамена. Проб рекрутировал в пограничные гарнизоны варваров из разоренной Галлии. Армия Константина, победившая Максенция в битве у Мульвиева моста[29], в основном состояла из варваров.

Однако интересно отметить, что приблизительно в середине IV в. германцы, служившие в римской армии, стали возвращать себе свои первоначальные имена. Эта неожиданная перемена, несомненно, указывает на то, что у варваров начало пробуждаться самосознание. Варвар стал достаточно самоуверенным, чтобы утверждать свое право считаться римлянином, не скрывая своего варварского прошлого.

Еще более примечательно то, что неожиданная настойчивость варваров в сохранении своей культурной индивидуальности, при том что они активно заимствовали элементы культуры своих хозяев, не вызвала со стороны римлян никакой демонстрации своей исключительности. Наоборот, варвары, находящиеся на римской службе, именно в этот период начали обретать признание и входить во внутренние сферы римской общественной жизни, прежде для них абсолютно недоступной.

Таким образом, если варвары неуклонно поднимались по ступеням римской социальной лестницы, то сами римляне начинали двигаться в прямо противоположном направлении. «Германские вожди не только получали теперь высокие командные должности, они добрались и до высших гражданских постов. Во время правления Феодосия консулами были Рихомер, Меробауд и Бауто[30]. Позже появляется по крайней мере еще пять германских имен. Когда канцелярия, гордость императора, перешла в руки варваров, стало ясно, что былая исключительность исчезла и германцы завоевали прямой путь в сердце империи задолго до того, как прогремели их главные дела», — пишет Ш. Диль*. Пятый век был эпохой, когда римляне, становившиеся варварами, и варвары, становившиеся римлянами, на какой-то период застыли, взирая друг на друга. Казалось, процессы исчерпали себя, но скоро римляне вновь начали свой путь в варварство, и, более того, они повлекли за собой наполовину романизированных варваров[31]. Эта короткая фаза социального паритета стала периодом неустойчивого равновесия между Варварством и Цивилизацией. Мы уже указывали, что приблизительно в середине IV в. варвары отказались от практики латинизации своих имен, ранее имевшей весьма широкое хождение, и, более того, стали заменять латинские имена своими исконными. Следующее столетие принесло противоположную тенденцию — римляне стали принимать германские имена. В последней трети VI столетия это стало весьма модным увлечением, а к VIII в. процесс варваризации имен стал повсеместным. Ко времени Карла Великого каждый житель Галлии имел германское имя независимо от того, были его предки франками или выходцами из других провинций.

Этот незначительный штрих, касающийся обычаев, показывает, насколько эфемерен был призрак Римской империи, к которому официально взывало западное христианство при Карле Великом.

---

* См.: *Diehl Ch.* The Roman Society from Nero to Markus. London, 1905.

Прежде чем закончить наше исследование варваризации правящих меньшинств, следует рассмотреть вопрос относительно наличия симптомов аналогичных процессов в современном западном мире. С первого взгляда напрашивается положительный ответ, особенно если учитывать недавнее завоевание прочнейшего оплота варварства самой слабой из западных великих держав нашего времени[32]. Однако, прежде чем дать окончательное суждение, следует напомнить некоторые моменты истории освоения Нового Света.

Варваризующее действие на американской границе[33] описано замечательным американским историком Тернером, досконально изучившим этот вопрос. «В американских поселениях, — пишет он, — можно наблюдать, как европейские поселенцы меняли свой образ жизни под воздействием местных условий. На ранних ступенях истории еще прослеживается развитие тенденций, заложенных европейским развитием. Наиболее быстрая и эффективная американизация происходит на границе. Дикость захватывает колониста. Она захватывает его, европейски одетого, вооруженного промышленными средствами и другими атрибутами цивилизованной жизни. Из железнодорожного вагона она пересаживает его в берестяное каноэ. Она снимает с него цивилизованные одежды и облекает в охотничью куртку и мокасины. Жилищем его становится бревенчатая хижина с традиционным индейским палисадом. Он уже по-индейски возделывает землю, осваивает устрашающие воинственные выкрики и не хуже индейцев снимает скальпы с врагов. Короче говоря, пограничное окружение диктовало свои условия. Человек должен был принять их или погибнуть. Постепенно поселенец преобразует окружающую его пустыню; но делает он это на основе нового опыта... Можно считать непреложным факт, что результаты его деятельности имеют специфически американские черты»*.

Суть здесь кроется в том, что, несмотря на отсутствие реально зафиксированной границы между двумя различными обществами, она тем не менее никогда не прекращала существовать и оказывала постоянное духовное влияние на развитие новой поселившейся здесь нации. А та в свою очередь по мере продвижения на запад постепенно создавала самобытную основу формирования американского национального характера. Если эта мысль справедлива, то следует признать, что здесь налицо воздействие варварства на представителей западного правящего меньшинства. В свете американского опыта было бы неверным полагать, что духовная болезнь варваризации представляет собой опасность, которой современное правящее меньшинство может пренебречь.

---

* *Turner T.J.* The Frontier in American History. N.Y., 1921. P. 3—4.

Вульгаризация и варваризация в искусстве. Если от общих рассуждений перейти к узкой и конкретной области искусства, то легко обнаруживается, что здесь также неизбежно присутствует дух всесмешения, что выражается в вульгаризации и варваризации искусства. Искусство распадающейся цивилизации распространяется на необычайно обширную географическую территорию, постепенно теряя черты отчетливого и устоявшегося стиля.

В истории эллинского искусства процесс вульгаризации нашел свое выражение в излишне богатом украшении коринфского ордера, в архитектуре эллинистических государств и даже в саркофагах, созданных эллинскими «каменщиками-монументалистами» для погребения варварских вождей на восточном краю Иранского нагорья.

В современном западном мире можно наблюдать преобладание декаданса; строгий классический стиль эллинской архитектуры, который некогда вдохновил барокко и рококо, отошел нынче на второй план.

Заслуживает нашего внимания и современная тенденция перехода от вульгарности к варварству. Даже самые крупные скульпторы Запада, похоже, не могут в наши дни найти источники вдохновения в привычном им мире. От Византии они повернулись к Бенину, обратив свой эстетический интерес к своеобразным формам африканской скульптуры. Первоначально африканская скульптура, впрочем как и музыка и танцы, была завезена в западный мир невольными африканскими иммигрантами. Конголезские рабы привезли ее в Америку, а сенегальские наемники[34] — в Европу. Воздействие этой чуждой культуры на этос западного правящего меньшинства оказалось чрезвычайно деморализующим.

Победа негритянского искусства в северных штатах Америки и западных странах Европы дает куда более разительный пример победы варварства, чем варваризация эллинского мира.

Свободный язык. Чувство промискуитета в распадающемся обществе обнаруживается также в тенденции к смешению языков.

Хотя язык необходим как средство межличностного общения, общественная функция языка, как свидетельствует история и насколько мы можем судить об этом, была, скорее, разъединительной, ибо до сих пор языковая реальность (хотя язык является наиболее четким критерием отличия человека от животного) была представлена столь огромным числом форм, что даже самые широко распространенные и популярные языки не могли претендовать на объединение человечества. Даже если взять феномен языка в рамках более узкого субъективного мира индивидуального человеческого опыта, обнаружится, что человеку совершенно невозможно в краткий срок отпущенной ему жизни освоить все языки, с носителями которых он может встретиться. Умственная картина

мира человека неизбежно включает образ иностранца, говорящего на непонятном языке. Таким образом, получается, что эта реальность, общая для всего человечества и отличающая человека от прочих обитателей планеты, на практике служит скорее разъединению, а не сближению различных человеческих сообществ.

На уровне современного научного знания можно утверждать, что не было такого времени, когда «вся земля говорила на одном языке и владела одной речью» (Быт. 11, 1). Понимание человеком человека, всеобщее понимание, без исключений и границ, возможно, есть конечная цель развития речи и языка; но если это и так, мы можем твердо сказать, что это цель весьма отдаленного будущего и что подобное состояние никогда не было зафиксировано в прошлом. Мы обнаруживаем разобщение по принципу языковых различий не только среди примитивных народов вроде тех, что населяют в настоящее время Судан, но даже среди народов растущих цивилизаций. Эллинский мир, например, включает негрекоязычных карийцев и ликийцев[35], а среди грекоязычного большинства наблюдалось различие в диалектах разных районов, городов-государств и даже внутри регионов, наиболее ревностно охранявших чистоту своего языка.

В современном западном мире местные языковые различия внутри экуменического единообразия культуры проявляются еще более отчетливо, чем это было в эллинском мире на ранних и более поздних этапах эллинистической истории.

В распадающихся цивилизациях на стадии упадка судьба языков тесно связана с братоубийственными войнами, с завоеваниями огромных территорий какой-либо одной общиной. И если существует хоть гран исторической правды в легенде о смешении языков у подножия недостроенной Вавилонской башни (Быт. 11, 1—9), то речь здесь, по-видимому, идет о Вавилоне эпохи распада шумерского универсального государства. А шумерская цивилизация исчезала, как известно, после смерти Хаммурапи (1947—1905 до н.э.). Вавилон был столицей шумерского универсального государства в те последние дни, когда империя Шумера и Аккада продолжала жить благодаря вавилонской династии моритов, к которой принадлежал Хаммурапи, являясь наиболее ее ярким представителем. В народной памяти сохранилось предание, что «Господь объединил языки всей земли, а оттуда Господь рассыпал их по всей земле». И восходит это предание к той катастрофической главе шумерской истории, когда шумерский язык стал мертвым языком, сыграв свою роль двигателя шумерской культуры, а аккадский стал одним из языков внешнего пролетариата.

Подобная интерпретация позволяет истолковывать эту знаменитую легенду как историю, отражающую реальный процесс собирания языков, но отнюдь не по всему миру, а лишь внутри одной распадающейся

цивилизации. Из этого можно сделать заключение, что единый посредник человеческого общения существовал, но очень недолго, а мечта о всеобщем экуменическом контакте так и осталась мечтой. Легенда о смешении языков дает картину коллективной жизни, в которой господствует дух всеобщего взаимного непонимания — неизменный спутник социального кризиса.

Эту связь языкового разобщения с социальным параличом можно проиллюстрировать многочисленными примерами. Даже в рабской системе Оттоманской империи, эффективной и отлаженной, как механизм, мы можем найти проклятие Вавилона, ниспосланное на падишаха в 1651 г. во время дворцового переворота[36]. В состоянии возбуждения мальчики позабыли искусственно выученный османский язык и во время катастрофы кричали на самых разных языках: на грузинском, албанском, боснийском, мингрельском, тюркском и итальянском.

Этот пример показывает, что человек в критических обстоятельствах возвращается к своему родному языку, очень быстро позабыв тот, которому его долго и тщательно учили и которым он ранее широко пользовался. Абсолютно иначе повернут сюжет в истории, рассказанной в Деяниях апостолов (Деян. 2, 1—13). В сцене, описывающей младенчество христианской церкви, языки, на которых внезапно заговорили галилеяне, чужды им. Галилеяне — необразованные, простые люди, никогда ранее не говорившие на чужих языках и даже редко слышавшие иноземную речь. Родной их язык — арамейский. Неожиданное овладение другими языками представляется им чудным даром Господним. Ибо в соответствии с легендой чудо апостолов, заговоривших на иных языках, свершилось сразу же после нисхождения Святого Духа.

Основана ли эта легенда на вымысле или имеет под собой какую-то реальную основу, для нас не важно. Главное, что не может быть двояко истолкован смысл ее. Ясно, что, с точки зрения автора, овладение чужими языками было первым и необходимым условием успешной проповеди Евангелия. В самом деле, всемирная миссия объединения народов невозможна без этого первоначального вдохновения. «Но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый, и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1, 8).

Поскольку Деяния апостолов — это зеркало умов христианских миссионеров первого поколения, приведенный отрывок свидетельствует о том, что представители раннего христианства мечтали о единении людей и видели причину разобщенности в разнообразии языков. Средством для преодоления этого препятствия они выбрали *lingua franca* наподобие шумерского языка, о котором есть упоминание в Книге Бытия. Отсутствие такого языка чрезвычайно затрудняло деятельность христианских миссионеров.

Деятельность первых апостолов по распространению христианства кажется просто удивительной, если учесть, что они создали такой язык в течение первого столетия н.э. Родным языком галилеян того времени был арамейский. Деяния апостолов были написаны на греческом. Любой человек того времени, говоривший на этих двух экуменических языках, мог обратиться — во всяком случае, в письменной форме — к весьма обширной аудитории, о чем и свидетельствует анонимный автор Деяний[37]. Еврейский историк Иосиф рассказывает в предисловии к одному из своих сочинений, что он написал свою книгу на арамейском, чтобы быть понятым половиной мира, а потом, чтобы дать возможность и другой половине мира ознакомиться с его трудом, он перевел книгу на греческий.

Очевидно, мир, для которого писал Иосиф, был необычайно хорошо вооружен *lingua franca*, если знания двух языков было достаточно, чтобы сделать книгу доступной для всех потенциальных читателей. Даже в настоящее время, во взаимосвязанном обществе наших дней, писателю было бы трудно охватить столь широкий контингент читателей, будь его книга написана на родном языке, а затем переведена на какой-либо другой. В нашем мире ни русская книга, переведенная на французский, ни арабская, переведенная на английский, не охватят такой широкой сферы, как книга, написанная в I в. палестинским евреем на арамейском языке и переведенная им же на греческий.

Апостолы, чудесным образом заговорившие в День Пятидесятницы на неведомых им языках, также включались в арамейскоязычную или грекоязычную часть читающей публики Иосифа. Так не проще ли было апостолам, предвосхитив Иосифа, обратиться к другим народам на греческом языке? Разве дар иных языков не был излишней расточительностью? Разве не достаточно было для проповедников Слова чудесным образом обрести в дополнение к арамейскому способность изъясняться всего лишь на греческом?

Однако необходимо учитывать, что Иосиф, несомненно, обращался к интеллектуальной элите, тогда как основную аудиторию апостолов составляли простые, малообразованные люди, владевшие только местным языком. Не приходится сомневаться, что линия раздела между двумя социальными слоями проходила и в языковой сфере. И если люди более низкого слоя знали только свой местный язык, то представители элиты могли изъясняться и на *lingua franca*.

Сопоставление лингвистических проблем Иосифа с проблемами, которые ожидали апостолов, показывает, что лингвистическая ситуация в распадающемся обществе и ситуация, обусловленная иными социальными обстоятельствами, различны. В распадающемся обществе массы владеют только своим родным языком. Но в то же время процесс социального распада сопровождается двумя характерными лингви-

стическими процессами: во-первых, родной язык некоторых общин или некоторых стран вытесняется вторгающимся языком, как, например, древнееврейский был вытеснен арамейским в Иудее; то же самое произошло и с ассиро-вавилонским; во-вторых, некоторые из этих агрессивных языков обретают функцию *lingua franca* интеллектуальной элиты на более широком географическом пространстве, чем районы, где они стремятся вытеснить местный язык простонародья.

Когда в обществе складываются обстоятельства, при которых потребность в *lingua franca* или в дополнительном языке, выходящем за рамки местного употребления, становится все более настоятельной, возникают самые разнообразные пути ее удовлетворения, вплоть до попыток создания искусственного языка.

В наше время аналогичная попытка была предпринята при создании эсперанто. Действительно, теоретически можно предположить, что путь этот плодотворен, а также ожидать, что главными достоинствами подобного искусственного творения будет простота и регулярность, которые столь трудно обнаружить в окружающей нас действительности. Опыт, однако, свидетельствует, что не существует убедительного примера удачного создания *lingua franca*, который на деле стал бы средством социального общения. Эмпирический анализ покажет нам, что каждый *lingua franca*, сыгравший заметную историческую роль, был естественным языком, появившимся на исторической сцене как родной язык какой-либо местной общины и лишь впоследствии расширивший сферу своего употребления.

Анализируя причины и следствия преобразований местных родных языков в экуменический *lingua franca*, мы обнаруживаем, что язык, делающий подобные успехи, обычно преуспевает в эпоху социального распада, становясь средством общения, либо во время войны, либо при торговых операциях. Мы также увидим, что языки, как и люди, не могут достигать победы, не принося на алтарь определенных жертв. Ценой, которую язык платит за превращение в *lingua franca*, является утрата четкости и нюансов, свойственных ему в его первородном виде. Фактически язык не может приобрести статуса международного языка без риска вульгаризации. Свободные языки редки в примитивных обществах, и столь же они редки в цивилизациях, пребывающих в стадии роста. Свободные языки расцветают только на почве, утратившей чувствительность и охваченной жаждой смешения, что является неоспоримым симптомом процесса социального распада.

Вульгаризация языка в ходе его распространения, чем он чаще всего обязан войне или коммерции, а случается, и тому и другому вместе, характерна для всех свободных языков, которые когда-либо знала история.

В истории упадка и падения средневекового западного космоса городов-государств французский язык следовал за итальянским, как в

свое время латинский пришел за аттико-греческим или арабский последовал за арамейским. Каждый раз процесс распада цивилизаций сопровождался сложными лингвистическими процессами. Судьба французского языка была решена тем, что из смутного времени, надломившего мир итальянских, германских и фламандских городов-государств, Франция вышла победительницей. Начиная с эпохи Людовика XIV (1643—1715) Франция опережала своего главного соперника — Габсбургскую империю. По мере увеличения военной мощи Франции ее культура оказывала все более заметное влияние на соседей. Наполеон достиг цели своего предшественника из Бурбонов, соединив мозаику городов-государств.

Наряду с военной экспансией миссией наполеоновской империи стало распространение культуры. Современная западная культура, самоутверждаясь, наступала на руины средневекового муниципального космоса[38] и преобразовывала наследство средневековой итальянской культуры в новую духовную силу. В эпоху революции и Наполеона эта сила проявлялась в лавинообразном потоке юношеской энергии, не знающей преград. Идеи Французской революции, вдохновленные этим беспокойным духом, отрицали любые миротворческие попытки, с помощью которых можно было бы примирить итальянцев, фламандцев, жителей рейнских земель и ганзейцев с гнетом французских основателей империи, усиленно внедрявших свои идеи в жизнь. Наполеоновский напор революционной Франции дал стагнирующим народам могучий толчок, выведший их из состояния оцепенения, но в то же время вдохновивший их на восстание с целью опрокинуть Французскую империю, что и явилось для Европы первым шагом в направлении самоопределения наций. Таким образом, наполеоновская империя таила в себе семена собственной гибели. Французская империя оказалась, как того и следовало ожидать, недоразвитой; гений Наполеона I не мог удержать политический *tour de force* в критический период после перехода Рейна и Альп французскими революционными армиями. Армия не могла вынести того, что выпало на ее долю в 1812—1814 гг. «Сто дней» стали полным фиаско. Рухнула и Вторая империя[39]. Начиная с 1871 г. Французская империя была мертва. Она исчезла как европейская реальность и даже развеялась как французская мечта. Однако современное общество пользуется наследством Французской империи. Французский язык завоевал место *lingua franca* в центральной части западного мира и даже сумел расширить сферу своего воздействия на дальние окраины бывших испанских и оттоманских владений.

Пройдя горнило коммерческих, военных и политических акций, французский язык, подобно другим языкам, прошедшим тот же путь развития и распространения, претерпел значительную вульгаризацию. Любой образованный француз, если он в состоянии оценить совершен-

ство французской речи, содрогнется, услышав свой нежный родной язык в устах аргентинца или поляка, бразильца или грека. Но возможно, он утешится, узнав, что Южная Америка и Восточная Европа гордятся тем, что язык Расина стал их *lingua franca*.

Если французский *lingua franca* — памятник, напоминающий нам о временах падения средневекового европейского общества, то английский *lingua franca*, который после войны 1914—1918 гг. стал основным дипломатическим языком, — это продукт гигантского и всеобщего смешения, охватившего современный мир. Английский уже одержал победу над французским, испанским, голландским и португальским. И эта победа была заложена двести лет назад в ходе Семилетней войны.

Чувство всесмешения в религии. В области религии, так же как и в области языка, искусства, манер или нравов, синкретизм является внешним проявлением внутреннего чувства всесмешения, рождающегося благодаря расколу в душе в эпоху социального распада.

Это чувство в сфере религии можно с полной определенностью рассматривать как симптом социального распада, ибо подобные формы религиозного синкретизма в эпохи становления и роста цивилизаций являются иллюзорными. Например, если рассмотреть местные мифологии многочисленных городов-государств, которые были систематизированы в «Теогонии» Гесиода на ранней ступени развития эллинской цивилизации, мы увидим, что обязательного сращения или совпадения обрядов и ритуалов там не обнаруживается. Аналогичным образом при введении в латинский пантеон олимпийских божеств — Зевса под именем Юпитера или Геры под именем Юноны — мы обнаруживаем лишь механическую замену примитивного латинского анимизма антропоморфными божествами эллинского мира в ходе мирного обращения латинского общества в эллинизм. Это уравнивание между латинскими и греческими именами богов отнюдь не свидетельствует о том, что происходило аналогичное уравнивание в области религиозных чувств и ритуалов; такого не происходило, потому что всегда донорами были греки, а реципиентами — латиняне. Тот факт, что Кастор или Аполлон, не изменив своих имен, были перенесены из Греции в Лациум, а Полидевк превратился в Поллукса, Геракл — в Геркулеса, Персефона — в Прозерпину, не имеет особого значения. Этот разнобой в ходе единого культурного процесса вовсе не является свидетельством религиозного синкретизма, а представляет собой заполнение греческими божествами латинского вакуума.

Существует, однако, другой класс идентификаций между именами богов, когда эти вербальные уравнивания начинают формироваться в эпоху распада цивилизаций и когда именно они становятся признаками нарастания чувства промискуитета. Однако и тут при более близком

рассмотрении обнаруживается, что это — явление не столько религиозной, сколько политической природы, прикрытое религиозной маской. Таков характер идентификации имен различных местных божеств в эпоху, когда распадающееся общество насильственно объединяется политически в ходе братоубийственных войн государствами, на которые распалось общество в период первоначального роста.

Так, в древнеегипетском мире местный бог Амон, покровитель Фив, который, по всей видимости, был копией местного бога Коптоса-Мина, отождествился с богом солнца Ра, который был не только всеегипетским божеством, но и поистине высшим богом древнего египетского пантеона[40]. Это означало осмысление в религиозных формах новых политических реалий. Будущее бога Амона было решено земными правителями, сохранившими его как своего местного, локального бога. Примечательно, что название бога восходит к имени первого фиванского царя Двенадцатой династии, правление которого пришлось на «бабье лето» египетского универсального государства[41]. Впоследствии, когда владычество гиксосов пало и в Египте воцарилась Восемнадцатая династия, Амон, вернувшись, не только обрел статус верховного бога, но и получил имя Амон-Ра. Амон-Ра достиг такой славы и величия, которых его предки, местные боги, никогда не удостаивались за всю историю Древнего Египта. Однако за свой головокружительный взлет Амону пришлось заплатить потерей собственного обличия. Его древние местные характеристики были утрачены. Теперь это был бог-Солнце, верховный бог пантеона.

В современной западной истории классическим примером процесса политического синкретизма в церковном обрамлении является история английской и шотландской корон в течение последних двух с половиной веков в ее религиозном аспекте. Со времени англо-шотландского политического и церковного перемирия, установленного Вильгельмом III и скрепленного союзом двух государств в 1707 г., общий суверен Англии и Шотландии находился в официальных отношениях с обеими церквами (хотя в обоих случаях на разных условиях) и фактически считался членом обеих церквей. В то же время сами церкви не только свободно развивались каждая своим, оригинальным путем, но и взаимно отвергли религиозную практику друг друга. Их взаимонезависимость гарантировалась официальным актом, который был подписан именем суверена, хотя фактически это был договор не между двумя церквами, а между двумя государствами, или между двумя нациями, поскольку монархия после свержения Иакова II стала конституционно ограниченной. В этом случае наблюдается не богословское объединение двух божеств, а объединение различных форм религии в одну с помощью обоюдного участия в единой системе, состоящей из двух церквей.

Из всего сказанного вытекает, что местные боги изначально обладают некоторыми общими признаками в силу того, что в большинстве случаев они являются фамильными богами различных родов одного и того же правящего меньшинства. Вот почему слияние божеств на этой ступени социальной истории слабо воздействует на религиозное чувство и общепринятую религиозную практику. Чтобы привести примеры религиозного синкретизма, сопровождаемого глубоким и болезненным разладом в душах, перенесем внимание с религии правящего меньшинства, которую оно унаследовало от своих предков, на философию, ворвавшуюся в жизнь правящего меньшинства в его попытках выработать ответ на вызов смутного времени. Мы обнаружим состязающиеся школы философии, конфликтующие и сливающиеся не только друг с другом, но также с новыми «высшими религиями», принесенными в жизнь распадающегося общества чужестранными рекрутами внутреннего пролетариата. Поскольку эти высшие религии также конфликтуют между собой, не говоря об их конфликте с философскими теориями, проанализируем отношения между высшими религиями и философиями в их первоначально разграниченных социальных сферах, прежде чем перейти к рассмотрению более динамических духовных процессов, характерных для взаимоотношений различных философских течений и высших религий.

При распаде эллинистического общества появление учения Посидения (ок. 135—51 до н.э.) становится вехой, положившей начало эпохе, когда несколько различных школ, первоначально постоянно споривших и конфликтующих, стали сближаться, и процесс этот продолжался до тех пор, пока каждый философ-неэпикуреец эллинского мира, будь он стоиком, платоником или перипатетиком, не начал подписываться под одними и теми же эклектическими философскими максимами. Аналогичная тенденция ко всесмешению в философии обнаруживается и в истории древней китайской цивилизации. Во II в. до н.э., ставшем первым веком правления империи Хань, эклектизм был в равной мере свойствен и даосизму, распространенному в то время при императорском дворе, и конфуцианству, впоследствии вытеснившему даосизм.

В развитии высших религий внутреннего пролетариата индского мира, например, мы видим слияние значительно более глубокое, чем простое уравнивание имен, — происходит истинное слияние религий Кришны и Вишну.

Здесь обнаруживается некий тип религиозного синкретизма, характерный для стандартной ситуации, когда распадающаяся цивилизация обрамляется универсальным государством, создаваемым чужеземными строителями империи, вследствие неспособности местного правящего меньшинства удержать в своих руках гибнущее общество. В этой ситуации происходит слияние иноземной религии с наследственной религией

местного правящего меньшинства, которое низводится до уровня внутреннего пролетариата. Например, на заре установления оттоманского универсального государства в главной области православия, на Балканах, слияние ислама и христианства поощрялось официально[42].

Крушение барьеров между двумя религиями или двумя философиями во времена распада, несомненно, происходит благодаря встречному движению и взаимопритяжению равноактивных сторон. Подобно тому как на границе универсального государства, где по одну сторону стояли имперские гарнизоны, а по другую располагались варвары, происходило взаимовлияние противоборствующих сил, приводя к заметной унификации их; внутри же империи нарастал аналогичный процесс в сфере духа. Философия рафинированных интеллектуалов сближалась с народной религией, образуя единое синкретическое целое. В этой аналогии характерно то, что если в первом случае пролетарии делают встречный шаг, стремясь подняться до уровня правящего меньшинства, то во втором случае процесс пролетаризации доминирует и соединение осуществляется на пролетарской основе. Изучая процесс духовного синкретизма, рассмотрим сначала пролетарский вклад в него, а затем перейдем к анализу мучительных духовных скитаний правящего меньшинства.

Когда высшие религии, взращенные на груди внутреннего пролетариата, оказываются лицом к лицу с правящим меньшинством, их продвижение вперед иногда задерживается из-за устойчивости традиционных стилей в искусстве правящего меньшинства. Так, в распадавшемся эллинском мире махаяна, культы Кибелы и Исиды вынуждены были приспосабливаться, искать такие формы, которые бы удовлетворили эллинистические вкусы. Безуспешные соперники христианства шли тем же путем, что и христианство, но им, однако, в отличие от христианства не удалось заметно продвинуться по пути эллинизации. И только христианство сумело выразить свой символ веры на языке эллинистической философии.

В истории христианства интеллектуальная эллинизация религии, творческая сущность которой восходит к сирийским истокам, была предвосхищена использованием для Нового завета аттического языка вместо арамейского, ибо сам словарь этой вульгаризированной, хотя и достаточно развитой формы греческого языка нес в себе целый ряд неожиданных философских импликаций. Религия умирающего воплощенного Бога нашла для себя новое выражение в абстрактной и догматической философии Логоса. Это был не единственный случай, когда миссионеры христианской веры переводили свои переживания на язык философов.

Метод распространения религии на языке философии — интеллектуальный маневр, к которому христианство обращалось уже дважды и

оба раза с неизменным успехом, — был позаимствован христианством из иудаизма. Филон Александрийский, иудейско-эллинистический философ (30 до н.э.—45 н.э.), бросил семя, давшее богатый урожай, пожинать который стали два столетия спустя великие александрийские богословы Климент и Ориген. И вполне возможно, что с того же времени автор Четвертого Евангелия[43] обрел свой взгляд на божественный Логос, который он отождествил с Воплощенным Богом. Несомненно, что иудейский предшественник александрийских христианских отцов пошел дорогой эллинистической философии через врата, открытые ему греческим языком; ибо не было ничего случайного в том, что Филон жил и творил в городе, где аттический язык стал разговорным языком местной еврейской общины, не только утратившей древнееврейский, но не владевшей уже и арамейским. Однако в истории самого иудаизма этот еврейский отец христианской философии — фигура исключительная. Он не был духовным прародителем ни зелота Иоанна из Гисхалы, ни рабби Йоханана бен Заккая. Его гениальная попытка вывести платоническую философию из Закона Моисея не имела в иудаизме продолжения и осталась просто «александрийской».

На раннем этапе политической истории Римской республики противоречие между плебеями и патрициями снималось путем включения наиболее активной части плебеев в состав патрициев. Впоследствии разногласия еще более усилились, так как плебеи, возвысившись, предавали интересы своего класса и становились членами привилегированного сословия. Аналогичные процессы протекали и в религиозной сфере. В истории внутреннего пролетариата распадающегося эллинистического общества ко времени появления Христа низы еврейства были преданы и отвергнуты своими вчерашними лидерами — книжниками и фарисеями. Первоначально фарисеи были еврейскими пуританами, отделившимися от эллинизированных евреев, считая последних ренегатами, перешедшими в лагерь иностранного правящего меньшинства. К периоду жизни Христа отличительной чертой фарисеев стало отделение их от низов еврейской общины и стремление лицемерно всех поучать.

Исторический фон отношения к фарисеям легко читается в Евангелиях. «И сказал: на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; И так все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят и не делают; Связывают бремена тяжелые и неудобоносимые и возлагают на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть их; Все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди; расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих; Также любят предвозлежания на пиршествах, и председания в синагогах, и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: «учитель! учитель!» А вы не называйтесь учителями, ибо

один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья; И отцем себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах; И не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник — Христос. Бо́льший из вас да будет вам слуга; Ибо кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится» (Матф. 23, 2—12).

Очевидно, что еврейские низы эллинистического внутреннего пролетариата видят в фарисеях еврейских церковных аналогов римских политических руководителей; и во вступлении к притче о фарисее и мытаре, адресованной «некоторым, которые уверены были о себе, что они праведны, и уничижали других» (Лука. 18, 9), дается еще одно определение фарисея, которое можно считать описанием философа-стоика. И это не было попыткой бывших духовных вождей еврейства уподобиться представителям эллинистических верхов. В трагедии Страстей Христовых мы видим, как книжники и фарисеи не просто примыкают к рядам эллинистического правящего меньшинства, но и активно выступают на стороне римских властей в общественном собрании, желая присутствовать при казни своего пророка, который стыдил их, называя их труды «окрашенными гробами» (Матф. 23, 27). «Видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (Матф. 9, 36). Это осознанное предательство, бессердечно совершенное фарисеями, было простительным, с точки зрения самих фарисеев.

Можно ли назвать другие случаи духовного предательства, подобные предательству фарисеев? Если посмотреть на духовных вождей манихеев и павликиан, можно предположить, что эти «сепаратистские» вожди двух сирийских религиозных движений также не избежали бед фарисеев, учитывая, что манихейство завоевало христианский мир в IV в., а павликианство — в XIII в.[44]

Первоначальное отношение правящей элиты эллинистического мира к религиозным обрядам и верованиям внутреннего пролетариата описано в Деяниях Апостолов. «Между тем, во время проконсульства Галлиона в Ахайе напали Иудеи единодушно на Павла и привели его пред судилище, говоря, что он учит людей чтить Бога не по закону. Когда же Павел хотел открыть уста, Галлион сказал Иудеям: Иудеи! если бы какая-нибудь была обида или злой умысел, то я имел бы причину выслушать вас; Но когда идет спор об учении, и об именах, и о законе вашем, то разбирайте сами: я не хочу быть судьею в этом. И прогнал их от судилища. А все Еллины, схвативши Сосфена, начальника синагоги, били его пред судилищем; и Галлион нимало не беспокоился о том» (Деян. 18, 12—17).

Однако Марк Анней Галлион, который столь странным образом обрел отраженную славу благодаря странствующему еврею, имел брата по имени Луций Анней Сенека, увековечившего себя своими собственными трудами и известного доныне как великий философ. Уже цитиро-

ванный нами выше Диль пишет: «Сенека является самым ранним и самым последовательным апостолом высокой нравственности. Формально он наследует старую стоическую систему в ее спокойной логической непротиворечивости. Но перед энтузиазмом, с которым он стремится обратить человеческие души к добру и нравственной истине, древние философские различия отступают; молодое вино разрушает старые сосуды. Платонический дуализм, вечный конфликт плоти и духа, платоническое видение Бога, или даже еще более возвышенное видение Творца, милостивого и любящего стража, дарителя всяческих благ, Силы, привлекающей нас и обретающей нас в смерти, Силы, в которой заключена вечная красота, — эти идеи, столь чуждые раннему стоицизму, преображают его, и холодный отталкивающий нравственный идеализм становится религией...

Едва ли менее поразительна теплота и преданность чувств, выраженных в сочинениях Эпиктета и Марка Аврелия. Они не отказались от старого стоического принципа, согласно которому конечное благо человека зависит от целеустремленности воли. Но стоический мудрец уже не одинокий атлет, который без чьей-либо помощи, опираясь лишь на свою гордую силу, возвышается в своей победе почти до уровня Зевса. Растущий нравственный опыт вдохнул в него чувство зависимости от высшей Силы. Ни один истинный стоик, разумеется, никогда не пренебрегал божественным элементом, свойственным каждой человеческой душе и соединяющим ее с Космической Душой, посредством чего человек достигает гармонии с великим сообществом богов и людей...

Неизвестная сила требует абсолютного повиновения, не ожидая со стороны верующих ни помощи, ни признания. Монизм старых стоиков надломлен. Человеческий дух, стремящийся обрести единство с духом вселенским, все с большей силой достигает вечного противостояния Духа и Материи, не получая со стороны Силы, управляющей им, никакой помощи для разрешения этого конфликта. Он одинок в чуждом для него мире. У истинного стоика нет веры»*.

В своем духовном опыте эллинистические души стремились к Богу. Это обнаруживается в сочинениях поздних стоиков, исполненных теплоты божественного ощущения. За шестьсот лет до них, пока эпоха роста не завершилась надломом, эта теплота ощущалась в религии орфиков, а в ходе последующих двух столетий, во время заката, — у неоплатоников.

Этот процесс можно сопоставить с метаморфозой индской философии буддизма, которая, превратившись в высшую религию махаяны, завоевала китайский мир и одновременно стимулировала китайскую философию даосизма, побудив ее вступить с ней в состязание.

---

* *Diehl Ch.* Op. cit. P. 391.

В фазе слияния с религиозным чувством философия правящего меньшинства оказывается способной подняться до невиданной высоты духовного совершенства. В философских трудах Сенеки есть места, поразительно напоминающие отрывки из сочинений апостола Павла, что дало повод отдельным недостаточно критически мыслящим христианским богословам повторять тщеславную мысль Филона относительно платоновского долга Моисею, а некоторые даже позволили себе вообразить, что римский философ находился в переписке с христианским миссионером[45]. Такие догадки пусты и излишни, ибо они недоказуемы. Да и стоит ли особенно удивляться созвучию духовных шедевров, когда они являются плодами схожего социального опыта и одной эпохи? В определенный момент на общей почве между внутренним пролетариатом и правящим меньшинством Сенека возвышается до уровня Павла. С другой стороны, не столь удивляет, сколь приводит в замешательство тот факт, что установленная нами параллель и впоследствии не утрачивает своей истинности. Мы видели, что военная охрана границ универсального государства не гарантирует стабильного равновесия. Однажды позволив себе опуститься до уровня варвара, страж границ уже не может остановиться на полпути, волей-неволей он скатывается вниз, варваризуется, становясь вскоре варваром в полном смысле этого слова. Хуже того, он увлекает за собой своего противника — варвара, который, будучи по другую сторону границы, испытывает поначалу сильное влияние цивилизации и становится на путь приобщения к ее ценностям. Этот медленно разворачивающийся «диалог на границе», где представители цивилизации обязаны выполнять свой долг перед правящим меньшинством, охраняя его от мрака внешних сил, имеет параллель, еще более трагичную, в истории философии, взявшей на себя труд удерживать духовную оборону от тьмы, поднимающейся изнутри. Философия правящего меньшинства расцветает в религию только на краткий период, чтобы тут же превратиться в предрассудок.

Тенденция, захватившая, как мы видим, все поле религиозной жизни эллинистического общества в эпоху его распада, может быть прослежена и в других географических регионах на самых разных социальных уровнях. Можно, например, заметить ее на сирийской почве при эллинистическом политическом режиме, что выразилось в развитии восточной религии, превзошедшей в историческом соревновании всех своих сестер и соперниц с рождением христианства.

Двусмысленность развития иудаизма выразилась в том, что здесь, как и в зороастризме, настежь распахнуты двери для демонологии, предрассудка и магии. Он наполняет мир духами, пытаясь постичь их природу, определить их имена; он всюду видит действие сверхъестественных сил, отрицает рациональную возможность понимания, под-

меняя понимание мистической интуицией, которая затем — и это катастрофический шаг — парадоксально сводится к абсурдной системе с помощью самой изощренной логики. Тем самым «мудрость» ученых извращается, становясь своей противоположностью. Движение к истинно научному знанию прекращается. Этот путь развития прошли все религии — египетская религия после попытки Эхнатона реформировать ее, вавилонская (под тираническим давлением астрологии), персидская религия магов, индийские религии, а в Элладе — мистериальные религии (что можно заметить уже в трудах Гесиода) и орфизм и, наконец, — как реакция на просвещение — неопифагорейство и философский эклектизм. В каждом случае мы замечаем усиление нравственной глубины религии наряду с возвратом к самым примитивным религиозным формам, исторически уже давно преодоленным.

Таким образом, в истории эллинистического общества философия правящего меньшинства и религия внутреннего пролетариата постепенно сближаются, пока в конце концов не встречаются на общей основе предрассудка.

Рассматривая судьбу самоидолизации Афин, можно заметить, как афинские учителя философии постепенно скатились до восторгов по поводу примитивных магических обрядов вызывания дождя, а если с этой точки зрения проанализировать эволюцию китайских философов на соответствующей стадии распада китайской цивилизации, то обнаружится, что конфуцианские мудрецы последних двух веков до н.э. занимались таким же самообнажением, как аттические неоплатоники V в.

Сорная трава Предрассудка, задушившая как дряхлое конфуцианство, так и одряхлевший неоплатонизм, явилась также причиной смерти махаяны. И в современном вестернизированном обществе нельзя не заметить аналогичных симптомов. Западное естествознание явно тяготеет к христианской науке[46], психология — к спиритизму, а сравнительное изучение религий — к теософии.

И если марксистская версия гегельянства удержит свои позиции — либо в экуменическом масштабе, либо в более ограниченной разновидности в Советском Союзе, — можно предположить, что «красная нить», которая уже пролегла от Гегеля через Маркса к Ленину, будет продолжена их преемниками в таких формах, что отцы коммунистической идеи вряд ли узнали бы свое учение, если бы им удалось вновь посетить Землю и посмотреть на результаты трудов своих.

Таков жалкий финал философий правящего меньшинства, и это при всем их самом искреннем желании завоевать свое законное место на той пролетарской почве, из которой произросло семя высшей религии. Философия правящего меньшинства быстро отцветает, подпадая под влияние религии и обретая религиозную косность. В последнем акте исчезновения цивилизации исчезает и философия, тогда как высшие

религии продолжают жить, становясь наследницами умерших философий, с тем чтобы впоследствии возродить эти философии для нового будущего. В исчезновении эллинистического мира христианство пережило и обогнало неоплатонизм (который так и не нашел жизненного эликсира, отказавшись от рациональности стоицизма). В исчезновении индского мира индуизм равным образом пережил и обогнал махаяну (которая не сумела сохранить буддизм на родной индийской почве, предоставив эту возможность умеренной и взвешенной хинаяне[47]). А в исчезновении китайского мира махаяна превзошла все свои ожидания, превратившись из эзотерической философии в народную религию. Проделав путь от Ганга до Желтой реки, она в китайском пункте назначения встретилась с даосизмом, который знал, как победить специфический *tour de force* перехода от философии к религии, не требуя от махаяны странствий в пустыне чужого окружения вдали от родины. Результатом явилось то, что на китайской основе эти две народные религии, имеющие философских предшественников, разделили наследство конфуцианства, которое в конце концов так и не смогло полностью впитать в себя народный предрассудок.

Данного краткого описания, видимо, достаточно, чтобы проиллюстрировать ту очевидную истину, что при встрече философии с религией религия обогащается, а философия, напротив, несет ущерб. «Ему должно расти, а мне умаляться» (Иоанн. 3, 30). Почему же философии, как свидетельствует история, терпят поражение в состязаниях с религиями? Что является ахиллесовой пятой философии, не позволяющей ей выстоять? Роковой и основополагающей слабостью, из которой выводится все остальное, является недостаток духовной витальности. В «Двух источниках морали и религии» А.Бергсон пишет: «Геометрия древних (то есть эллинов) была способна решать частные проблемы, что в некоторой степени напоминает применение современных западных методик. Но она не была способна вычленить методы, поскольку она не обладала тем жизненным порывом, благодаря которому статика переходит в динамику. Древние лишь приблизились к крайней форме изображения динамического в статических понятиях. Аналогичная картина открывается нашему взору, когда мы сравниваем учение стоиков с христианской нравственной доктриной. Стоики смотрели на себя как на граждан мира. Они считали, что все люди — братья, ибо все они дети одного отца. Это почти повторяет слова Евангелия. Но слова стоиков не нашли аналогичного отзвука, потому что они не были сказаны с должным акцентом. Стоики дали ряд великолепных примеров. И если им не удалось повести за собой человечество, то это только потому, что стоицизм — философия. Философ, целиком захваченный своим учением, без сомнения, готов посвятить свою жизнь воплощению его в практику. Любовь Пигмалиона вдохнула жизнь в мрамор, но существует большая дистанция

между любовью и тем энтузиазмом, который передается от одной души к другой, подобно пожару».

Недостаток жизненного порыва ущемляет философию двояко: с одной стороны, он снижает ее привлекательность для большинства людей, а с другой — снижает возможности меньшинства в их попытках обратить других в свою веру.

Существуют также вторичные недостатки философии. Одним из таких недостатков является ее безусловная апелляция к интеллекту при недооценке других способностей Души.

Другим вторичным недостатком философии в ее состязании с религией является склонность философии обращаться только к интеллектуальной элите правящего меньшинства, излагая свое учение в тщательно разработанных и утонченных понятиях, вполне доступных образованным умам, но в силу этого едва ли понятных для более широкой публики. Идея Александра объединить человечество стирала древнее деление на эллинов и варваров, не изгоняя самого духа исключительности из душ эллинского правящего меньшинства; а дух, зародившись в одном месте, быстро находил себе выход в другом. Эта интеллектуальная исключительность присутствовала и в эллинистической философии, и в ее позднем слиянии с религией.

«Философское евангелие, пропагандировавшееся Сенекой, — пишет Ш. Диль, — было скорее эзотерическим или аристократическим учением. При всем его либерализме, космополитизме, его ясном понимании человеческой природы и братства Сенека всегда оставался наставником ему подобных, тех, кто окружен богатством, терзаем опустошенностью усталых чувств, напуган ужасами цезарей. Действительно, стоицизм всегда был верой скорее образованного высшего класса, чем толпы. Он выработал аппарат логических формул, системы физики и метафизики; его интеллектуальное решение проблем Вселенной и человеческой жизни только затрудняло распространение его в народной среде... В I в. стоицизм был больше религией, чем философией или даже теологией. Его основной заботой, осознанной такими людьми, как Сенека, было спасение души от вселенской катастрофы, которую, как считалось, неминуемо навлекут поклонники роскоши, ублажающие свою плоть, что проистекает из гордыни, лишающей трезвого понимания долга или нравственного идеала. Однако ощущение неизбежной катастрофы было распространено лишь среди людей, весьма близко стоящих к хозяевам мира, то есть именно к тем, кто бездумно наслаждался, не утруждая себя заботами о грядущем. Люди высшего класса, сохранившие остатки благочестия, усталые, опустошенные, раздираемые внутренними конфликтами, составляли тот круг, к которому обращается Сенека»*.

---

* *Diehl Ch.* Op. cit.

В эллинистической истории приближение философии к религии, открыто проявившееся во времена Сенеки, не сопровождалось попытками избранных распространять свои воззрения за пределы узкого круга. Не было даже попыток обратить в свое учение всех, кто жаждал духовной пищи. И это, в конце концов, не удивительно, ибо к тому времени традиция интеллектуальной и даже социальной исключительности глубоко пронизала практику эллинистических школ философии. Примечательным исключением были лишь киники.

Столь бесчеловечное исключение из сферы эллинистического просвещения местного пролетариата, который попросил хлеба, а ему дали камень, прямо противоречит притче о господине и рабе (Лука. 14, 15—24), вскоре распространившейся по всему эллинистическому миру в писаниях христианской церкви. «Господин сказал рабу: пойди по дорогам и изгородям и убеди прийти, чтобы наполнился дом мой» (Лука. 14, 23).

Данью, которую просвещенное эллинистическое правящее меньшинство заплатило за свою духовную замкнутость, стала утрата моральной и материальной силы.

По словам современного западного ученого Э. Мейера, «...первенство выскальзывает из рук просвещенного класса, ибо он утрачивает способность решать стоящие перед ним проблемы. Элите нечего предложить миру, интеллектуальная жизнь вырождается в упражнения в риторике, управление государством переходит в руки профессиональных чиновников, военное дело начинает восприниматься как занятие, недостойное образованного человека: меч переходит в руки сперва низших слоев населения, а затем — наемников, рекрутируемых из-за границы. Подъем религиозного движения и победа христианства — это просто другая сторона неограниченного распространения военного режима. Государство, созданное Августом, опиралось на понимание того, что высшие классы должны заниматься управлением; как только высшие классы избавились от этой функции, управление перешло в руки широких масс. Интеллектуальная и религиозная жизнь также приспосабливается к их потребностям»*.

Теперь уже бывший правящий класс начинает испытывать голод по пище духовной, которой он столь долго пренебрегал. Но процесс этот явно запоздал: «Ибо сказываю вам, что никто из тех званых не вкусит моего ужина» (Лука. 14, 24). Дыхание религии, которое на некоторое время оживило холодный и хорошо отполированный мрамор эллинистического интеллекта в поколениях Сенеки и Эпиктета, быстро растаяло и перешло в косную религиозность, а наследники эллинистической философской традиции оказались между двумя стульями. Они утратили достоинства своего утонченного разума, но, принеся эту драгоценную

* См.: *Meyer E.* Geschichte des Altertums. In 5 Bd., 1884—1902.

жертву, так и не отыскали пути к сердцам низов. Вместо того чтобы подняться к высотам святости, они опустились в трясину распада.

«Великие новшества никогда не являются сверху, они всегда развиваются снизу вверх, подобно деревьям, которые никогда не растут вниз кронами. Однако истинно и то, что семена падают сверху. Переворот в мире и переворот в сознании совпадают. Все становится относительным и поэтому сомнительным; и если человек, колеблющийся и сомневающийся, размышляет о мире, опутанном всевозможными договорами, пактами, разрываемом демократией и диктатурой, капитализмом и большевизмом, его дух жаждет ответа, который бы уменьшил боль тревог, снял чувство неопределенности. И только люди низших социальных слоев бессознательно следуют велению своей психики. Эти не раз осмеянные простые люди Земли, далекие от рефлексии и академических предрассудков, являют собой печальную или смешную картину, если глядеть на них сверху вниз. Однако именно они столь удивительно простодушны, что напоминают жителей Галилеи, откликнувшихся некогда на зов Божьего благословения», — утверждал К.Юнг в работе «Современный человек в поисках души».

Чувство единства. Анализируя различные пути, которые избирает человеческая душа, реагируя на процесс социального распада, мы видели, что чувство всесмешения возникает как психологический ответ на стирание индивидуальности и разрушение привычных, устоявшихся границ. Мы убедились также, что аналогичный опыт порождает и чувство прямо противоположное — чувство единства. Болезненное разрушение привычных форм слабому духом человеку представляется катастрофическим и внушает ощущение, будто высшая реальность — это не что иное, как хаос, однако более проницательному духовному взору доступна истина, согласно которой калейдоскоп феноменального мира есть всего лишь иллюзия, скрывающая вечный и никогда не меняющийся мир подлинных сущностей, образующих незримое единство.

Эта духовная истина, подобно другим истинам такого порядка, может быть постигнута через некоторые внешние проявления. Знаком внешнего мира, дающим первое ощущение высшего духовного единства, является объединение человеческого общества в универсальное государство в ходе междоусобных войн.

Пробуждение ощущения единства в этом невеселом политическом процессе увековечивается в названиях, которыми правители универсальных государств награждают свои державы. Например, один из царей Одиннадцатой династии, ставший основателем египетского универсального государства, именовал себя «объединителем двух земель»[48], а шумерский царь Ур-Энгур назвал плод своих политических стараний «царством Шумера и Аккада». Преемник Ур-Энгура отказался от простого

перечисления и дал более абстрактное название — «Царство четырех четвертей». Аналогичная формула была выбрана инками — в другом полушарии и более чем через три тысячи лет — для обозначения универсального государства, объединявшего андский мир. Суверен империи Ахеменидов, универсального государства сирийского мира, утверждал вселенскую сферу своего правления, именуя себя «царем земель» или «царем царей». Ту же претензию экуменической власти можно усмотреть в официальном названии китайского универсального государства Хань, которое буквально переводится как «Вся Поднебесная». Римская империя, универсальное государство эллинистического мира, по-латыни называлась *Orbis Terrarum*, а по-гречески — «Ойкумена», то есть весь населенный мир. Осознание эллинистической душой единства человечества, символом чего служила Римская империя, можно проиллюстрировать отрывками из трудов философа и историка, живших под эгидой экуменического Римского мира во II в.

Эпиктет, рассуждая о власти Цезаря, делает следующее замечание: «Ты видишь, что Цезарь дает нам прочный мир, ибо нет больше войн или столкновений, нет разбоя и пиратства, так что можно в любое время безопасно путешествовать или плыть из Леванта в Понт». Эту же черту Римского мира подмечает в своем введении к «Римской истории» Аппиан: «Несколько покоренных народов были прибавлены императорами к тем, которые уже находились под римским господством, а тех, кто восстал, заставили подчиниться; но, поскольку римляне уже владели обширными территориями как на море, так и на суше, они оказались достаточно мудрыми, чтобы вовремя остановиться и не расширять свои владения до бесконечности, не посягая на земли варваров. Я сам видел представителей таких народов в Риме. Они прибывали с посольствами, целью которых было подчиниться Риму, но император отказывал им, ибо они не имели ценности для империи. Есть и такие народы, где царей назначают римляне, не чувствуя при этом необходимости включать их в состав своей империи. Другим подчиненным народам они дают ссуды из своей казны, потому что гордость не позволяет отвергнуть просителей, несмотря даже на финансовый ущерб. Границы империи окружены кольцом мощных армий, и охрана этих огромных пространств моря и суши для них не обременительнее, чем охрана скромной фермы».

В действительности же Римская империя, как и любое другое универсальное государство, не могла на протяжении всей своей истории гарантировать стабильность и политическое единство. Эта потребность единства, вернее, тоска, продиктованная усталостью, жажда покоя и утешения сквозят в поэзии эпохи Августа. А мы, дети западного общества, по собственному опыту знаем, как губительна может быть отрава отчуждения, тоска по единству разобщенного человечества. Однако

универсальное государство, которого мы жаждем, та экуменическая республика, которая дала бы покой всему вестернизованному миру, не маячит даже на горизонте.

Великая тоска по миру на Земле, родившись из страданий и бед смутного времени, заставляла подданных универсального государства видеть в его создателях спасителей общества и почитать их как богов. И даже холодный скепсис историков по отношению к величайшим деятелям прошлого, таким, как Кир, Александр и Август, не умаляет их заслуг на тяжком пути к единству человечества, а лишь подчеркивает их гений, направивший политическую власть на благородное дело — воплощение выстраданного человеком идеала в действительность.

Александр открыл истину, согласно которой братство Человека предполагает отечество Бога, — истину, которая содержит обратное предположение, что если Бог — отец человеческой семьи — изъят из рассмотрения, то не остается никакой возможности выковать цепь, способную связать людей на чисто человеческой основе. Единственным обществом, способным охватить все человечество, является Град Божий, а представление об обществе, которое обнимает все человечество, и ничего, кроме человечества, — академическая химера.

Павел прокладывал дорогу от Человека через Бога к Человеку, когда писал: «Совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, Где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3, 9—11), ибо «Бог, сотворивший мир и все, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет И не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и все. От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, Дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и не далеко от каждого из нас: Ибо мы Им живем, и движемся, и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: „мы Его и род"» (Деян. 17, 24—28).

Пророк внутреннего пролетариата эллинистического общества говорил в унисон с философом правящего меньшинства Диогеном, который утверждал, что единство человечества — это цель, которую люди могут достичь принятием своего общего отечества Бога и (добавил бы Павел) через новое откровение общего братства Христа, но не благодаря одним лишь человеческим усилиям, исключающим участие и ведущую роль Бога. Если, с другой стороны, истинно, что, «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их» (Матф. 18, 20), в равной мере истинно и то, что, «если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его; если Господь не охранит града, напрасно бодрствует

страж» (Пс. 126, 1—2). Общий опыт эллинистического смутного времени научил этой истине грека Александра и еврея Павла, раба Эпиктета и гражданина Ойкумены Диогена. Но эллинистическое общество было не единственным, сумевшим извлечь урок из страдания. В египетском мире, за тысячу лет до времен Александра, единство человеческого рода виделось как результат трудов бога Солнца Атона, культ которого ввел Эхнатон.

Истина, которая упорно отвергалась западными гуманистами на протяжении пяти веков, смело и неожиданно выдвинута наконец нашим современником, философом, французом по культуре и евреем по происхождению. В труде «Два источника морали и религии» А. Бергсон последовательно излагает свои взгляды на этику и политику и приходит в конце концов к выводу, что человечество никогда не сможет жить, как братья, вместе (Пс. 132, 1), если люди не научатся возвышаться над своими внутренними конфликтами и разногласиями, уверовав в общего Царя Небесного.

Это прозрение современного западного философа, в преклонном возрасте достигшего вершин знания, суммирует результаты пятивековых интеллектуальных исканий. Однако истина, с таким трудом дававшаяся западным философам, открылась антропологам как истина «из уст младенцев и грудных детей» (Пс. 8, 3), ибо, как бы ни был узок горизонт «дикаря», душа его живет и движется в сверхчеловеческом измерении, которое современный гуманист упорно исключает из своего рассмотрения. Гуманист намеренно концентрирует свое внимание на чисто человеческой сфере жизни, которую он отрывает от духовного контекста. Исходя из ложного постулата «человек — мера всех вещей», исследователь теряет контакт с реальностью. Единство человечества не может быть установлено иначе, как в рамках единства сверхчеловеческого Целого, в котором человечество всего лишь часть.

Достигшее зрелости универсальное государство характеризуют две отличительные черты, господствующие над социальным ландшафтом. С одной стороны, существует монарх, задача которого сводится к поддержанию мира между подданными через свою суверенную волю. С другой стороны, существует закон, который используется как инструмент для исполнения воли монарха. Если правитель универсального государства достаточно могуществен, то его подданные, которых он вывел из мучительного смутного времени, начинают смотреть на него как на воплощенного Бога. Закон, которым воля императора переводится в действие, становится непоборимой вездесущей силой, сравнимой разве что с «законом природы», — законом, который управляет не только чередованием дня и ночи, зимы и лета, определяет направление ветров, силу приливов и отливов, но и способен ниспослать радость и горе, добро и зло, воздаяние и наказание, проникая в столь глубин-

ные уровни человеческой жизни, куда не дано дотянуться деснице кесаря.

Эти два понятия — вездесущий и неотвратимый Закон и единое всемогущее Божество — лежат в основе представления о единстве Вселенной, проявляясь нередко в своих крайностях. Одна крайность — когда Закон возвышается над Богом, а другая — когда Бог возвышается над Законом. Верно также и то, что акцент на Законе характерен для философий правящего меньшинства, тогда как религии внутреннего пролетариата склонны подчинять Закон Богу.

Установив в общих чертах данное различие, последовательно рассмотрим представления о единстве Вселенной, в которых Закон ставился над Богом, и представления, в которых Бог превышал Закон, ибо Он его и провозгласил.

В системах, где «Закон — царь всего», личность Бога меркнет, по мере того как Закон принимает все более отчетливые очертания.

В западном мире, например, вот уже триста лет Триединый Бог утрачивает постепенно свое влияние на сознание людей, тогда как число сторонников естествознания неуклонно растет. С недавнего времени наука начинает в равной мере интересоваться как духовными, так и материальными аспектами жизни. Бог-математик, похоже, вырождается в Бога-вакуума. Современный западный процесс уничтожения Бога, имеющий целью воздвигнуть на его место Закон, был предвосхищен в VIII в. до н. э. в вавилонском мире, когда открытие периодических процессов в космосе позволило халдейским математикам создать новую науку — астрологию.

В индском мире, где буддийская школа философии вывела стройную логическую систему из психологического закона кармы, божества ведического пантеона стали наиболее явными жертвами агрессивной системы «тоталитарного» духовного детерминизма.

В буддийской Вселенной, где сознание, стремление, цель были редуцированы к последовательности атомистических состояний, которые, по определению, не могут существовать слитно в природе непрерывной и постоянной личности, боги в обыденном человеческом понимании автоматически сводились к небытию. Любой человек мог стать буддийским монахом или монахиней, если только он в состоянии был выдержать испытание аскезой. Однако за отказ от удовлетворения человеческой чувственности воздавалось сторицею. Даже согласно ранней философии примитивного буддизма, воздаяние есть обретение самого себя (или, строго говоря, упорядочение последовательности внутренних психологических состояний), выход из Колеса Существования и вход в забвение нирваны. Махаяна, дитя философии буддизма, отказалась от атеизма своей матери и ввела представление о бодхисатве, в совершенстве своем достигающем бессмертия и всемогущества. Таким образом,

буддизм как в философском, так и в религиозном плане предложил человеку выход. Но к богам и хинаяна, и махаяна были не милосердны.

В эллинском мире боги Олимпа имели лучшую судьбу, ибо, когда эллинская школа философов стала рассматривать Вселенную как «великое общество» со сверхземными измерениями, отношения между членами которого регулировались Законом, они вписали в конституцию этого космополиса принцип равенства перед Законом, бывший конституционным стержнем эллинских земных городов-государств. Во Вселенной эллинских философов боги были по крайней мере не хуже, чем люди. А Зевс, начавший свою жизнь вождем олимпийского боевого отряда, теперь был объявлен почетным главой космополиса, напоминающим западного монарха более поздних времен, монарха, ограниченного конституцией, который «царствует, но не управляет», правителя, который послушно подписывает декреты Судьбы, ставит свое имя под велениями Природы.

Итак, Закон, подавляющий Бога, может выступать в разнообразных формах. Современный западный ученый и вавилонский астролог порабощены математическим законом; психологический закон покорил буддийского аскета, а социальный закон завоевал доверие у эллинского философа. Следует добавить, что в китайском мире, где Закон не был в особенном почете, Бога отодвигает на второй план понятие Порядка, который в китайском мировоззрении предстает в виде магического согласия и соответствия Человека и его окружения. Воздействие окружения на Человека вычислялось с помощью искусства геомантии, влияние же Человека на окружение контролировалось и направлялось через ритуал и этикет, которые у китайцев столь же точно рассчитаны, как и структура Вселенной, которую они отображают.

Рассмотрим теперь представления о структуре Вселенной, когда ее единство воспринимается как следствие трудов вездесущего и всемогущего Божества, а Закон, регулирующий структуру и движение Вселенной, — всего лишь проявление воли Божией.

Мы уже видели, что осознание единства всех вещей через Бога, равно как и противоположное ему осознание единства всех вещей через Закон, приходит к человеку с помощью аналогии из социальной жизни, когда универсальное государство вырабатывает некоторые строгие правила своей внутренней кристаллизации. В этом процессе правитель универсального государства, являясь в буквальном смысле Царем Царей, постепенно освобождается от более мелких царей, становясь в конце концов абсолютным монархом. Если проанализировать процессы, обычно захватывающие верования тех народов и земель, которые универсальное государство впитало в свою политическую систему, мы обнаружим, что и здесь происходит аналогичная перемена. На месте пантеона, где верховный бог независимо правит сонмом других богов,

некогда равных ему, но теперь впавших в зависимость от него, мы видим появление единственного Бога, исключительность которого составляет его сущность.

Религиозная революция начинается с общего изменения в отношениях между божествами и верующими. В рамках универсального государства возникает тенденция, характерная для всех божеств, — скидывать с себя цепи, ранее связывающие каждого из них с определенными местными общинами. Божество как бы обретает более широкое поле действия, стремясь, с одной стороны, обращаться к индивидуальной человеческой душе, а с другой — ко всему человечеству. Таким образом, возникает соблазн начать под эгидой политического мира религиозное соперничество местных верований. Процесс этот, подобно предшествовавшей физической борьбе между местными государствами, заканчивается победой какого-либо одного божества над остальными.

Одной из причин, заставляющих местные божества соединяться и приобретать все более разительное единообразие, является то, что они все в равной мере подпадают под влияние монарха универсального государства, который и создает политические условия для этого религиозного процесса.

В еврейских умах, например, новое понимание Бога сформировалось под влиянием империи Ахеменидов приблизительно к 166—164 гг. до н.э.[49] «Видел я наконец, что поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями; одеяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его — как чистая волна; престол Его — как пламя огня, колеса Его — пылающий огонь. Огненная река выходила и проходила перед Ним; тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли перед Ним; судьи сели, и раскрылись книги» (Дан. 7, 9—10).

Ахеменидский Великий Царь, однако, не является единственным монархом универсального государства, по модели которого его подданные строили понятие о Всемогущем Боге. Так, в египетском мире понятие Бога-Солнца как бывшего царя Египта, отца ныне правящего фараона, покровителя и вождя народа, наделение его идеальными чертами имели для религии ряд существенных следствий. Признаки земного царствования фараона были легко перенесены на Ра. Земной облик его вскоре был представлен как лишь временное воплощение, которое Ра проходит перед глазами обитателей долины Нила. Позднее это понимание периода земного царствия было развито и обогащено под действием влиятельных социальных сил феодализма.

Сравнительный анализ истории развития других цивилизаций показывает, что направление религиозных течений сирийского мира в политических рамках империи Ахеменидов и государства-преемника Селевкидов не было исключительным и подтверждало общее правило.

В политических и социальных обстоятельствах универсального государства многочисленные местные божества одновременно наделяются качествами и признаками вновь посаженного земного монарха. Божества соперничают между собой за единоличное и абсолютное господство, что также соответствует поведению земных царей, пока со временем один из соперников не уничтожает всех остальных, подтвердив свой титул Единого Истинного Бога. Этот результат «битвы богов» напоминает битву за существование между царями во время распада цивилизации. Существует, однако, один пункт, в котором проведенная аналогия не действует.

В развитии универсального государства вселенский монарх, которого в конце истории мы видим восседающим на троне в своей исключительной суверенности, поначалу выступает как господин подчиненных царей, под эгидой которых история начинается. Август довольствовался тем, что его власть ощущается в Каппадокии, Палестине или Набатее при сохранении верховной власти над местными царями, или тетрархами[50]. Адриан, став его преемником, уже относился к областям, которые при Августе были самостоятельными княжествами, как к провинциям, находящимся под прямой императорской административной властью. Универсальное государство, которое было дано эллинистическому миру римскими строителями империи, постепенно превратилось в Римскую империю, стершую все местные отличия, могущие свидетельствовать о каких бы то ни было остатках независимости местных государств.

Автор настоящего исследования, однако, не может припомнить ни одного случая, когда бы верховный бог пантеона стал посредником при появлении Единого и Всемогущего Бога, господина и создателя всех вещей. Даже в сирийском универсальном государстве бог правящей династии не стал богом, через которого человечество пришло к принятию Единого Истинного Бога. Яхве был местным богом небольшого еврейского народа, подвластного Ахеменидам. Победа Яхве над богом правящей династии, над всеми другими богами империи Ахеменидов и ее государств-последователей действительно триумфальна, и триумф этот воспет восемьдесят первым псалмом: «Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд... Я сказал: вы — боги сыны Всевышнего — все вы; но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей. Восстань, Боже, суди землю, ибо Ты наследуешь все народы» (Пс. 81, 1, 6—8).

Правда, нота этого гимна не слишком высока, ибо в то время, когда создавалась эта сирийская поэма, у Яхве было мало поклонников, а избранный народ лежал в пыли у ног ассирийцев. Позже, воскрешенный Ахеменидами, Яхве стал богом христианства, ислама, оставшись, конечно, и еврейским богом. Контраст между судьбами соперничающих божеств и судьбами их последователей еще раз показывает, что

религиозная жизнь и опыт поколений, выросших под политической эгидой универсального государства, дают поразительные примеры феномена «смены ролей».

Генезис и этос Яхве, как они представлены в писаниях, дошедших до нас с дохристианских времен, довольно противоречивы. С одной стороны, Яхве по происхождению — местное божество, если верить, что он впервые появился среди детей Израилевых в виде «джинна», обитавшего в вулкане в Северо-Западной Аравии. С другой стороны, Яхве — «бог-ревнитель» (Исход. 20, 5), первая заповедь которого — «да не будет у тебя других богов пред лицем Моим» (Исход. 20, 3). Конечно, нет ничего удивительного в сочетании провинциализма и исключительности; ибо бог, который строго придерживается своей местной сферы, должен столь же ревностно относиться ко всем богам, которые стоят на пороге этой сферы.

Однако что удивляет и даже на первый взгляд возмущает, так это то, что Яхве продолжал демонстрировать свою крайнюю нетерпимость ко всем соперникам. Конфликт разгорается, когда после падения местных царств Израиля и Иудеи и создания сирийского универсального государства в виде империи Ахеменидов бывший бог двух маленьких холмистых княжеств выходит на арену большого мира, стремясь завоевать доверие всего человечества. В этой экуменической фазе сирийской истории нетерпимость Яхве, унаследованная им от провинциального прошлого, противоречит духу времени, несущему новые принципы: «Живи сам и жить давай другим» или «Сколько даешь, столько и бери». Однако эта архаичная враждебность стала одним из тех качеств, которые помогли ему одержать удивительную свою победу.

Итак, почему же в мистической пьесе, сюжетом которой является открытие Бога Человеку, высшая роль досталась не этерифицированному Атону и даже не имперскому Амону-Ра, а варварскому и провинциальному Яхве, обладающему с современной точки зрения качествами, явно не достаточными для столь великой роли?

Ответ на этот весьма трудный вопрос, по-видимому, можно найти, если учесть один элемент в более позднем пониманин Бога в иудаизме, христианстве и исламе. Говоря о таких существенных свойствах Бога, как всемогущество, исключительность и вездесущность, нельзя не отметить их полного отсутствия в примитивном образе Яхве. Однако, несмотря на всю их возвышенность, эти три атрибута божественной природы не более чем выводы человеческого разума. Если человеческая душа, впервые открывшая Бога в интеллектуальном плане, впоследствии обратится к Нему на более высоком уровне, на уровне духовного общения и любви, нет сомнения, что сердце здесь отстает от разума.

Для Человека сущность Бога в том, что Он — Бог Живой, с которым можно вступить в духовный контакт, установить отношения,

подобные отношениям между людьми. Сущность Божией природы для души, ищущей путей причастия к Нему, наиболее труднопостижима, ибо Бог постигается идущим к нему умозрительно. Каких-либо физических свидетельств жизни Бога Человеку не предъявляется. Понимание сущности Бога наиболее труднодоступно тому, кто пытается приблизиться к божественной цели интеллектуальным путем. Ищущий Бога на интеллектуальном пути подобен альпинисту, который карабкается на горный отрог, не только самый удаленный от вершины, на которую он стремится, но и самый опасный, с расщелинами и обрывами. Безусловно, человеческой душе, уже причастной к Богу, намного легче расширить свое понимание Божественной природы через интуитивный религиозный опыт.

Почему же позднее исламо-христианско-иудейское понимание Бога выросло из примитивного образа Яхве, а не из утонченных построений философов? Потому что сущностное свойство Бога «быть Живым» являлось и сущностью Яхве*.

АРХАИЗМ

Архаизм в институтах и идеях. Архаизм, который представляет собой попытку возвратить некоторые былые формы жизни, заставляет людей идти вспять, сквозь пороги и водопады, в надежде отыскать ту тихую заводь, что поглотила их отцов в смутное время, о чем с горечью повествуют сохранившиеся предания.

Проводя эмпирическое исследование феномена архаизма, мы, возможно, несколько проясним суть дела, если выделим в историческом ландшафте зоны поведения, искусства, языка и религии. Однако мы обнаружим вскоре, что эти четыре области не везде и не всегда сосуществуют. Как мы уже отмечали, чувство всесмешения представляет собой неосознанное, спонтанное чувство, которое иногда проявляется в отрицании традиции, закона, общественного мнения, вкусов и даже совести. В отличие от этого архаизм — это тщательная, хорошо продуманная политика, цель которой — плыть против течения жизни, протестуя против традиции, закона, вкуса, совести, против общественного мнения, что, бесспорно, требует от пловца определенного рывка

* В сознании израильтян это свойство «жизни» или «существования» в Боге, веру в которого они унаследовали от своих предков, стало настолько неясным, что постепенно истинная этимология Его имени стерлась, хотя первоначально она отражала Его сущность. Имя Яхве восходит, по всей видимости, к Яхо или Яху, так как именно этот корень встречается в сложных именах собственных, причем не только древнееврейских, но и в некоторых неизраильских именах, датируемых более ранними периодами[51].

(tour de force). В сфере человеческого поведения архаизм проявляется в формальных институтах и официальных идеях в большей мере, чем в обычаях. В области языка архаизм охватывает стиль и тематические направления, которые неизбежно находятся под сознательным контролем воли, тогда как лексика, морфология и синтаксис подвластны стихии живого языка, который всегда готов перечеркнуть добрые стремления благонамеренного пуриста.

Мы уже встречались с архаистическими проявлениями «замораживания» ритуала, когда описывали цивилизации, историческая судьба которых была заторможена на пороге жизни. Мы видели, как во времена Плутарха — зенит эллинского универсального государства — ритуальная порка спартанских мальчиков, включенная позже в систему законов Ликурга, вновь возродилась в Спарте, но уже с явными патологическими извращениями, что вообще составляет одну из характерных черт архаизма во всех его проявлениях. В индском мире жертвоприношение лошади, которое первоначально традиционно сопровождало присвоение титула верховного вождя, было возрождено во II в. до н.э. узурпатором Пушьямитрой, победившим Маурьев, а затем — более чем через пять столетий — Гуптами[1]. Легко догадаться, что и Пушьямитра, и Самудрагупта стремились возвращением к архаическому наследию предков снять внутреннее сомнение относительно законности их притязаний на власть во вселенском масштабе. И несомненно, именно потеря уверенности в безусловной вечности Рима заставляла императора Филиппа праздновать с невероятной помпезностью традиционные *Ludi Saeculares*, что в самом разгаре анархии, захлестнувшей империю, казалось глотком свежего воздуха, короткой передышкой[2]. Если от преходящих праздников обратиться к постоянным институтам, то мы увидим, что в эпоху, когда Римская республика была на грани полного исчезновения, после возрождения *Ludi Saeculares* (в 250 г. или около этого) было восстановлено и древнее учреждение цензоров[3]. А если оглянуться на смутное время, от которого период анархии — III в. н.э. — был отделен веками надежного мира, мы увидим, что Гракхи пытались преодолеть экономический и социальный кризис — тяжкое последствие войны Ганнибала — с помощью восстановления крестьянской собственности. Если пытаться найти соответствующую аналогию в современном западном мире, то можно заметить, что восстановление в Великобритании средневекового института Короны, совпавшее по времени с созданием итальянского «корпоративного государства»[4], было не чем иным, как восстановлением политического и экономического режима средневековой Северной Италии, который действовал и во всей остальной части западного средневекового муниципального космоса, уходя своими корнями в средневековые цеховые союзы. Современное западное фашистское «корпоративное государство» — древнее *πατριος πολιτεια* (установление предков),

ставшее мощным средством спасения эллинского мира в период его смутного времени и в период создания эллинистического универсального государства в форме Римской империи.

Принцип *πατριος πολιτεια* предполагает, что вновь созданное политическое учреждение в действительности является старым, возрожденным к жизни после многих лет разрухи и забвения. В истории упадка и падения эллинской цивилизации мы видим, как в течение двадцати лет после наллома 430 г. до н.э. последовательно реализовалась эта претензия афинскими реакционерами, которые сумели насильно насадить афинскому демосу недолго просуществовавшую олигархическую конституцию 411 г. Режим Четырехсот был провозглашен как возвращение к конституции Клисфена и, возможно, даже к конституции Солона[5]. Аналогичным образом Агис и Клеомен — спартанские цари-мученики, отдавшие свои жизни в борьбе за проведение политики социального и политического архаизма в III в. до н.э., — объявили, что они восстановили конституцию Ликурга и посему их следует приветствовать как реформаторов, а не преследовать. В Риме II в. до н.э. Гракхи пытались — вне сомнения, из самых добрых побуждений, как и их предшественники в Спарте, — учредить Трибунат плебса, возродив его в той форме, в какой он существовал на рубеже IV—III вв. до н.э., когда плебейская *imperium in imperio* благодаря смелому политическому компромиссу была вновь втянута в римскую политическую систему.

Через сто лет диктаторская власть в Риме была передана бывшему правящему классу архаизмом Августа, — архаизмом столь же прямолинейным, сколь наивным был архаизм Гракхов. Убийство приемного отца Октавиана Гая Юлия Цезаря показало, что диктаторский режим, даже если он необходим и своевременен, не может обеспечить безопасность государственному деятелю, способному пойти на преступное насилие в попытках претворить свою идею в жизнь. Признание Римом необходимости диктаторской власти означало бы крушение того класса, в чьих руках последние два столетия была сконцентрирована государственная власть. Судьба диктатора показала, что невозможно было принудить римскую аристократию признать неизбежность такого пути. Приемный сын Цезаря Октавиан не обладал гением диктатора-бога, но у него была великолепная способность извлекать пользу из опыта.

Примеры архаизма в политической жизни Рима весьма многочисленны. Так, реставрация Суллы также была архаистическим рывком. Это была трагедия римских конституционалистов поколения Цицерона и Катона Младшего, ибо они родились в эпоху, когда диктат был незыблем, а бледное подобие сенатского правительства уже казалось явным анахронизмом. Все это говорит о том, насколько силен был архаистический импульс в обществе, отягощенном проблемой самосохранения перед лицом приближающейся смерти.

Если аналогичный анализ проделать на материале истории распадающегося китайского общества, то можно заметить, что здесь архаистическая струя еще более отчетливо выражена и легко прослеживается не только в государственных учреждениях, но и в личной жизни, охватывая социальные институты и даже идеи.

Вызов китайского смутного времени породил в умах духовный фермент, который проявился как в китайском гуманизме V в. до н.э., так и в более поздних и более радикальных школах «политиков», «софистов» и «законников»[6]. Однако этот взрыв духовной активности оказался эфемерным. Наиболее отчетливо архаистические тенденции прослеживаются в китайском гуманизме, выступавшем в конфуцианском обрамлении.

Другим примером философского архаизма из иной сферы является культ в значительной мере придуманного примитивного тевтонства, возникший в западном мире как часть общего архаического движения романтизма.

Этот любопытный предрассудок возник в течение последнего столетия в тех провинциях западного христианства, где местным языком оказалась тевтонская ветвь индоевропейской языковой семьи. Считалось постулатом, что в древности на тевтонском языке говорило белокурое и голубоглазое племя, исконно проживавшее в Северной Европе, а религия, национальность и язык этого племени были исключительно благородны. После ряда безобидных ссылок на английских историков XIX в. и некоторых более утомительных экскурсов в исследования американских этнологов XX столетия этот культ надуманного тевтонизма раскрыл не так давно свою истинную природу, став идейной опорой послевоенного национал-социалистического движения в германском рейхе. Перед нами в данном случае вариант архаизма, который можно было бы назвать весьма впечатляющим, если бы он не был столь циничен. Великая европейская нация, пришедшая в современность в состоянии тяжкой духовной болезни, по-видимому, утратила веру в общую европейскую культуру, которая не смогла спасти ее, когда нация находилась на волоске от катастрофы. В своей отчаянной попытке выйти из исторического затруднения, предвещавшего унижения и ужасы, разочарованная и лишенная иллюзий Германия обратилась к своему собственному национальному прошлому, пытаясь в нем найти вдохновение для решительных действий. Без сомнения, этот путь вновь ведет во тьму того первобытного леса, из которого народ выбрался две тысячи лет назад*.

В современном немецком архаистическом движении к вымышленной благодати древнего тевтонского племени есть некое сходство с

* В ноябре 1938 г., когда писались эти строки, немецкие национал-социалисты уже провозгласили культ Крови и Земли и развернули в Германии широкую кампанию звериного антисемитизма.

китайским архаизмом в его стремлении к примитивной солидарности человека и его окружения. Однако в современной западной вариации тонкий китайский оттенок грубо извращен простым животным инстинктом, который подсказывает детенышу кенгуру в зоопарке прятаться в материнскую сумку, когда людская толпа, уставившись на него, шумно выражает свое любопытство. Есть и иная форма философского архаизма: это страстная тяга к природе, к «простой жизни». В западном обществе начиная со времен Жана Жака Руссо и Марии Антуанетты эта тенденция проявлялась в многообразии причуд и сумасбродств, невыгодно контрастируя с реакцией даосских мудрецов распадающегося китайского мира, устремлявших свое внимание к суровой простоте архаических деревенских общин, из которых и вышло китайское общество. Политический идеал даосских мудрецов опирался на крестьянскую общину. В скромной изолированной жизни общины искали они основы для своего понимания святости. Чжуанцзы говорил, что книги приносят империи значительно меньше пользы, чем местные традиции, которыми живут простые крестьяне.

Архаизм в искусстве. Струя архаизма в искусстве настолько знакома современному западному человеку, что он бессознательно принимает ее как нечто само собой разумеющееся. Среди искусств архитектура является наиболее доступным для всеобщего обозрения. Современная западная архитектура ко времени строительного бума оказалась во власти архаизма. Победа архаизма, определяющая господствующие черты современного городского ландшафта, разумеется, не представляет собой феномена, характерного только для современного западного общества. Если житель Лондона поедет в Константинополь, то, любуясь силуэтом города, он непременно отметит множество куполов, которые во времена оттоманского режима стали куполами мечетей, а раньше были символами православно-христианского универсального государства. Эти величественные строения сооружены по модели византийских церквей, которые когда-то отвергли привычные каноны греческой архитектуры, впервые объявив в камне зарождение нового, православно-христианского мира.

Если обратиться к периоду упадка эллинского общества, по отношению к которому западное и православное общества являются сыновними, и посмотреть, как распоряжался своим богатством и досугом утонченный император Адриан, окажется, что он очень увлекался украшением своей загородной виллы искусно изготовленными копиями шедевров эллинской скульптуры архаического периода (VII—VI вв. до н.э.). Поколение знатоков, слишком рафинированное, чтобы оценивать очевидное, и весьма чувствительное ко всему, что служило малейшим намеком на приближающуюся зиму, считало искусство эллин-

ской скульптуры V в., периода его зрелости, чересчур самонадеянным и вместе с тем проникнутым болезненным предчувствием катастрофы. С другой стороны, архаический стиль обращался к утонченным умам поколения Адриана, возбуждая в них напряженную мысль, тогда как в простых душах он рождал ощущение лучезарного свежего утра, тем более что воспринимали они его в духоте спустившегося вечера. Эти два противоположных мотива, заставлявших предпочесть архаику классическому стилю, как нельзя лучше соответствовали эллинской виртуозности времен Адриана. Аналогичные соображения можно высказать по поводу искусства последних ступеней длинной и малоподвижной египетской истории.

Архаизм в языке и литературе. Когда дух архаизма самовыражается в сфере языка и литературы, высшее напряжение достигается в тот момент, когда мертвый язык вновь возвращается к жизни и начинает функционировать как язык общения. Попытки такой реанимации предпринимались буквально на наших глазах, причем сразу в нескольких местах современного вестернизованного мира.

Импульс исходил из западного национализма, который определен нами ранее как перенос интереса с целого на часть и как отказ от верности Творцу и принятие взамен верности твари. Сообщество, захваченное этой мрачной духовной болезнью, готово платить свой культурный долг не обществу в целом, но лишь фрагменту его. В этом состоянии ума сообщество обрекает себя на несчастья, пытаясь преобразовать и возвысить свою культуру, считавшуюся ранее «местной». Одним из моментов такой «национальной культуры» является «национальный язык». И если большинство сообществ современного западного «великого общества» без затруднений определяют свой национальный язык, то существуют и такие, что прилагают немалые усилия, чтобы воссоздать свой древний язык, вглядываясь в портреты предков. В нынешнем вестернизованном мире некоторые нации бросились в свое архаическое прошлое, чтобы пополнить лингвистические ресурсы. В настоящее время существует по крайней мере пять наций, которые занимаются возрождением языка, уже давно вышедшего из употребления и известного только в академической среде. Это норвежцы, ирландцы, оттоманские тюрки, греки и евреи-сионисты[7]. Из перечня видно, что ни одна из этих наций не является сообществом, входящим в состав западного христианства. Норвежцы и ирландцы — соответственно остатки недоразвитых скандинавской и дальнезападной христианских цивилизаций, которые вступили в конфликт с римским христианством в первой главе западной истории и были покорены и поглощены своим более могущественным соседом. Оттоманские тюрки и греки представляют собой недавно вестернизованные ветви: в одном случае — иранского

общества, а в другом — православно-христианского. Евреи-сионисты — часть того реликтового общества, что появилось и существовало в недрах западного христианства с незапамятных времен.

Все названные пять случаев лингвистического архаизма в современном мире отступают от нормы в том смысле, что каждая из указанных наций возрождает архаизм как одно из средств натурализации себя в западном мире в попытках быть принятой в общую семью западных обществ. Однако и сам факт, что архаизм используется как действенное средство, говорит о существовании сильной архаической тенденции в современном западном национализме — по крайней мере в лингвистическом плане.

Союз между лингвистическим архаизмом и лингвистическим национализмом в современном западном мире имеет параллель в эллинском мире эллинистического универсального государства. В эллинском мире, однако, лингвистический архаизм как симптом социального упадка был не просто продуктом местного национализма, но чем-то более всеобъемлющим и важным. Ибо во время распада эллинского общества это движение самоутверждалось не только в официальных и полуофициальных сферах, но также и в области литературы.

Если проанализировать собрание книг на древнегреческом до VII в. н.э. (более поздние издания на древнегреческом были сделаны в православном мире и представляют собой не архаизм, а «контакт во времени», или ренессанс), сохранившихся до наших дней, легко заметить, что, во-первых, подавляющее большинство книг написано на аттическом диалекте, во-вторых, если аттическую часть упорядочить хронологически, то она распадется на две отчетливые группы. На первом месте будет оригинальная аттическая литература, написанная в Афинах в VI—V вв. до н.э. афинянами, для которых аттический диалект был их родным языком. На втором месте — архаико-аттическая литература, издаваемая в течение шести или семи столетий (с I в. до н.э. до VI в. н.э.), созданная авторами, которые не жили в Афинах и для многих из которых греческий не был родным языком.

Географически область, в которой жили неоаттические авторы, была почти равна Ойкумене. Если взять полдюжины неохристианских имен этой плеяды, первыми придут в голову имена Иосифа Иерусалимского, Элиана из Пренесты, Марка Аврелия Римского, Лукиана Самосатского, Юлиана Константинопольского и Прокопия Кесарийского[8]. Однако, несмотря на столь широкую географию, неоаттикисты демонстрируют поразительное единообразие в одном пункте, весьма существенном для их деятельности. В своем аттическом словаре, аттическом синтаксисе и аттическом стиле они все как один — искренние, покорные и беззастенчивые подражатели. Они даже оставили нам несколько грамматик и глоссариев — неотъемлемые орудия их литератур-

ного ремесла, с помощью которых они тщательно и с усердием анализировали своих классических предшественников. И труд их не пропал даром. Успех их архаизированных писаний подтверждается уже тем фактом, что многочисленные труды эти дошли до наших дней в количестве, которое на первый взгляд просто поражает, особенно если сравнить их с уцелевшей афинской классикой либо сопоставить с древнегреческой литературой в целом.

Объяснение следует искать в том, что в критический момент, накануне окончательного исчезновения эллинского общества, вопрос: «Быть или не быть?» — решался для каждого древнегреческого автора господствующим литературным вкусом того времени. А пробным камнем для переписчиков был не вопрос: «Великая ли это литература?», а вопрос: «Чистый ли это аттический?». Следствием явилось то, что мы обладаем большим количеством работ, написанных на неоаттическом, но не обладающих исключительной ценностью. Но случись чудо и имей мы возможность снова сделать выбор, мы бы, безусловно, с радостью поменяли эту посредственную неоаттическую ерунду на десятую часть действительно великих произведений греческой литературы, утраченных для нас безвозвратно. Среди потерянных произведений — почти все шедевры III—II вв. до н.э. Они навсегда выпали из обращения только потому, что греческие авторы того периода, подобно их великим предшественникам V—IV вв. до н.э., писали на греческом языке своего места и времени (так называемом «койне») свои произведения, которые неоаттические архаизаторы последующей эпохи — с их обостренной чувствительностью к языковым оттенкам и стилю — стали считать почти непригодными для чтения и поэтому не заслуживающими переписывания. Печальным следствием их забот стала передача последующим поколениям «аттического пуризма».

Именно этот извращенный взгляд на вещи лишил нас почти всего литературного наследия. Уцелел лишь небольшой фрагмент труда Полибия из Мегалополиса (ок. 206—128 до н.э.). Даже эти крохи показывают, что работа принадлежит одному из четырех величайших историков, которых когда-либо знала эллинская история. Два первых места по праву занимают Фукидид и Геродот; Полибию эллинисты отводят третье место, а четвертое автор этих строк отдал бы не Ксенофонту, а Прокопию. Утрата произведений Полибия — только одна из многих иллюстраций значительных потерь, обусловленных неоаттическим архаизмом имперского века эллинской литературной истории. Папирусы птолемеевского и римского периодов, обнаруженные современными западными археологами в Египте, дали значительно меньше памятников греческой литературы эпохи эллинского смутного времени, чем первоначально ожидалось. Истина кроется в том, что фиксация внимания на аттической литературе прошлого захватила греческие умы как

раз тогда, когда греческие тексты стали появляться в Египте в результате завоевания Ахеменидской империи Александром. Таким образом, даже сегодня, когда мы располагаем полусотлетней историей исследования папирусов, обширные образцы неархаической греческой литературы ограничиваются двумя группами сочинений: буколической поэзией III—II вв. до н.э., которая сохранилась как литературный казус благодаря богатому дорическому диалекту, и греческими текстами иудейского и христианского учений, которые были спасены религиозным убеждением, что эти причудливые образцы аттического койне с арамейским налетом суть прямые речения Бога Живого.

Возрождение аттического диалекта греческого языка как носителя обширной неоаттической литературы имеет точную параллель в индийской истории, когда для аналогичной цели возрождался санскрит.

Первоначально санскрит был обиходным языком евразийской номадической орды ариев, которые через степь хлынули в Северную Индию, захватив во II тыс. до н.э. и Юго-Западную Азию, и Северный Египет. На индийской почве язык пришельцев-варваров был зафиксирован в Ведах. К тому времени, однако, когда индская цивилизация надломилась и ступила на путь распада, санскрит перестал уже быть общеупотребительным языком и перешел на положение классического языка.

Упорное стремление остановить беспощадный поток Времени и оживить умершее прошлое с помощью литературы проявилось накануне надлома эллинского общества и не прекращалось, пока существовал эллинизм. Накануне надлома мы видим Платона с его художественными диалогами, которые не были записями каких-либо реальных диалогов. Каждый диалог соответствует определенной дате, причем до смерти Сократа. Для Платона убийство Сократа (399 до н.э.) стало символом катастрофы, означавшей надлом эллинской цивилизации. Драматические персонажи тщательно подобраны и строго привязаны к датам, а их возрасты и взгляды обрисованы в соответствии с этой архаической регрессией. Поскольку Платон родился сразу же после начала Афино-Пелопоннесской войны 431 г. до н.э. и к моменту рокового убийства был еще достаточно молодым человеком, время, в течение которого продолжался этот платонический архаизм, составило не более половины его жизни. Это, однако, было только первым ходом в игре, которой суждено было длиться в течение нескольких веков. В эллинистическом мире II в. н.э. мы встречаем нового Сократа, возрожденного новым Ксенофонтом.

Каким бы странным ни показался этот поворот, самая необычная победа лингвистического и литературного архаизма в эллинском мире принадлежит эпохе империи. В эту эпоху плененная Греция сумела пленить своего римского завоевателя. На сей раз инициатива исходила

от Греции. Греческая Муза не стала прославлять свои шедевры V—IV вв. до н.э., но она внимательно оценивала свои сочинения, переодетые в латинские одежды.

Болезнь литературного архаизма, перешедшая к римлянам от греков в эпоху империи, стала проявляться в латинской литературе приблизительно через сто лет после того, как она дала о себе знать у греков. Однако инфекция, однажды проникнув, стала распространяться очень быстро, и к концу II в. н.э. латинская версия эллинизма продвинулась столь же далеко, как и ее эллинский образец, в направлении своей полной и окончательной стерильности.

Двуязычное безумство греческого и латинского литературного архаизма II в. н.э. можно было бы считать крайним историческим случаем, если бы это явление в еще большей мере не проявилось на Дальнем Востоке в древнекитайском архаизме.

Даже в самых ранних из сохранившихся образцов китайской литературы — в поэзии, собранной в Шицзин, которая, очевидно, берет свое начало в стадии роста китайской цивилизации, — уже обнаруживается эта архаическая умственная ориентация, эта направленность в Прошлое. Поэтому нет ничего удивительного в том, что литературный архаизм, возникший и распространившийся в эпоху, предшествующую веку распада, быстро и мощно завладевает конфуцианской мыслью.

Китайское умение наполнить литературный архаизм глубоким внутренним очарованием, сила которого может достичь сокровенных глубин души и потрясти ее, не является чем-то непостижимым для того, кому посчастливилось получить образование в соответствии с традицией своих отцов, будь то иудей, христианин или мусульманин, ибо язык Библии или Корана, запечатленный в памяти в раннем детстве, подобен языку китайской классики. Душа, наделенная богатствами родного духовного наследия, способна усвоить и секреты алхимии, с помощью которых новые субстанции извлекаются из старых, или, иначе говоря, акт мимесиса превращается в акт творения.

Архаизм в религии. В области религии, как и в области языка или искусства, западный исследователь может обнаружить примеры архаизма, непосредственно наблюдая свое собственное социальное окружение.

В течение последних ста лет Франция, Англия и Германия поочередно становились аренами архаистических религиозных движений. Во Франции и Англии религиозный архаизм выражался в ностальгии по церемониалу и духовной атмосфере средневекового христианства.

Примеры религиозного архаизма в современном западном мире не производят особого впечатления, и если немецкое движение характеризуется неистовостью, то французское и английское вполне сентиментальны.

Вновь обратившись к истории эллинского мира периода распада, когда Август подвел итог смутному времени, создав универсальное государство, мы столкнемся с религиозным архаизмом, который способен вызвать восторг. «Возрождение государственной религии Августом является наиболее примечательным событием в римской истории и почти уникальным явлением в религиозной истории... Вера в надежность старых культов выветрилась из сознания образованных классов... Однако городское население привыкло к своим старым богам, а новые боги не воспринимались всерьез. Следовательно, может показаться почти невозможным тот факт, что культовая практика, а в определенной степени даже вера были восстановлены волей отдельного индивидуума, даже если индивидуум этот представляет интересы и коллективную мудрость государства. Но невозможно отрицать, что это возрождение стало реальностью, что *Pax Deorum*, как и *Ius Divinum*[9], вновь обрел силу и смысл. Противостоящая по меньшей мере трем смертельным врагам, которые пытались разрушить ее, несмотря на то что сами, подобно паразитам, питались ею, — философии синкретизма, культу цезарей и восточным религиям, — старая религия продолжала существовать еще не менее трех веков в значительной степени как народная вера»*.

Успех начинания Августа в деле возрождения местной религии римского народа весьма примечателен. На первый взгляд эксперимент римского государственного деятеля мог показаться не менее циничным, чем начинание французского философа Конта, и не менее безумным, чем начинание немецкого профессора Гауэра[10]. Следует отдать должное внутреннему прозрению Августа, осознавшего необходимость духовного наполнения жизни своих соотечественников и современников как средства для врачевания ран эллинского мира, ибо римляне не могли дать своим соседям мир, пока они не установили мир у себя. Можно признать проницательность Августа, который понимал, что эллинская философия для простого народа — «бисер для свиней», а культ цезарей недолговечен и способен радовать душу, как радует ее хорошая погода. Можно также посочувствовать Августу, который стремился прекратить влияние новых восточных культов и всячески боролся с пролетаризацией и всеобщим смешением. Однако это не проясняет вопроса, почему Август пытался возродить родную римскую религию. Почему он не вложил римское богатство в греческих богов Афин, Дельф, Элевсина в то время, когда Рим был уже приобщен к греческой культуре и по крайней мере частично сознавал, что теперь его миссия состоит в спасении эллинистического общества, которое он так усердно разрушал в предыдущей главе римской и греческой истории? У греческих богов, возможно, не хватало витальности в сравнении со

* *Warde-Fowler W.* The Religious Experience of the Roman People. London, 1911. P. 428–429.

своими агрессивными восточными соперниками, но ни один соперник не мог затмить их бесспорное достоинство и изящество. Почему же Август не взял греческих богов в качестве основы для своей новой веры? Зачем нужно было экспериментировать, пытаясь вновь возродить римскую местную религию во всей ее примитивной неэллинизированной наготе? Этика сугубо деловой римской религии — «*do ut des*» («даю, чтобы ты дал») — должна была бы подвергнуться осмеянию за наивность, если бы не подверглась осуждению за свою аморальность. Что же касается ритуалов, в которых происходила эта сделка между людьми и богами, начиная с первых дней римской истории, вряд ли кто воспринимал эту архаику всерьез в новое время. Не совершил ли Август ошибку, пойдя на этот трюк, вместо того чтобы вернуть римской религии репутацию и авторитет былых времен? Что же заставило Августа обращаться к местному примитивному религиозному прошлому, чтобы оживить души римлян?

Оправдание августовского архаизма следует, по-видимому, искать в последствиях его действий. Факты свидетельствуют, что Август показал себя вполне компетентным реконструктором религии, что, впрочем, свойственно ему и в остальных государственных начинаниях. На этом основании следует предположить, что Август, должно быть, догадывался, что местная религия, пусть грубая и дискредитированная, обладала все же властью над римскими сердцами и власть эта была сильнее власти греческих богов, несмотря на всю их привлекательность для образованного и утонченного вкуса. В этом и заключался секрет живучести того дерева, которое христианство не могло искоренить в течение четырех столетий.

Самоуничтожение архаизма. Примеров самоуничтожения архаизма слишком много, чтобы можно было их считать случайными. Представляется, что в самой природе архаизма есть нечто такое, что ведет его к неминуемому саморазрушению и утрате цели. Этот фактор становится понятным, как только мы вспомним, что архаизм — это не просто академическое упражнение, но вполне определенный образ жизни, а проблема, вызывающая к жизни архаизм, — это проблема излечения душевной болезни, вызванной социальным распадом. Средства, которые предлагает архаист, должны быть достаточно убедительны для серого большинства, должны наглядно демонстрировать, что они действительно могут служить социальному оздоровлению. И на деле оказывается, что архаист вынужден воздействовать на внешний мир, вместо того чтобы быть просто археологом, каким он, похоже, в душе себя видит.

Этот момент легко понять, представив, как смотрят на зуб дантист и археолог. Когда археолог открывает палеолитический могильник, задача его состоит в том, чтобы сохранить все найденное в точном

порядке, законсервировав все в таком виде, в каком он обнаружил останки под землей, и единственное, что он сделает с зубами найденного скелета, — это добавит определенный химикат, чтобы остановить начавшийся распад. Задача его проста, ибо в музее находка будет лежать недвижно под стеклом, открытая для обозрения. Дни разрушения для нее миновали. Задача дантиста совсем иного плана. Дантист должен больной зуб вернуть к жизни, чтобы он продолжал выполнять свою функцию. Дантист начнет «реставрировать» зуб, что в корне противоречит профессиональному подходу археолога. Теоретически самая блестящая работа дантиста должна вызвать возмущение нашего воображаемого археолога. «Этот шарлатан, — мог бы сказать он, — извлек большую часть подлинного вещества, а вместо него вставил искусственное, да так ловко, что подделка почти не заметна. Это не лечение, а сплошной обман».

Оставим наших вымышленных героев продолжать свой спор, в котором они никогда не достигнут согласия; но если окажется, что архаизм — разновидность врачевания, а не археологии, то станет ясным, почему так часто архаизм отрицает свои же собственные археологические намерения. Фактически архаист всегда занят одним и тем же — примирением Прошлого и Настоящего. В противоречивых претензиях этих двух начал кроется слабость архаизма как образа жизни. Архаист всегда перед дилеммой: либо он уходит в Прошлое, оставляя Настоящее, но тогда броня его убежища не выдерживает натиска Жизни, либо пытается возродить Прошлое через Настоящее, но тогда он скатывается на грань вандализма, ибо в Настоящем черты Прошлого искажены до неузнаваемости. В любом из вариантов архаист в конце концов обнаруживает, что он не так уж отличается от футуриста. Настаивая на анахронизме, он фактически открывает дверь для самых бесцеремонных и безудержных новаций.

ФУТУРИЗМ

Отношение между футуризмом и архаизмом. Очевидное различие в ориентации, которое разводит эти два образа жизни, не столь значительно, как те глубинные черты, которые создают между ними общее. Как футуризм, так и архаизм — это попытки разорвать путы настоящего через обращение к другим временным периодам, не покидая, однако, земной план человеческого бытия. Это пути, альтернативные только по оси временно́го изменения, однако их объединяет то, что оба они оказываются бесперспективными. Направления различны, но способ один. В то же время футуризм отличается от архаизма степенью

ухода от человеческой природы, что может рассматриваться как существенное условие подобного образа жизни, ибо, уходя от неприятного Настоящего, люди с большей охотой обращаются к знакомому Прошлому, чем к незнакомому Будущему.

Движение Времени извечно возбуждало человеческий ум, ибо ощущается явная непрерывность между смертным и бессмертным. Это ощущение отчетливо выражено в сто первом псалме. «Я сказал: Боже мой! не восхить меня в половине дней моих. Твои лета в роды родов. Вначале Ты основал землю, и небеса — дело Твоих рук. Они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их — и изменятся. Но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся. Сыны рабов Твоих будут жить, и семя их утвердится пред лицем Твоим» (Пс. 101, 25—29).

Естественный человеческий ужас перед перспективой уничтожения Настоящего, которое действительно невозможно продлить или задержать, побеждается либо философским мировосприятием, либо религиозной интуицией, «возвышенной надеждой», которая способна осветить тьму после смерти.

Философский ответ на вызов Изменчивости можно расслышать в словах и эпикурейского поэта, и стоического императора, согласие которых обнаруживает то фундаментальное единство, которое присутствует в мировоззрении двух классических форм эллинской философской мысли, оказавшихся искусственно противопоставленными одна другой.

У Лукреция слышится нота, столь же истинная для духа своего Учителя, сколь она далека от духа, вульгарно приписываемого эпикурейской школе.

> Ибо отжившее все вытесняется новым, и вещи
> Восстановляются вновь одни из других непременно,
> Ибо запас вещества поколеньям нужен грядущим,
> Но и они за тобой последуют, жизнь завершивши;
> И потому-то, как ты, они сгинули раньше и сгинут.
> Так возникает всегда неизменно одно из другого.
>
> (*Лукреций.* О природе вещей.)

Эпикурейская поэзия в чем-то перекликается со стоической прозой Марка Аврелия. «Природа целого из всего, что есть, словно из воска, слепила коня какого-нибудь, потом смешала это и взяла вещество для древесной природы... для человека... И всякий раз это очень ненадолго. И не страшнее ларцу быть сломанным, чем быть собранным»*.

Религиозный ответ на этот вызов может быть выражен в двух вариантах: «Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет» (Кор.

---

* *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. VII, 23. Л., 1985. С. 38.

15, 36). «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Иоанн. 12, 24).

В свете религиозного прозрения видна неотвратимость жертвы Настоящего беспощадному Будущему. С этой точки зрения предполагаемой реальностью является не Изменчивость или Перемена, не имеющая последствий, а победоносный Уход-и-Возврат — реальность столь же славная, сколь отвратительна иллюзия. Однако, как бы ни потрясал нас экстаз, как бы ни впечатляла сила духа, эти две различные реакции на неизбежность уничтожения все же свидетельствуют о противоестественности футуризма, который отрицает Настоящее, вместо того чтобы жить этим Настоящим, а не предаваться напрасным мечтаниям в ожидании Будущего.

Разрыв с настоящим

Разрыв в манерах. Футуристический, как и архаический, способ разрыва с Настоящим можно эмпирически проследить в целом ряде областей социальной деятельности. В области манер первый признак проникновения футуризма обнаруживается в смене традиционного костюма на заграничный. Повсеместно — хотя и весьма искусственно — современный вестернизированный мир привил незападным обществам от Китая до Перу отрицание традиционной отечественной одежды. Замена национального костюма единообразным западным платьем стала как бы внешним проявлением добровольного самовключения в западный внутренний пролетариат.

Сущность футуризма — в его разрыве с Настоящим; и стоит только произойти повреждению в какой-либо точке социальной ткани, разрыв начинает расширяться, ткань расползается, даже если основа казалась надежной и даже если первоначальный разрыв произошел на самом краешке. Этос футуризма внутренне тотален. Примеров, подтверждающих это заключение, множество. Так, еврей сначала осмелился надеть петасус, а затем зачастил в палестру и амфитеатр[1]; московит, по принуждению надевший западный парик, начал вскоре танцевать западные танцы и играть в карточные игры, модные на Западе. Отказ от традиционного стиля в одежде ведет к общей революции в манерах, но и это не конец футуристического движения вперед. Ибо если в настоящее время в исламском мире послевоенная лихорадка футуризма находится все еще в предварительной провоцирующей стадии, сходной с периодом еврейского движения времен правления Ясона, Япония, опередившая Турцию в отрицании традиционного мужского костюма на три четверти века, уже стала наполняться «опасными мыслями», а в России, где смена костюма совершилась на сто семьдесят пять лет

раньше, чем в Японии, процесс этот вылился в конце концов в кампанию, направленную против родной религии и проводимую куда более сильной рукой, чем та, что карала молящихся Яхве.

С этой точки зрения можно предполагать, что футуризм рано или поздно проникнет в святилище религии любого общества, стоит ему однажды утвердиться в стиле одежды, манерах или формах отдыха; однако в своем победном шествии к цитадели Души футуристическое движение неизбежно пересекает промежуточные зоны политики и секулярной культуры. Поэтому мы должны описать последствия этого продвижения, исследовав разрыв с Настоящим в политике и разрыв с Настоящим в секулярной культуре, которые футуризм совершает прежде, чем направить свои батареи против религии предков.

Разрыв в институтах. В политической сфере футуризм может выражаться как географически — в тщательном стирании существующих вех и границ, так и социально — в насильственном роспуске существующих объединений, партий и сект, в ликвидации существующих классов и уничтожении традиционных учреждений государства. Ради удобства изложим отдельно некоторые наиболее яркие примеры его воздействия на эти две области, хотя на практике футуристическая политическая революция распространяется на обе области, стоит ей одержать победу в одной из них.

Классическим примером систематического стирания вех и границ с целью разрыва политической непрерывности является перекраивание политической карты Аттики удачливым революционером Клисфеном Алкмеонидом приблизительно в 507 г. до н.э. Цель Клисфена состояла в перестройке рыхлой политической системы, в которой узы родства обычно брали верх над общинными связями, в унитарное государство, в котором понятие гражданского долга должно было стоять над всеми другими отношениями. Он считал, что эти менее значимые отношения сильны только благодаря предрассудкам и обычаю. Клисфеновская революционная конструкция политической карты Аттики принесла богатые плоды. Она создала именно ту лояльность государству, которую и стремилась создать. Благодаря искусственной реорганизации общественной структуры афинское гражданское сознание упрочилось и окрепло, подобно духу спартиатов. Успехи Клисфена как реформатора, возможно, объясняются тем фактом, что сам он принадлежал к знатному дому с сильными семейными традициями. Как бы то ни было, по той или иной причине Клисфен стал одним из тех редких революционеров, которые в состоянии понять силу социального консерватизма и которые мудры настолько, что могут использовать эту силу для достижения своих собственных целей. Все свои нововведения Клисфен окружал ореолом древности и святости. Он разрешил деликатную

проблему наименования вновь образованных десяти племен, выписав сто имен древних аттических героев и убедив Дельфийского Оракула выбрать из них десять наиболее подходящих. Клисфеновские племена, таким образом, начали свое существование с религиозной санкции, что обеспечило им столь сильную преданность и поддержку граждан, как если бы это были не искусственно созданные образования, а освященные веками племена. Эта новая преданность десяти клисфеновским племенам, пришедшим на смену четырем ионическим, издревле существовавшим, не вызвала соперничества, а, наоборот, усилила единство афинских граждан.

Этот прецедент был повторен в западном мире творцами Французской революции — либо сознательно, как следствие их поклонения эллинизму, либо потому, что они стихийно избрали тот же путь для достижения аналогичной цели. Стремясь к политическому объединению Франции, подобно тому как Клисфен стремился к объединению Аттики, французские политические футуристы прибегли к клисфеновскому способу уничтожения старых провинциальных границ и разрешения старых внутренних ритуализированных барьеров. Монотонное единообразие вновь вводимых департаментов и строгая субординация их способствовали стиранию памяти исторических провинций с их устойчивыми традициями своеобразия и автономии. В настоящее время департаменты Франции остаются, как в свое время аттические демы, наиболее значительными памятниками революции, первая победа которой проявилась в территориальном делении Франции, а впоследствии географический футуризм сказался и на других частях Европы. Действительно, департаменты на французский манер при наполеоновском режиме были учреждены в Италии, Германии и Нидерландах, входивших в состав империи Наполеона. Однако они не пережили ни падения Наполеона, ни возвращения Франции к своим старым границам 1792 г. И хотя департаменты в стиле Французской революции оказались эфемерными, их отрицательное влияние на политическую карту Европы было глубоким и продолжительным, ибо за короткий период своего существования они сильно поколебали прежние политические вехи. Тем самым они расчистили почву для строительства объединенной Италии и объединенной Германии, создателей которых поначалу вдохновляла объединенная Франция, пока они не свернули в конце концов на путь откровенного тоталитаризма.

Разрыв в светской культуре и религии. В области культуры классическое выражение футуризма — символический акт сожжения книг. В китайском мире император Цинь Шихуанди, который был первым революционным основателем китайского универсального государства, систематически конфисковывал и сжигал литературные труды философов,

процветавших в период смутного времени, ибо боялся, что опасные идеи могут исказить проект его нового социального порядка («опасными мыслями», против которых боролся Цинь Шихуанди, была одна из версий конфуцианства). А в сирийском мире халиф Омар, бывший истинным реформатором сирийского универсального государства[2], в ответ на запрос одного из своих военачальников, только что захвативших Александрию и не знавших, что им делать с Александрийской библиотекой, сказал: «Если писания греков согласуются с Книгой Бога, то они бесполезны и их хранить нечего; если же не согласуются, тогда они опасны и их тем более следует уничтожить». (Этот анекдот взят из «Истории» Гиббона.) Согласно легенде, библиотека, которая собиралась в течение девятисот лет, была пущена на растопку общественных бань.

Какова бы ни была доля вымысла в этих рассказах об Омаре и Цинь Шихуанди, сожжение книг в Мюнстере во время правления военного режима (1534—1535)[3] и по всей Германии после прихода к власти Гитлера — факты достоверные, а мотив, вдохновивший современных западных футуристов в лице национал-социалистов, несомненно, перекликается с тем, который легенда приписывает китайскому футуристическому диктатору.

Турецкий современник Гитлера президент Мустафа Кемаль Ататюрк сумел произвести еще более резкий разрыв с турецким культурным наследием, прибегнув к помощи менее радикального, но, пожалуй, более эффективного средства. Цель турецкого диктатора состояла в том, чтобы заставить своих соотечественников, отказавшись от иранского культурного наследия, принять западную культурную модель. Вместо сожжения книг, содержащих иранское культурное наследие, он удовлетворился простой сменой алфавита. Закон, изданный Великим национальным собранием в Анкаре 1 ноября 1928 г., вводил в Турции вариант латинского алфавита, специально выработанный по указу диктатора для турецкого языка. По этому же закону все газеты, журналы, объявления, общественные надписи должны были печататься новым алфавитом начиная с 1 декабря 1928 г., все официальные учреждения, банки, компании, новые книги должны были перейти на новый алфавит с 1 января 1929 г., а к 18 июня 1929 г. вся страна должна была освоить новый алфавит. Таким образом классика арабской, персидской и оттомано-тюркской литературы оказалась за пределами досягаемости подрастающего поколения, тщательно оберегаемого от запретного плода древней культуры, знакомство с которым могло бы побудить юношей восстать против вестернизации, к чему приговорил их диктатор. Этот ловкий маневр избавил от необходимости жечь старые книги, и они, преспокойно оставаясь на своих полках, вскоре стали столь же непонятными, как китайский свиток или вавилонская табличка. Лишь небольшая группа ученых-специалистов была способна пользоваться ими.

В изменении алфавита или сжигании книг разрыв с культурной традицией проявляется как физический акт; но сущность культурного футуризма — это революция умов, а она может свершиться без каких-либо внешних свидетельств.

В интеллектуальном плане футуризм торжествует победу, когда наследники интеллектуальной традиции некогда творческого, но к настоящему времени просто правящего меньшинства демонстрируют свою несостоятельность, отвергая то культурное наследие, которое им не удалось защитить от футуристических нападок, и добровольно отдаются во власть новой, псевдоинтеллектуальной вере, пришедшей со стороны их смертельных врагов. Эллинистическое просвещение погасило свою лампаду задолго до того, как Юстиниан скрепил свершившееся печатью, закрыв афинские школы.

Существуют и другие иллюстрации, более близкие нам по времени, ибо футуристическое нападение на интеллектуальное наследство западного общества — ярко выраженная черта современной истории. Современная западная струя антиинтеллектуального футуризма — фактически общий элемент движений, на первый взгляд весьма отдаленных друг от друга. Дух футуризма витает и в безобидных теоретических абстракциях французского философа Бергсона, и в практической политике фашистских идеологов, и в действиях коммунистических поклонников идола тоталитарного государства.

Философия и литература, разумеется, не единственные области секулярной культуры, в которых наследие Прошлого подвергается футуристическим нападкам. Аналогичные тенденции можно подметить и в современной западной скульптуре, и в живописи, и в музыке, и в литературе. Всюду наблюдаются попытки отбросить традиционные западные стили в пользу заграничных новаций. Именно современные западные новаторы создали и само это слово — «футуризм».

Существует одна примечательная форма футуризма в области визуальных искусств, занимающая платформу между двумя сферами светской культуры и религии; это — иконоборчество. Иконоборчество в его отрицании традиционной формы напоминает современную западную кубистическую живопись или синкопированную музыку. Однако специфика его в том, что оно ограничивает свое враждебное отношение к искусству областью религии и враждебность эта вдохновлена не эстетическими, а теологическими мотивами. Сущность иконоборчества — в отрицании визуального изображения Бога и всякой твари, образ которой может стать предметом идолопоклонства. Однако существовали различия в степени строгости, с которой этот внутренний принцип проводился в жизнь различными иконоборческими школами. Наиболее прославленная школа — «тоталитарная» — представлена иудаизмом и исламом. «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле

внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо я Господь Бог твой, Бог-ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня» (Исх. 20, 4—5).

Запрет на любое визуальное искусство без исключения вполне логичен для религии, которая претендует на захват всей широты жизни и поэтому отказывается признавать различие между религиозной и светской сферами жизни. С другой стороны, иконоборческие движения, возникшие в недрах христианской церкви в противовес как иудаизму, так и исламу, приспособились к различию, которое воспринималось как элемент христианского мировоззрения с самых ранних времен. Хотя вспышки иконоборчества в православном христианстве VIII в. и в западном христианстве XVI в. могли вдохновляться в первом случае исламом, а во втором — иудаизмом, в этих случаях не наблюдалось тотального отрицания визуального искусства. Иконоборчество не затронуло светской сферы; и даже в сугубо религиозной области православные вскоре пошли на компромисс со своими противниками. Были запрещены все трехмерные изображения святых православной церкви, допускались только двухмерные (официально образа были восстановлены в православном христианстве в 843 г. без каких-либо ограничений, но запрет иконоборцев на трехмерные изображения не официально продолжал действовать). Это произвольное и иррациональное противопоставление живописи скульптуре было оправдано своими политическими последствиями. Оно погасило конфликт внутри православной церкви.

Самотрансценденция футуризма. Футуризм — это образ жизни того, кто мучительно ищет новых путей, побуждаемый внутренней потребностью движения вперед. Однако, несмотря на то что поиски эти могут быть безрезультатными и даже трагичными, не следует считать, что футуризм не имеет значения или ценности, ибо он может направить стопы страждущего дорогой мира. На этот путь футурист может ступить случайно, а может и сознательно избрать его с самого начала.

Футуризм в его примитивной обнаженности представляет собой социальную форму крайнего отчаяния. Первая попытка уйти от Настоящего — это повернуться лицом к Прошлому. Только после того, как бегство в Прошлое оказалось невозможным, Душа в отчаянной надежде совершает последний поворот, прощаясь с бесцветной и унылой действительностью Настоящего. Футуризм не только психологически менее естествен, чем архаизм, он и более труден для реализации. Причина здесь кроется в том, что архаизм впервые появляется в рядах правящего меньшинства, тогда как футуризм — порождение внутреннего пролетариата. А в любом распадающемся обществе правящее меньшинство прочно удерживается в седле, оставляя внутреннему пролетариату право тащиться в хвосте. Уходя от бесцветного Настоящего, футуризм

устремляется в лучезарные дали новых исканий, рассчитывая обрести утраченную надежду.

Природа этого чисто светского футуризма может быть проиллюстрирована несколькими классическими примерами.

В эллинистическом мире во II в. до н.э. тысячи сирийцев и других обитателей Востока, людей зачастую весьма образованных, лишились свободы, родины, семьи. Они были вывезены на Сицилию и в Италию, в районы, разграбленные во время войны Ганнибала, для работы на скотоводческих фермах. Уход из Настоящего в Прошлое был для раба нереален. Рабы не могли мечтать вернуться в Сирию. Даже если бы репатриация и была для них практически возможна, едва ли они могли тосковать по режиму Селевкидов или вздыхать по их предшественникам. Космос древнесирийских городов-государств, в котором их предки когда-то чувствовали себя как дома, был давно предан глубокому забвению. Поэтому сирийские рабы, рекрутированные в ряды эллинистического пролетариата, едва ли могли с тоской оглядываться на свое прошлое. С большей надеждой они могли смотреть вперед. Когда настоящее стало невыносимым, они восстали. Цель, которую рабы ставили перед собой, состояла в создании чего-то совершенно нового, противоположного Римской республике. Проект был смелым, но не столь уж фантастическим по тем обстоятельствам. Рабам, которые совсем недавно сами были господами, не казался маловероятным обратный поворот судьбы.

Аналогичная мечта однажды захватила воображение русских старообрядцев. В глазах этих раскольников петровское православие вообще не могло считаться православием. В то же время невозможно было ожидать, что старый порядок вернется в условиях контроля сатанински всемогущего правителя. Поэтому раскольники вынашивали надежду на что-то сверхъестественное, например на богоявление царя-мессии, который смог бы уничтожить царя-антихриста и восстановить православную веру в ее древней чистоте, соединив мирскую власть с благочестием. Раскольники вынашивали эту надежду, поскольку им не оставалось ничего другого, как жить в мрачном ожидании Страшного Суда.

Характерной чертой этих исторических проявлений футуризма является надежда на спасение и обретение покоя в мире земном. Это свойственно еврейскому футуризму. Поскольку история евреев запечатлена в документах, у нас есть возможность проследить данное явление на большом историческом отрезке.

После разрушения царства Иудейского Навуходоносором в 586 г. до н.э. евреи не утратили надежды создать новое еврейское государство. Непродолжительный период анархии, через который прошла империя Ахеменидов между смертью Камбиса и победой Дария Великого, был свидетелем попытки Зоровавеля (522 до н.э.) сделать Иерусалим

столицей нового Царства Давида[4]. В последующей главе истории, во время правления эллинистического правящего меньшинства, на сирийской почве к западу от Евфрата прокатилось победоносное восстание Маккавеев. Палестинская еврейская община была чрезвычайно вдохновлена этим успехом. Многие требовали отбросить старинную священную традицию евреев, по которой правитель государства непременно был потомком Давида. Настал момент, когда казалось, что Маккавеи способны воплотить в жизнь старинную мечту евреев — создать Царство Давида и тем самым выполнить свою земную задачу.

Евреи не излечились от футуристической надежды на новое мирское еврейское государство и на более поздних этапах своей истории.

Конечно, совершенно неизбежным было то, что рано или поздно Риму придется заполнить вакуум, который он сам же и создал. Как ни стремился он избежать этого, ему все-таки пришлось надеть башмаки Селевкидов. Если бы евреи были неспособны сбросить власть Селевкидов, которая, конечно, не была самой сильной в этой части эллинистического мира, они не смогли бы противопоставить себя и Риму. Показателен в связи с этим пример диктатора Ирода, никогда не забывавшего, что он является правителем Палестины только благодаря Риму и Августу. Пока Ирод стоял над палестинскими евреями, ему удавалось спасать их от их же собственного безумия. Но Ирод не получил благодарности за политический урок, который он преподнес своему народу. Соотечественники не простили ему того, что он оказался прав. Мессианизм начал поднимать голову после того, как Ирод в 25 г. до н.э. выступил против религии. Первый мессианский заговор, в котором участвовала жена брата Ирода, был организован приблизительно в 7—6 гг. до н.э.[5] Как только завершилось искусное правление Ирода, евреи сразу же свернули на футуристическую тропу, которая и привела их к ужасной и неотвратимой катастрофе. Но и тогда демонстрация римской мощи не послужила окончательному решению вопроса. И даже опыт 70—66 гг. до н.э. оказался недостаточным, чтобы окончательно излечить еврейский народ от футуризма. Диаспоре суждено было повторить этот опыт в 115—117 гг., а в 132—135 гг. палестинское еврейство пережило еще одно испытание[6]. И лишь тогда надежда на новую мирскую еврейскую республику была окончательно разрушена. Мы имеем все основания говорить об *окончательном* разрушении этой идеи, несмотря на сионизм, ибо сионизм является мимесисом современного западного национализма, но никак не возрождением еврейского футуризма, который был залит кровью последователей Бар Кохбы. Итак, евреям потребовалось более шести с половиной столетий, чтобы методом проб и ошибок установить, что футуризм представляет собой неверный путь.

Если бы к этому свелась вся еврейская история, то она была бы просто неинтересной, являя собой картину монотонно повторяющихся и

часто заслуженных неудач непокорного народа, который сам себе был злейшим врагом. Однако упорная приверженность футуризму, разумеется, составляла лишь часть его истории, причем не самую важную. И если одни еврейские души, несмотря на цепь разочарований, связывали свои надежды с земным будущим, другие, наученные горьким опытом неудач, стали искать иных путей. Осознав крах футуризма, евреи совершили огромное открытие. Они стали искать Царства Божия.

Призвать Бога на помощь, разумеется, не простая процедура. Возможно, практика эта столь же стара, как и сама религия; и было бы очень странно, если бы сирийские рабы не рассчитывали на помощь Бога, когда восстали против греческих господ и римских правителей на Сицилии, а евреи не взывали бы к Яхве, когда решились бросить вызов мощи Дария, Антиоха, Нерона, Траяна и Адриана. Новый отправной пункт исходил не из самого понятия «мессия», когда-то изначально вмещавшего лишь то, что человеческий герой живет и действует благодаря санкции Бога; новым стало понимание природы, функции и пределов власти Верховного Божества. Яхве не остался просто местным богом еврейства, а оказался «Богом избранных».

Это расширение понятия покровительствующего Божества требовалось ситуацией того времени, ибо еврейские футуристы после 586 г. до н.э. вынуждены были воздерживаться от обычной политической деятельности. Они поставили перед собой практически невыполнимую задачу. Не сумев сохранить свою независимость, они вряд ли могли надеяться восстановить ее и тем более занять место своих завоевателей. Чтобы выполнить эту непомерную задачу, они должны были искать покровительства Бога, который не только мог бы видеть все происходящее, но и был бы в состоянии изменить соотношение сил в пользу своих подопечных. Естественно, такой Бог должен был быть всемогущим, ибо только всемогущий и всеведущий мог помочь народу, утратившему свою футуристическую надежду. «Что сотворил Мне величие Сильный; и свято имя Его... Явил силу мышцы Своей; рассеял надменных помышлениями сердца их; низложил сильных с престолов и вознес смиренных» (Лука. 1, 49, 51—52).

Господь является в подобной ситуации как единственный и самодостаточный Спаситель людей, которые на своем горьком опыте убедились в том, что человек бессилен перед лицом суровой действительности. Человеку не по силам сверхчеловеческие задачи. Мессии здесь недостаточно. Сам Господь должен сыграть роль, которую только Он может сыграть. Только Он может быть Спасителем и царем людей.

Социальные обстоятельства, в которых человек получает начальный импульс понимания того, что Божья цель отличается от цели человеческой, даны Э. Мейером в его анализе религиозного опыта сирийского и вавилонского народов времен Ахеменидов. «Благословение всех

человеческих надежд, очевидно, не гарантировалось Богом; если бы это было так, то, видимо, веровавшие в Него, одержав полную победу над всеми своими врагами, обнаружили бы, что теперь их Богу поклоняются все без исключения народы. Однако в настоящий момент Бог продолжает оставаться втянутым в борьбу. Процесс формирования мира еще не закончился; идеальное положение вещей еще не достигнуто; враги не уничтожены. Вполне естественно, что эсхатологические надежды должны оформляться в народе в самые живые образы, а в религиях, которые были подвергнуты особенно суровому давлению, такие надежды развивались пророками Иудеи с самых давних времен — со времен Исайи. Но в этом они не были исключением, ибо учение Заратустры столь же проникновенно рассматривает жизнь, как борьбу между двумя великими державами. Эта борьба дана в картинах великих битв Бога во дни сотворения мира — сотворения, еще не достигшего своего полного завершения. Таким образом, эсхатология сводится к повторению и переосмыслению мифов о сотворении. Влияние вавилонской мифологии здесь огромно. Она стала основой общего понимания и нашла свой путь в религиях самых различных типов»*.

Сущность этого понимания состоит в том, что мирская сцена, на которую некогда смотрели как на арену, где действует человек, стала рассматриваться как поле для реализации Царствия Божия. Резкое продвижение вперед в духовном внутреннем прозрении достигается тогда, когда земной рай начинает восприниматься всего лишь как временное, преходящее состояние, которое, возможно, продлится и тысячу лет, но в конечном счете обречено на исчезновение вместе с исчезновением Мира Сего.

Когда происходит это духовное восхождение к свету от миража футуризма, эсхатологическая схема тысячелетия может быть удобной лестницей, но, когда лестница стоит слишком круто, она может упасть; и вместе с этим падением мирской футуризм, который вызвал к жизни образ Мира Иного в ответ на вызов своего собственного неизбежного падения, будет в конце концов трансцедентирован.

ОТРЕШЕНИЕ

Исследование природы архаизма и футуризма привело к заключению, что ни один из этих образов жизни не является устойчиво жизненным и что поражение их происходит фактически вследствие одной и той же ошибки. Оба они обречены на падение в своих безумных попытках

* *Meyer E.* Geschichte des Altertums. Bd. III. Stuttgart, 1901. S. 173—174.

уйти из Настоящего, совершая самые головокружительные трюки, но не изменяя своего духовного строя. Различие между ними — лишь в направлении движения. У человека не больше шансов вырваться из Настоящего, чем у рыбы, выпрыгнувшей из воды, взмыть в небо. Архаизм сам готовит себе поражение, тогда как футуризм трансцендирует себя, разрывая покровы мирских явлений и обнаруживая тем самым Мир Иной, мир более возвышенного духовного измерения. Мир Иной, таким образом, раскрывается человеческим душам на земле через признание несостоятельности одного из альтернативных путей поиска перемен. Таинство Преображения становится понятным как реакция на безумство футуризма. Но банкротство архаизма, которое и сам архаист вынужден рано или поздно признать, не видя положительного результата своих исканий, может также дать плод в виде духовного открытия. Признание истины, что архаизм несостоятелен, — вызов, на который архаист должен ответить новым духовным начинанием. Трудная задача — прервать прыжок в никуда и превратить его в полет, в парение над твердой основой. Опыт непрактичности архаизма вдохновляет философию отрешения.

Попробуем проанализировать этот более простой путь возвышения над мирским уровнем, — путь, который составляет последнее упование архаиста, когда он оказался в тупике.

Судьба пресыщения ожидает не только отдельного индивидуума, но и целое поколение. «Нечего будет наддать, прибавить потомкам ко нравам нашим», — писал Ювенал в «Сатирах». Фактически «род проходит, и род приходит, а земля пребывает вовеки. Что было, то и будет; что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1, 4, 9). Эти слова древнесирийского скептика, возможно навеянные холодным дыханием эллинской философии, отозвались в еще более мрачных раздумьях римского стоического мудреца. Марк Аврелий в своем трактате «Наедине с собой» говорит, что душа бродит по пустоте космоса, пытаясь постичь схему вещей. Она погружается в бездну времени, чтобы понять и исследовать периодически обновляющуюся Вселенную. Эти исследования открывают разумной душе истину, согласно которой те, кто придет после нас, не увидят ничего нового, равно как и жившие до нас не знали ничего такого, что недоступно нашему пониманию.

Совсем необязательно дожидаться крайней точки пресыщения, чтобы прийти к тому очевидному открытию, что земная жизнь, данная человеку в чувствах его, даже в своих лучших вариантах безвкусна и безжизненна. Но неизменность хуже безжизненности, поэтому горек и неприятен досуг богатого бездельника, пребывающего в состоянии постоянного беспокойства. Это состояние характерно для правящего меньшинства.

Если проследить путь идей отрешенности, то можно увидеть, что эти

идеи разработаны не эллинской, а индийской мыслью; ибо, как бы далеко ни углубились в своих исканиях ученики Зенона, ученики Гаутамы, следуя тропою отрешенности, пришли к ее логическому завершению — самоуничтожению. Все дело здесь в степени отрешенности. Одни играют в игру утонченного «возвращения к природе». Эта игра может рассматриваться современниками как чудачество. Так многие воспринимали Диогена с его бочкой или Торо с его вигвамом[1]. Другие ставят на карту самое жизнь. К таким можно отнести отшельника в пустыне или йога в джунглях, но и они пытаются таким образом решить проблемы, выдвигаемые перед ними жизнью. Однако тот, кто стремится достичь цели и получить за это вознаграждение, делает больше, чем просто ставит на карту жизнь. Он должен отрешиться от жизни до такой степени, чтобы любить только ее отрицание. Чтобы достичь такого состояния, необходимы особые свойства души: возвышенность, ироническое отношение к слабостям земной плоти, ясное осознание трагичности цели, поставленной перед собой.

Под наркозом бессмысленно совершать харакири; чтобы совершить рывок духовного самоуничтожения, нужно до конца осознать, чего ты хочешь. Ключи к вратам нирваны — это не гипноз. Он представляет собой трудную и болезненную борьбу духа, борьбу, описанную следующим образом хинаянским буддистом: «В том, кто радуется вещам, подвластным пониманию, желание усиливается. Понимание обусловлено желанием, существующим благодаря пониманию; рождение происходит благодаря существованию, а старость и смерть наступают благодаря рождению... Чтобы огонь горел, человек должен время от времени подбрасывать в него сухую траву, кизяк или хворост.

Тот же, кому очевидно ничтожество вещей, доступных пониманию, желание утрачивает. Желание, уменьшаясь, уменьшает понимание; а уменьшая понимание, уменьшаешь тем самым существование. Уменьшение же существования уменьшает рождение, а уменьшение рождения уменьшает старость и смерть. Горе, плач, боль, уныние и отчаяние уменьшаются. Таким образом происходит отделение от всей этой огромной массы боли»*.

Воздаяние, которое ждет отрешающегося, описано и эллинским философом. «Ты видишь, что кесарь дает нам мир. Нет больше ни войн и сражений, ни преступлений и разбоя или пиратства, и ты можешь свободно плыть в любое время года из Леванта в Понт. Но скажи, может ли кесарь избавить мир от лихорадки, кораблекрушения, от пожара, землетрясения или молнии? Да и от любви тоже? Не может. А от горя? Не может. А от зависти? Невозможность этого очевидна. Однако в отличие от кесаря учение философов сулит нам избавление от этих бед.

* *Thomas E.G.* The History of Buddhist Thought. London, 1933. P. 62.

О чем же говорит нам это учение? „Дети мои, — говорит оно, — если вы усвоите меня, то, где бы вы ни были и что бы вы ни делали, вы не будете испытывать горя, или злобы, или смятения. Вы будете неуязвимы и свободны от всех болей". Это мир, дарованный не кесарем, но Богом, — мир, провозглашенный устами философов. Философ, осознавший это учение, — хозяин ситуации. Он может смело глядеть миру в лицо, думая про себя: „Никакое зло не падет на меня отныне. Для меня не существует ни разбоя, ни землетрясений. Не существует ничего, кроме мира, кроме покоя"»*.

Эта эллинистическая аналогия завершает круг исканий метафизической веры, которая представлена в своей стихийной наготе древнеиндийской школой. «Мир-процесс... является процессом сотрудничества между тонкими, мимолетными стихиями... Полная остановка процесса феноменальной жизни соответствует Будде. Конечный результат мира-процесса есть полное подавление его — Абсолютный Покой. Всякое взаимодействие закончилось, вместо него пришла полная недвижность. Абсолют (нирвана) часто в популярной литературе описывается как состояние блаженства, но это блаженство лишь в отделении от непокоя. Блаженство — это чувство, а в Абсолюте нет ни чувств, ни понимания, не может быть ни волнения, ни даже сознания. Теория состоит в том, что сознание не может появляться изолированно, без сопутствующих обстоятельств, феноменов чувств, желания и т.п. Последний момент в жизни бодхисатвы перед переходом в Абсолют — это и последний момент сознания в его непрерывности многих жизней»**.

Состояние абсолютного отрешения, возможно, никогда не достигалось или по крайней мере никогда не было постоянным, неизменным состоянием за пределами школы древнеиндийского Сиддхартхи Гаутамы (нирвана, представляющая собой нормальную и неизменную цель хинаянского буддизма, возможно, была понята Плотином как изменяющееся и редкое состояние, как труднодостижимый внутренний опыт, что и было подхвачено неоплатониками — последней школой эллинской философии[2]). Неоценима высота интеллектуального достижения этой философии, ее нравственного значения. Однако следует отметить и нравственную сторону, которая неизбежно вытекает из этики этой философии. Совершенное отрешение вычеркивает жалость, а значит, и любовь столь же решительно, как оно вычеркивает дурные страсти.

«Я равнодушен ко всему рожденному; нет ничего, что бы я ненавидел; нет ничего, что бы я любил». Эти слова в «Бхагаватгите»[3] вложены в уста бога, но выражают они человеческий идеал, ибо племя философов не менее, чем племена фракийцев и эфиопов, склонно изо-

---

* *Epictetus.* Dissertationes. Lib. III. cap. 13, 11—13.

** *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». London, 1923. P. 53, 74.

бражать богов в обличье людей. В той же «Бхагаваттите» рисуется крайнее отрешение, характерное не для божественной природы, но для душевного совершенства человека. «Тот, чья душа свободна от боли, от стремления к удовольствию, от страсти, страха и гнева, зовется человеком благоразумия, святым человеком. В ком нет любви к чему-либо, кому безразлично счастливое или несчастное будущее, кто не радуется и не огорчается ему — в том мудрость.

Того, чей путь лишен любви и цели, чьи труды сожжены огнем познания, просвещенные называют умудренным.

Умудренный не испытывает сострадания ни к тем жизням, которые отлетели, ни к тем жизням, которые еще здесь».

Для индийского мудреца такая бессердечность — венец его философии. Такой же вывод был независимо сделан эллинистическим философом в результате аналогичного стремления уйти от жизни. Эллинистический мудрец, познавший свет просвещения, возможно, мог почувствовать более сильную социальную обязанность вернуться в мрак, в Пещеру, где продолжало находиться большинство его соотечественников. Но различие это между эллинистической и индийской философиями было искусственным, ибо, даже если бы эллинистический мудрец совершил такое возвращение, он был бы просто принужден выказывать сочувствие по отношению к своим соотечественникам. Он был не только свободен, но и считал своим долгом перед лицом любых невзгод хранить невозмутимость.

Стремление эллинского философа любой ценой сохранить с трудом завоеванную неуязвимость описано современным западным ученым столь ярко, что, если бы каждое утверждение автора не было строго документировано, можно было бы принять его описания за риторические преувеличения.

«Мудрец не должен был заботиться о своих братьях, он должен был только служить им... Он преисполнен снисходительности; но одного нет у него — это любви. Внутренняя свобода и спокойствие не покидали его, даже когда он действовал, не испытывая желания действовать. Он должен был все делать тщательно, со всем старанием, но при этом сохраняя полное равнодушие. Жалость в смысле болезненного сочувствия при виде чужого страдания считалась пороком. Самое большее, что мудрец может сделать для скорбящего, это внешне проявить сочувствие, выяснить, в чем суть дела, но при этом он должен стараться не чувствовать сострадания. „Он может вздохнуть, — говорил Эпиктет, — но вздох его не должен исходить от сердца. Он должен быть готов пожертвовать здоровьем, пожертвовать своим состоянием, пожертвовать своей жизнью, но одним он не должен жертвовать никогда — своим вечным покоем“»*.

---

* *Bevan E.R.* Stoics and Sceptics. London, 1913. P. 66—67.

Этот идеал был широко распространен среди правящего меньшинства распадающегося эллинистического общества. Самый тонкий, наиболее любимый и популярный из всех латинских поэтов, Вергилий, создал художественное воплощение описанного философского образа в «Энеиде». Бессердечность — неотъемлемая черта завоевательной мощи и отваги Энея: «Дух непреклонен его, и напрасно катятся слезы».

Однако, приближаясь к выводу, который логически неизбежен и в то же время нравственно нетерпим, философия отрешения в итоге отрицает самое себя. Напрасно представители ее пытаются завоевать себе сторонников, даже из акта восторга этой философией возникает желание восстать. Философия отрешения так и не находит решения поставленной проблемы. Обращаясь к уму, она игнорирует сердце, чем произвольно разъединяет соединенное Господом (Матф. 19, 6). Эта философия ограничивает истину, согласно которой Душа сочетает в себе единство и двойственность. Поэтому философия отрешения затмевается таинством Преображения. Хинаяна уступает место махаяне, стоицизм — христианству, архат — бодхисатве, мудрец — святому.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ

Мы видели, что опыт ограничения жизни в различных социальных условиях распадающейся цивилизации отягощает Душу проблемой, которая настоятельно требует своего решения, но все же может более или менее успешно игнорироваться, пока Душа в состоянии плыть по восходящему приливу цивилизации, находящейся в фазе роста. Когда становится очевидным, что образ жизни, до сих пор считавшийся единственно возможным, теперь оказывается несостоятельным, Душа начинает искать замену. Мы рассмотрели три варианта таких исканий. Однако каждый раз, как мы выяснили, поиски заканчивались неудачей. Итак, рассмотрим еще один вариант — Преображение.

«Иудеи требуют знамений, а эллины ищут мудрости, а мы проповедуем Христа распятого, камень преткновения для иудеев, а для эллинов безумие» (I Кор. 1, 22—23).

Почему Христос Распятый сделался камнем преткновения для футуристов, которым так и не удалось получить то, что они искали? И почему Он стал безумием для философов, которые так и не смогли найти искомую ими мудрость? Ставя эти вопросы, мы оказываемся в духовном тупике, из которого попробуем выбраться, изучая тот мистический образ жизни, по которому ведут нас апостолы.

Христос Распятый — безумие для философа эллинистической или древнеиндийской школы, потому что высшая цель философии —

отрешение, значит, философ не может понять, как существо разумное, уже достигнув цели, может отказываться от нее так просто, тем более что путь был столь трудным. В чем смысл ухода, если он свершается для того, чтобы возвратиться? Это выше понимания философа, знающего по собственному опыту, какое напряжение сил и стойкость духа требуются для удержания ухода всякому, кто смог достичь его. К тому же философ поставлен в замешательство сутью Бога, который не просто уходит из этого несовершенного мира, будучи полностью независимым от него в силу своей божественности, но, напротив, входит в него и подвергает Себя самой тяжкой муке, какую только способен вынести Бог или Человек. И все это делается ради существ неизмеримо более низкого порядка, чем Он Сам. «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Иоанн. 3, 16). Это только подтверждает безумие, с точки зрения искателя Отрешения. «Других спасал, а Себя не может спасти» (Марк. 15, 31).

Факт заключается в том, что человечество выработало два идеала, причем идеал Отрешения несовместим с идеалом Любви. Если мы выберем один из них, то придется пренебречь другим. Если на одной чаше находятся Древняя Греция и Индия, то на другой — христианская церковь и человеческие сердца. Однако ни в Греции, ни в Индии, ни даже в Китае философы не смогли увлечь своим учением всех, а философия не стала единой для всех философов.

Предпринимались попытки затушевать расхождения между двумя идеалами. Язык стоиков и буддистов, на котором звучали призывы к Добру, вполне мог вдохновить христианский язык Любви. С другой стороны, христианский идеал включал в себя отрешение от многого в миру, например от «заботы века сего и обольщения богатства» (Матф. 13, 22), а язык, на котором призывали к отрешению христиане, может напомнить об идеале Древней Греции и Индии. Стоический мудрец, прилагающий большие усилия к тому, чтобы сделать добро, но при этом не подать никаких признаков жалости или сострадания, вздыхающий при виде несчастного, но вздыхающий не от сердца, представлял собой воплощение равнодушия. И я думаю, что стоики и индийские мудрецы могли бы многое заимствовать друг у друга, не нарушая общей схемы своей философии.

Если наивысшая цель — Спокойствие, сердце мудреца ради этого состояния изгоняет из себя все проявления страха и желаний, то есть то, что делает человека зависимым от внешнего мира. Именно Любовь и Жалость связывают сердце человека с трепещущими сердцами вокруг. Одной цели недостаточно, чтобы наполнить сердце горечью. Оставь в днище судна одно небольшое отверстие, и оно потонет. Я думаю, что стоики вполне справедливо считали, что если позволить Любви и

Жалости вторгнуться в сердце, то они завладеют всем человеком без остатка, выйдут из-под контроля, и тогда придется распроститься с идеей внутреннего Спокойствия. Где возникла Любовь, там действие не может быть лишено стремления, а действие Любви не может быть бесплодно. Единственное, что имеет значение, — действительно ли человеку, на которого направлена Любовь, помогает это действие. Разумеется, есть риск неудачного стремления и разочарования. Стоический мудрец не может быть расстроен и никогда не испытывает разочарования. Гефсиманский сад, если посмотреть на него с этой точки зрения, — явный признак надлома. Идеальный образ христианина никак не мог быть принят стоиком в качестве примера»*.

Но не только стоик не мог бы принять идеал христианина; стоический идеальный образ также не подошел бы христианской церкви в качестве прототипа Христа или даже христианского святого.

Христианское учение подчиняет разум Богу, и Бог правит разумом и помогает ему, а страсти подчиняет разуму, который управляет ими, являясь основой справедливости. Следовательно, в христианской дисциплине вопрос стоит не о том, ощущает ли христианский ум раздражение, а о том, почему он его ощущает. Христианин озабочен не тем, что ощущает грусть, а тем, что заставляет его быть грустным. Желать грешнику, чтобы тот исправился; сочувствовать страждущему, чтобы тот освободился от страдания; скорбеть о душе, находящейся под угрозой гибели безвоскресной, — даже вообразить себе нельзя отрицание этих чувств в христианстве. Однако стоиками не признается даже чувство жалости... Намного лучше, намного человечнее и намного созвучнее религиозному чувству слова Цицерона, которые он произносит в своей хвале Цезарю: «Ни одна из твоих добродетелей не вызывает больше восторга и больше любви, как чувство жалости». В конце концов, что есть жалость, если не сердечное сочувствие, которое побуждает нас помогать другим людям. Это чувство находится в гармонии с разумом, когда оно служит интересам справедливости, — даем ли мы нуждающимся или прощаем кающимся. Однако если столь великий мастер слова, как Цицерон, не колеблясь, называл чувство жалости добродетелью, то стоики, не стыдясь, включали его в каталог пороков... Но если эмоции и чувства, проистекающие из любви, добра и святого благодеяния, будут называться пороками, действительные пороки назовут тогда добродетелями.

Апостол возмущался и резко выступал против тех, кого он считал живущими без *естественного чувства* (Рим. 1, 31)[1].

В вечной жизни благословенного счастья будут и любовь, и радость во всей их полноте, ибо они освободятся от тревоги и страха... Что касается союза или общества нерелигиозных людей, живущих не по-

* *Bevan E.R.* Op. cit. P. 69—70.

божески, а по-человечески, оно развращается низменными чувствами, страдает от них, как страдают от душевной болезни. И если в обществе находятся граждане, способные контролировать отрицательные эмоции и держать их в определенных границах, они возвышаются над другими. Однако, если существует группа людей, движимых тщеславием и полностью противопоставляющих себя всякому естественному проявлению чувства, каково бы это чувство ни было, эти люди, как правило, теряют последние черты человечности, не обретая истинного покоя.

Распятие есть камень преткновения для футуризма, поскольку смерть на Кресте означает провозглашение Иисусом, что царство Его не от мира сего (Иоанн. 18, 36), а для еврейского зелота эта декларация внутренне противоречива. Царство не от мира сего для зелота, чающего земного торжества, лишено всякого смысла. С каким намерением Яхве обещал послать избранному народу царя, который бы правил избранниками Божиими? И по какому знаку можно узнать Мессию? Знаком Мессии представлялось взятие скипетра мирового господства из рук Дария, Антиоха или Цезаря и возвышение евреев до уровня правящей нации. Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: «Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы, и сниму поясы с чресл царей, чтоб отворялись для тебя двери и ворота не затворялись; Я пойду пред тобой и горы уровняю, медные двери сокрушу и запоры железные сломаю; и отдам тебе хранимые во тьме сокровища и сокрытые богатства, дабы ты познал, что Я Господь, называющий тебя по имени, Бог Израилев» (Ис. 14, 1—3). Как это подлинно футуристическое понимание Мессии могло примириться со словами узника, отвечающего Пилату: «Ты говоришь, что Я царь» (Иоанн. 18, 37), — а затем давшего, с точки зрения зелота, совершенно фантастическое описание своей миссии, ради которой Отец послал Его в мир? «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» (Иоанн. 18, 37). Эти слова, если они вызывают недоумение и возражение, могут быть оспорены или опущены, но как же быть с самим фактом смерти, который нельзя игнорировать и в то же время нельзя объяснить? Классический случай испытания Петра показывает, сколь горестным был этот камень преткновения.

Царство Божие, царем которого является Христос Распятый, фактически духовно несоизмеримо с любым царством, которое когда-либо было основано или управляемо Мессией. Если во времени и существуют моменты, которые в некотором смысле рассматриваются христианством как исторические даты частных вторжений Царства Божия в Мир Сей, то они так или иначе связаны с последователями Святого Духа — Иисус с помощью Крещения, апостолы — в день Пятидесятницы. (Возможно, в этом месте пропасть между пониманием Преображения и пониманием футуризма становится наиболее узкой.)

Когда «они, сойдясь, спрашивали Его, говоря: не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю? Он же сказал им: не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти, но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый» (Деян. 1, 6—8). Присутствие Царствия Божия в Мире Сем раскрывается в действии Духа; и это действие с начала Времен никогда не останавливалось, хотя время от времени и усиливало свою интенсивность. Оно преображает мир и, преображая, спасает его в соответствии с заповедью, которая в то же время является пробным камнем христианства.

Но каким же образом Царствие Божие может находиться одновременно и в Мире Сем, и в Мире Ином? Этот вопрос легко поставить, но трудно получить на него определенный ответ, поскольку он выводит на свет очевидное противоречие в нашем понимании отношения между субъектом и объектом в акте Преображения. Но если мы признаем, что природа Преображения есть тайна, превосходящая наше понимание — как мы убедились, она превзошла понимание философов, не меньше нас озабоченных ее решением, — нам, возможно, удастся, трезво оценив возможности человеческого интеллекта, проникнуть в тайну с помощью фантазии, воспользовавшись интуицией поэта.

Человек иногда обладает зрением, способным проникнуть в другое измерение. Такое зрение дано поэту, Уильям Блейк в «Песнях невинности» говорит:

> Небо синее — в цветке,
> В горстке праха — бесконечность,
> Целый мир держать в руке,
> В каждом миге видеть вечность.

Поэт, обладающий способностью видеть Преображение Мира Сего с помощью Царствия Божия, должен быть немного пророком, ибо он обладает интуицией божественного постижения, что не может дать ему одна поэзия. Акт Преображения есть таинство, ибо это — деяние Бога и следствие Божьего присутствия. Эта истина была более прозрачной для еврейского футуриста, чем для греческого философа.

Но каким образом Божья воля свершится на земле, подобно тому как она свершилась на небесах? На языке богословия вездесущность Бога включает Его имманентность Миру Сему и каждой живой душе, равно как и Его трансцендентность в надмирских планах бытия. В христианском понимании Бога Его трансцендентный аспект выражен в Боге-Отце, а Его имманентный аспект — в Боге Святом Духе. Однако отличительной и вместе с тем решающей чертой христианской веры является учение, согласно которому Бог не двойствен, но триедин. В личности Иисуса Христа — Сам Бог и в то же время Сам Человек.

Божественное и мирское имеют единого представителя, который в земном плане рожден в недрах пролетариата и принимает страшную смерть, но в сферах Мира Иного Он является Царем Царствия Божиего — Царем, который Сам же является Богом и посылает Своего божественного Посланника. Но могут ли две природы — божественная и человеческая — быть представлены одновременно в одном лице? На этот вопрос необходимо дать ответ, если мы хотим придать словам смысл. Такие ответы в виде символов веры были даны отцами церкви в понятиях эллинистической философии; однако метафизический подход к проблеме не единственно возможный путь. Мы можем выбрать альтернативный путь. Предположим, что божественная природа имеет общие линии с нашей собственной природой. Попробуем отыскать некоторое духовное свойство, о котором можно было бы сказать, что оно принадлежит человеческой душе и, безусловно, присуще Богу. Оказывается, общим свойством для человека и Бога является то, что чуть было не умертвили философы, — свойство Любви.

То, что столь упорно отвергалось Зеноном и Гаутамой, стало во главу угла в Новом завете. В наставлениях, данных Никодиму, Любовь раскрывается в виде мотива, побуждающего Бога спасти человека (Иоанн. 3, 13—17), а также средства, с помощью которого человек обретает возможность достичь Бога (Иоанн. 3, 3—8). Любовь — в природе Бога. Что касается Любви в человеческих сердцах, то она рассматривается как независимое и единственное средство в деле достижения высшей цели человека — приближения его к Богу. «Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга. Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас» (I Иоанн. 4, 11—12).

Царствие Божие обладает своим собственным покоем, который не есть философский покой отрешения. Христос раскрывает тайну Божьего мира. «Мир оставляю вам, Мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам» (Иоанн. 14, 27). Мы показали ранее, что невозможно уйти из невыносимого настоящего, устремляясь против потока Времен или же стараясь достичь полного Отрешения ценой аннигиляции своего Я. Здесь мы приблизились наконец к пониманию того альтернативного образа жизни, который обещает «просветить сидящих во тьме и тени смертной, направить ноги наши на путь мира» (Лука. 1, 79).

Гражданин распадающегося мирского общества, избравший этот путь, имеет более верную надежду и более глубокое счастье, чем просто родившийся в обществе, находящемся еще в процессе роста, ибо он усвоил истину о двух мирах. И тот, кто станет жить и действовать во имя Христа, тот сможет, находясь в Мире Сем, пребывать в Мире Ином. Вхождение в Царствие Божие есть второе рождение (Иоанн. 3, 3—8).

Мы завершили описание четырех образов жизни, которые представляют собой альтернативные варианты эпохи, когда цивилизация миновала уже период роста. В результате социального надлома накатанный путь становится неприемлемым и общество ищет новые возможности. На основании проведенного исследования можно сделать выводы относительно различия в природе четырех вариантов.

Мы видели, что пути архаизма и футуризма несовместимы с любого рода ростом, а принцип непрерывности представляет собой сущность движения роста. Архаизм — это попытка совершить прыжок из настоящего в прошлое, тогда как футуризм — аналогичная попытка совершить прыжок в грядущее. Футуризм и архаизм — прямые отрицания роста, и в этом суть их трагедии. Отрешение и преображение отличаются от архаизма и футуризма в одном важном пункте. В отличие от архаизма и футуризма отрешение и преображение представляют собой реакции на надлом цивилизации, выраженные в форме роста.

Существенной чертой, отличающей движения отрешения и преображения от архаизма и футуризма, является то, что это попытки уйти от Настоящего, не оставляя при этом мирского уровня, причем отрешение и преображение предполагают веру в то, что нет спасения для больной Души без коренной перемены духовного климата.

Каково различие между движениями отрешения и преображения в понятиях социального роста? Если это проявления социального роста, отражает ли их различие разницу между двумя видами обществ, которые отличаются друг от друга, равно как и от вида, названного «цивилизациями»? Или различие между отрешением и преображением отражает разницу социального роста обществ не одного вида, а просто одной степени? Являются ли два эти движения проявлениями роста в одном виде обществ, и возможно, даже в одном-единственном представителе этого вида?

Если отрешение представляет собой просто уход, то преображение — двухтактный ход, где первая часть представляет собой уход, а вторая — возврат. Различие между актом ухода и актом Ухода-и-Возврата это различие не между двумя путями, а между двумя этапами одного пути. Эти две ступени поступательного движения находятся на одной дороге, по которой идут оба путешественника в одном направлении.

Действительное тождество пути в случае этих двух движений можно проверить и подтвердить анализом цели. Мы видели, какова цель движения Ухода-и-Возврата, — цель, которую мы назвали преображением. Цель преображения — осветить сидящих во тьме (Лука. 1, 79) и дать возможность свету преодолеть тьму (Иоанн. 1, 5). Цель преображения, таким образом, есть Царствие Божие.

Может показаться, что, если свидетельствовать о росте некоторого вида общества, который не является ни цивилизацией, ни утопией, то два пути — отрешение и преображение — суть два различных свидетельства о едином потоке Жизни. И отрешение, и преображение — это реакция на распад цивилизации, а распад цивилизации происходит, как мы видели, в ходе повторяющегося цикла Инь—Ян. В первом такте ритма движения Ян происходит разрушение предыдущего состояния всеобщего покоя Инь. Однако ритм никогда не замирает в какой-либо точке; Инь снова переходит в Ян; но состояние Ян здесь уже играет не разрушительную, а созидательную роль. Этот двухтактный ритм Инь—Ян является мотивом Ухода-и-Возврата, что в социальной структуре выражено процессом Раскола-и-Палингенеза. Предварительное исследование раскола — сначала в социальной системе, а затем в душе — было весьма трудоемким, но оно привело нас в конце концов к понятию «палингенез».

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ РАСПАДАЮЩИМИСЯ ОБЩЕСТВАМИ И ИНДИВИДУУМАМИ

Творческий гений в роли спасителя. Проблема отношений между цивилизациями и индивидуумами уже привлекала наше внимание в ходе попытки проанализировать процесс роста. Теперь, когда мы намереваемся предпринять попытку соответствующего анализа процесса распада, снова возникает та же проблема. На этот раз, однако, нам нет необходимости начинать с исходных принципов, ибо основания проблемы остаются неизменными. Система, которую мы называем обществом, состоит из общей основы соответствующих полей действия множества индивидуальных душ. Это фундаментальный принцип любой общественной системы — вне зависимости от того, находится ли общество в процессе роста или в процессе распада. Для каждой из возможных фаз социальной жизни в равной мере истинно то, что источником действия никогда не является само общество, однако всегда — некоторая индивидуальная душа. Действие, являющееся актом творения, всегда совершается душой, обладающей в некотором смысле сверхчеловеческим гением. В любом обществе творческие личности всегда в меньшинстве, а воздействие гения на обыкновенных людей редко осуществляется прямо и непосредственно. Чаще это происходит благодаря свойству мимесиса или особой социальной тренировке, которая и доводит начальную инициативу до уровня механического повторения. Все это составляет основу, фундаментальную для подхода к проблеме отношения между цивилизацией и индивидуумом, независимо от того, в какой фазе находится история данной цивилизации. Однако все это уже было подробно

рассмотрено нами ранее, и нет необходимости повторяться. Осталось исследовать ситуации, когда фундаментально постоянное и единообразное отношение между обществом и индивидуумом нарушается.

Итак, действительно ли обнаруживается, что, когда общество перестает возрастать и начинает распадаться, индивидуумы, находящиеся у власти, перестают быть творческими личностями? Если переход от роста к распаду включает в природу социального руководства такую перемену, то мы не станем воспринимать это явление как нечто искусственное. Мы уже открыли, что различие в руководстве обществом, когда оно растет и когда оно распадается, сводится к различию между способностью к творчеству и отсутствием таковой. Ибо, как мы ранее показали, одним из симптомов социального распада и причиной социального раскола является вырождение меньшинства, ранее способного руководить благодаря своим творческим потенциям, но теперь сохраняющего власть лишь благодаря грубой силе. Мы видели также, что отделение пролетариата — что в свою очередь является ответом на замыкание правящего меньшинства в узком, привилегированном кругу — совершается под руководством творческих личностей, сфера деятельности которых ограничивается организацией оппозиции властям. Таким образом, переход от социального роста к социальному распаду не сопровождается тотальным уничтожением творческой искры в душах индивидуумов. Творческие личности продолжают возникать. Однако теперь они вынуждены жить и действовать в обществе, которое, надломившись, оказалось разорванным на части. В распадающейся цивилизации Вызов-и-Ответ — все еще форма, отливающая действие, в котором имеет место тайна творчества. (Вызов-и-Ответ существует везде, где есть Жизнь.) Но задача творческого лидера возникает уже в ином плане и имеет иную цель. В растущей цивилизации творец отвечает на вызов, играя роль завоевателя, всегда готового к победоносному ответу. В распадающейся цивилизации творец, приняв вызов, играет роль спасителя и помогает обществу ответить на вызов, с которым неспособно справиться правящее меньшинство, утратившее творческие возможности. Возможно, здесь мы коснулись подлинной природы изменений в отношениях между большинством общества и его творческим лидером, когда общество переходит из стадии роста в стадию распада. Общество в этот период охвачено духовной войной. Растущее общество принимает на себя удар, стремясь к лидерству завоевателя, тогда как распадающееся общество хочет от своего лидера исполнения более неблагодарной роли (правда, и более героической), — роли спасителя, который поможет удержать почву под ногами.

Отсюда следует, что в распадающемся обществе спаситель может появиться в самых различных одеждах, меняя в зависимости от ситуации и стратегию, и тактику. Однако всех их будет объединять одно — стрем-

ление хотя бы удержать линию фронта, а по возможности — и продвинуться дальше. Все они начнут свои действия, стратегически отступая от распадающейся социальной структуры Настоящего. Спаситель-архаист и спаситель-футурист будут стараться уклониться от встречи с противником. Архаист будет стремиться избежать его, заняв оборону в цитадели Прошлого, куда враг никак не сможет последовать за ним. Футурист попробует достичь того же результата смелым маневром прыжка в неведомое будущее. Остаются две альтернативные стратегии — отрешения и преображения. Здесь спаситель появляется в совершенно другом одеянии. На пути отрешения он явится философом, скрывающимся под маской короля, а на пути преображения — Богом, воплотившимся в человеке.

Спаситель с мечом. Спаситель распадающегося общества нередко является с мечом в руке. Меч может быть как обнаженным, так и спрятанным в ножны. Истина, однако, состоит в том, что меч, однажды отведав крови, не может долго оставаться в ножнах, подобно тому как тигр, попробовавший человеческой плоти, не может остановиться. Но тигр-людоед, без сомнения, обречен на гибель: если избежит пули — подохнет от болезней. И даже если бы тигр мог предвидеть свою судьбу, он, возможно, не смог бы удержаться от рокового шага, вернее, прыжка, при встрече с человеком. Именно так обстоит дело и с тем обществом, которое однажды прибегло к помощи меча. Его вожди могут раскаиваться; подобно Цезарю, они могут проявлять милосердие к врагам; могут распускать армии, как Август[1]. Они даже могут смиренно спрятать свои мечи и заверить всех, что никогда более их не достанут, клянясь впредь употреблять свою силу разве что против непокорных варваров. Возможно, на время они и прекратят убийства. И так может продолжаться в течение тридцати, ста или двухсот лет, однако Время рано или поздно все равно сведет на нет их труды.

Время действительно работает против тех, кто возвел свою империю при помощи насилия. Под светлой маской спокойного превосходства экуменический мир универсального государства все время ведет отчаянную войну против ужасного демона, неподвластного заклинанию и укоренившегося в самом основании империи. Имя этому демону — Насилие. Зачастую эта нравственная война принимает форму конфликта между политиками.

Римское имперское правительство, например, приняло решение с терпимостью относиться к иудаизму и длительное время придерживалось этого решения, несмотря на непрекращающиеся и весьма серьезные провокации со стороны евреев. Однако терпимость римлян несопоставима с той значительно более трудной нравственной победой, которая проявилась в отношении к еврейской ереси, охватившей

впоследствии весь эллинистический мир. При первом столкновении римской власти с христианской церковью Рим отнесся к христианству как к опасному врагу. Нерон объявил смертельную войну христианству, но его дикое деяние было отменено преемниками тирана на императорском троне. Причина, по которой христианство было объявлено запрещенной религией эллинистического универсального государства, имела серьезное значение для Рима. Христиане упорно отказывались действовать против совести. Оружие, которое Август вложил в ножны, снова было готово к бою — на сей раз с духовной силой, которую, как известно, невозможно побороть с помощью силы внешней. Мученики лишь способствовали распространению христианства. Окончательная победа христианского мученического духа была предсказана Тертуллианом, заявившим, что христианская кровь падет в землю семенем.

Надеюсь, мы раскрыли самоубийственную неуемность меча, который однажды отведал крови. Обагренное кровью оружие не ржавеет в ножнах. Словно невоплощенный дух бывшего спасителя, оно вновь и вновь стремится заявить о себе на поле брани. Средство, бессильное спасти, способно карать. Спрятанный в ножны меч жаждет дела; и в конце концов он находит себе применение, ибо союзником его является Время.

Нет надобности задерживаться на истории, которая имеет тенденцию повторяться, но, прежде чем перейти к следующему пункту нашего исследования, приведем еще ряд примеров. В русской ветви православия вторым основателем универсального государства был царь Петр Великий (правил юридически с 1682 г., а фактически — с 1689 г.), вывед-ший русскую социальную систему из состояния оцепенения, в котором она пребывала с 1604 по 1613 г., оживив ее мощной струей чужеродной культуры. Восстановление универсального государства после падения в период Смуты в отдельных случаях завершилось настолько удачно, что даже сопровождалось бледным подобием давно ушедшего в прошлое «бабьего лета». В русской ветви православия, например, «бабье лето», пришедшее в Москву во время правления Ивана IV (1533—1584), создавшего универсальное государство, возвратилось в момент восхождения на престол Екатерины II (1762) и продолжалось до смерти Александра I (1825) благодаря восстановлению русского универсального государства на новой основе Петром Великим (1682—1725). А в эллинском мире Диоклетиан и Константин потрудились, восстанавливая разрушенное, столь основательно, что из обветшавших политических конструкций Юлия и Августа им удалось создать новое здание, в котором император Юстиниан сиял славою Соломона. Правда, к концу длительного периода упадка эллинистической цивилизации Соломонова слава Юстиниана представляла собой предмет роскоши, фрукт не по сезону, за который приходится платить немыслимую цену.

Спаситель с «машиной времени». Спасение распадающегося общества настолько безнадежная задача, а меч настолько неподходящий инструмент для ее выполнения, что естественно обнаружить другие школы спасителей. Все они согласуются между собой в противоположность спасителям с мечом, ибо изначально преследуют единую, но негативную цель. Земное настоящее, которое стремится отвоевать и спасти меченосец, им видится проклятым градом, который не только невозможно, но и нежелательно спасать. Спасение *от* общества, а не общества является их общим паролем. Однако каждая из отмеченных нами четырех школ ищет спасения от общества своим собственным путем. Различаются они также выбором средств и видением границ того града, чей прах они собираются «отрясти с ног своих». Обратим внимание на тех архаических и футуристических спасителей, которые ищут пути спасения, не отрекаясь от всего земного и используя при этом «машину времени», которая должна перенести их неким магическим образом из Настоящего в лишенное пороков Прошлое или Будущее, которое также чисто и безвинно.

Понятие «машина времени» было изобретено Льюисом Кэрроллом в его «Сильвии и Бруно», а позже использовано Г. Уэллсом, написавшим удивительную книгу под названием «Машина времени».

Выдумка Кэрролла удачна своей простотой. Герою его книги, незаурядному часовщику, удается перехитрить Природу и обмануть Судьбу. Но еще один поворот — и человек вынужден признать, что и Природа, и Судьба вновь оказываются в своих правах так, как если бы никто и не делал попыток их перехитрить. В притче Кэрролла наблюдатель, в руке которого находятся волшебные часы, видит, как велосипедист, задев за сундук, сползающий с повозки, падает и разбивается; он может исправить ситуацию, сдвинув время так, чтобы велосипедист мог проехать до того, как сундук упадет, но оказывается, что ни волшебство, ни жалость в данном случае не помогают и велосипедист все равно падает и расшибается.

В этой лукиановской притче Кэрролл мягко намекает своим современникам, что напрасно ждать, будто фантазии могут изменить действительность, и верить, что заклинания могут изменить то, что существует в мирском плане.

Мораль кэрролловской притчи состоит в том, что новоизобретенная машина времени столь же неспособна преодолеть судьбу, как и старомодный меч, стремящийся элиминировать насилие, после того как насилие однажды уже появилось на исторической сцене. Иными словами, если на какое-то время машина времени и представляется вполне надежным механизмом, то все равно впоследствии этот эксперимент открывает такое количество неудобств, что рано или поздно приходится отставить машину в сторону, взять заржавелый меч и уже с ним проделать оставшийся путь.

Если мы хотим проверить это правило с помощью эмпирического анализа, попробуем сначала рассмотреть спасителей-архаистов, заставляющих машину времени вращаться в противоположную сторону, а затем — спасителей-футуристов, запускающих машину времени в направлении будущего. Оба эти маневра не уберут с дороги примитивного демона Насилия, который, будучи изгнан через дверь, влезает в окно.

Разбирая архаистическую вариацию этой темы, можно начать с иллюстрации, которая в настоящем исследовании уже фигурировала в другом контексте. Понятие «нордическая раса», как мы уже упоминали, было введено де Гобино. Это была реакция на физическое насилие, которому якобинцы подвергали представителей знати. Однако академически утонченная французская политическая игра ума неожиданно породила семя насилия, когда из уст Гобино идея перешла к Ницше и Х.С. Чемберлену[2]. Последние вдохновили устроителей второго германского рейха на роль «белокурой бестии»[3]. В третьем поколении злое семя дало урожай в антисемитских зверствах третьего рейха, который воспринял французскую фантазию слишком серьезно, положив ее в основу как внутренней, так и внешней политики, провозгласив лозунг: «Кровь и земля».

Попытки преодолеть трудности настоящего через обращение к невозвратно утраченному прошлому нации породили дикий взрыв антисемитизма. Этот спектакль — его можно было бы назвать фарсом, не будь он столь трагичен, — не раз разыгрывался на подмостках истории, когда спаситель-архаист отбрасывал только что изобретенную машину времени и возвращался к более надежному и проверенному средству — мечу.

Во второй фазе эллинского смутного времени мы обнаруживаем аналогичную ситуацию в горькой судьбе Гераклидов в Спарте и двух Гракхов в Риме. В каждой из этих политических трагедий зачинатели реформистского движения — лакедемонийский Агис и римский Тиберий — прошли через весь ужас насилия и беззакония. Методы их политических противников были столь откровенны и грубы, что несостоявшимся реформаторам фактически невозможно было избежать смерти. Однако даже эти мученики за веру в ненасилие в некотором смысле сами накликали смерть на свои головы. Агис и Тиберий в своих нововведениях нарушили некоторые фундаментальные законы своей страны. Этого оказалось достаточно.

Вторая попытка довести начатое реформистами дело до логического завершения была предпринята Клеоменом в Спарте и Гаем в Риме, которые уже не колебались, используя для своих целей меч, чего не могли и представить себе их предшественники. Эта пара упорных реформаторов, прибегнув к насилию, добилась временного и, как оказалось, иллюзорного успеха. Ибо и они потерпели сокрушительное

поражение и приняли смерть, как это случилось и с их благородными предшественниками. Судьба этих реформаторов в свою очередь породила политических авантюристов, создавших даже теорию, согласно которой «реализм» предполагает «тоталитаризм», а значит, и жестокость. Применяя эту теорию на практике, Сулле удалось после смерти Тиберия Гракха ввести нечто напоминающее конституцию предков своей страны. Эта беззастенчивая пародия позволила хладнокровному диктатору умереть своей смертью. Спартанский аналог Суллы Набис[4] не сумел избежать кинжала убийцы. Однако Набис прожил достаточно долго, чтобы не только завершить социальную революцию, но и подвести под тираническое правление Мессении Аргос и Лакедемон, чем были опрокинуты планы римского военачальника, только что победившего македонцев.

Можно заключить этот обзор так называемых спасителей с машиной времени, представлявших правящее меньшинство, двумя случаями, в которых отказ от машины времени и обращение к мечу произошли в ходе одного поколения.

Римский император Юлиан поначалу намеревался мирными средствами укреплять религию и культуру эллинизма, которые под натиском христианства уже были к тому времени на грани полного поражения. Юлиан получил возможность проводить свою политику после смерти императора Констанция. Известие о кончине императора застигло Юлиана на марше из Галлии в Константинополь. А спустя не более пятнадцати месяцев (декабрь 361 — март 363) новый властелин эллинистического мира отправился походом на восток, во владения Сасанидов, открыв кампанию, которая и стоила ему в конце концов жизни. Первые пятнадцать месяцев также не были для Юлиана временем политического бездействия. И как ни короток был тот промежуток, он дает нам возможность понять, сколь круто изменилась первоначальная политика императора. Отказавшись от попыток восстановить доконстантиновский и дохристианский порядок в его первоначальных формах, Юлиан решил начать культурную и религиозную войну против христианства, создав некую языческую антицерковь по христианской модели, которая не менее, чем само христианство, не соответствовала истинному эллинистическому этосу. Юлиан был далек от идеала просвещенной терпимости. Он быстро разочаровался в своих романтически нереальных надеждах. Как только христианская церковь лишилась официальной поддержки, эллинизм, гибель которого началась задолго до обращения Константина, снова, казалось бы, захватил утраченную было почву.

В отношениях со своими христианскими подданными Юлиан перешел грань, отделявшую презрительную терпимость от вражды, еще до того, как возникла необходимость отправиться на войну с персами. А если бы судьба позволила ему вернуться победителем, трудно

предположить, что рано или поздно он не сделал бы следующий шаг, перейдя от дискриминации христиан к преследованию их.

Поражение Юлиана в IV в. н.э. в его стремлении повернуть часовую стрелку к доконстантиновским временам эллинской истории было столь же показательно, как и невозможность Юстиниана в VI в. н.э. совершить свой, пусть и меньший, рывок, повернув время вспять в надежде вернуть порядки дней Константина. Юстиниан намеревался возродить константиновский режим во всех его аспектах. Как и в старые времена, империя должна была стать латиноговорящей и ортодоксальной. Он мечтал возродить ее целостность. Однако стремление достичь архаистической цели в этом случае, как и в других, закончилось катастрофическим поражением. История этого фиаско может быть сведена к одной фразе. Юстиниан пришел к результатам, противоположным его первоначальным намерениям, ибо обращение к архаизму неизменно приводит к применению силы.

Спасители-архаисты, чьих судеб мы коснулись в настоящем обзоре, принадлежали к правящему меньшинству. Однако существует еще одна группа спасителей того же класса, возникающая во внешнем пролетариате, когда его свобода или даже само существование находится под угрозой уничтожения перед лицом некоей враждебной цивилизации. Когда внешний пролетариат вынужден противостоять цивилизации, превосходящей его в материальной силе, члены примитивного общества неизбежно начинают оглядываться назад, с сожалением вспоминая более легкую и спокойную жизнь, которую вели их предшественники, не знавшие давления со стороны. Воспоминания о счастье, оставшемся в прошлом, переходят в мечту о его возвращении, а народ, охваченный подобной мечтой, с воодушевлением пойдет за пророком, который пообещает превратить мечту в явь. Конфликт с внешними силами, несущий разрушения и сеющий скорбь, может заставить людей поверить в возможность скачка из настоящего в прошлое, которое, как им кажется, было свободно от болезней и невзгод, принесенных извне враждебными силами.

Архаистическая реакция на мучительный опыт столкновения с иноземной социальной силой, намного превосходящей по силам свою жертву, как правило, характерна для общества примитивного склада. Примитивное общество, противостоящее наступающей и более сильной цивилизации, не отличается в этом случае от цивилизации, которая столкнулась с враждебной социальной силой своего же вида. В обоих случаях более слабая сторона — будь то цивилизация или примитивное общество — обычно отвечает одной и той же реакцией. Этот специфический ответ можно назвать «зелотизмом». Однако в рамках нашего исследования нет пока необходимости подробно останавливаться на тех психологических феноменах, в которых появляется зелотизм,

и мы ограничимся обзором спасителей зелотского типа, возникающих во внешнем пролетариате.

Казалось бы, нет причины, неизбежно толкающей этих варварских спасителей-архаистов на путь насилия, однако эмпирический анализ показывает, что на практике варварский спаситель с машиной времени прибегает к помощи меча значительно чаще, чем его аналог, пытающийся встать на архаистический путь ухода от скорбей и невзгод распадающейся цивилизации. Пожалуй, единственными варварами-спасителями с машиной времени, отвергающими насилие, оказались пророки краснокожих индейцев в период, когда этих первобытных жителей Северной Америки теснила волна европейских поселенцев, весьма агрессивно настроенных и изгнавших в конце концов коренное население с насиженных мест[5]. Но даже последователи краснокожих индейцев, исповедовавшие спасение через непротивление, были в конце концов доведены до полного отчаяния и стали призывать своих соплеменников к вооруженной борьбе. В большинстве же своем варвары-спасители вступали на историческую сцену с машиной времени в одной руке и мечом — в другой. Краснокожий Сидящий Бык, разгромивший отряд Кастера из кавалерии Соединенных Штатов и нашедший затем убежище в Канаде, где он и дожил до конца дней своих[6], — столь же редкостная фигура в анналах варварского архаизма, как суданский знаменосец в битве при Омдурмане[7], упрямо подставлявший свою грудь под пулеметные очереди, высоко держа в руке знамя, когда кругом уже были горы тел павших товарищей.

Варвар-мученик представляет ту трагическую группу, которая настолько многочисленна, что просто не может на страницах нашего исследования быть приведена полностью. Здесь можно выделить имена Верцингеторига[8] (жертва Цезаря), Тотилы[9] (жертва Юстиниана), Видукинда[10] (жертва Карла Великого). Можно вспомнить негуса Теодора[11], заточенного в крепость. Можно сожалеть о героическом поражении Абд-аль-Кадира[12], пытавшегося спасти Алжир, Абд-аль-Керима[13], пытавшегося спасти Марокко, и Шамиля[14], пытавшегося спасти Кавказ от наступающего западного общества, уже вооруженного смертоносным оружием «машинного века». В равной мере следует отдать должное Вириату[15], который не смог спасти свою Лузитанию (нынешнюю Португалию) от имперских притязаний Рима, экспансия которого была не менее агрессивна, чем экспансия современного западного империализма, хотя Рим не знал таких средств массового уничтожения, какие изобрело человечество в наше время. Нельзя не восхититься храбростью (если не принимать во внимание дикость) Стеньки Разина и Пугачева, которые подняли казацкие окраины России на восстание против московитской империи, пытавшейся низвести свободолюбивых казаков до положения внутреннего пролетариата.

Сей краткий обзор спасителей с машиной времени, избравших архаическое направление, следует завершить описанием спасителей-футуристов. Не всегда просто провести четкую линию демаркации между двумя типами. Мы видели, что в самой природе архаизма существует возможность надлома с последующим переходом на сторону футуризма. Исследовав ряд примеров из истории правящего меньшинства, мы убедились, что архаизм, зачастую против своей воли, скатывается на путь насилия. Недавние энтузиасты и проповедники возврата к прошлому невольно и неизбежно скатываются с архаического пути на путь футуристический. Аналогичную перемену архаизма на футуризм можно наблюдать среди внешнего пролетариата.

Как мы уже отмечали ранее, в течение примерно 6000 лет общества, названные нами «цивилизациями», охватывали своим влиянием примитивные общества. Нетрудно представить себе, как раскаленный прут чужой цивилизации рубцует тело примитивного общества, оставляя на нем глубокие следы. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что даже наиболее фанатически настроенные архаисты из числа лидеров внешнего пролетариата оказывались неспособными реализовать архаизм во всеобщем масштабе. Даже когда архаизм достигает высшей точки, общество продолжает сохранять черты той цивилизации, против которой спаситель затеял борьбу. Именно эти черты и несут с собой струю футуризма, которая в конце концов влияет и на архаизм самого спасителя-архаиста.

Неистребимая стихия футуризма, которая постоянно дает о себе знать в жизни внешнего пролетариата, по-зелотски реагирующего на давление агрессивной цивилизации, наиболее очевидна в области военной техники. Пожалуй, краснокожие спасители-архаисты оказались единственными в своем роде, когда отказались пользоваться оружием белых, даже ощутив на себе в полной мере его эффективность. В других случаях вожди, проповедовавшие спасение через архаизм, делали для себя по меньшей мере одно исключение. И прежде всего это касалось оружия. Однако стоило им допустить это исключение, например провозгласить принцип, что врага следует бить его собственным оружием, немедленно открывалась щель для иностранного влияния, и щель эту уже никак нельзя было ликвидировать. Невозможность заимствования по выбору того или иного элемента иностранной культуры без того, чтобы не оказаться в зависимости от этой иностранной культуры, — фундаментальный закон взаимоотношений между цивилизациями. Однако этот вопрос будет рассмотрен нами в другом месте настоящего исследования. В данном контексте мы коснулись действия этого закона только в связи с анализом процесса превращения архаизма в футуризм, обнаружив проявления упомянутого закона в реакции внешнего пролетариата на действия правящего меньшинства. Если

варвар признал оружие враждебной цивилизации, перед ним открываются две перспективы: либо он сдастся врагу, не сумев как следует освоить новое оружие, либо выживет, научившись побеждать господина его же методами. Иными словами, у внешнего пролетариата есть выбор — или быть уничтоженным правящим меньшинством, с которым он затеял борьбу, или же побороть своего противника, с тем чтобы в конце концов занять его место. А это в свою очередь — выбор между архаизмом, терпящим поражение, и футуризмом, который, как надеются избравшие его, является ключом к победе.

Во внешнем пролетариате различие, которое в принципе легко сформулировать, на практике бывает трудно установить, потому что замена спасителя-архаиста спасителем-футуристом на границе универсального государства происходит, как правило, не в результате резкой перемены, но в ходе поступательного развития. В истории борьбы между внешним пролетариатом и правящим меньшинством появятся варварские лидеры, которые так и останутся архаистами, другие же будут футуристами, но это не поможет им избежать катастрофы.

В качестве примера победоносных варваров-архаистов можно привести историю скифских вождей, которые помешали Дарию распространить владения ахеменидской империи на всю Причерноморскую степь. Показателен и пример вождя херусков Арминия, который воспрепятствовал попытке Августа расширить Римскую империю, захватив Тевтобургский лес, а также ваххабитов в Аравии, которым удалось, приблизительно в 1830 г. сбросить египетско-оттоманское иго[16].

Мы уже говорили о трудности выявления архаистской и футуристской групп, проведения четкой линии, отделяющей архаизм от футуризма в поступках спасителей с машиной времени, когда те действуют среди внешнего пролетариата. Но, если обратиться к внутреннему пролетариату, перед нами, возможно, не встанет подобной проблемы. Одной из отличительных черт принадлежности к внутреннему пролетариату является его явная неспособность дать архаистический ответ на вызов социальной катастрофы. Поэтому вполне естественно, что спаситель с машиной времени, появившийся во внутреннем пролетариате, окажется футуристом. Это обстоятельство в значительной мере упрощает предстоящий анализ. Однако есть одна сложность, и заключена она в том, что футуристические вожди внутреннего пролетариата вовсе не обязательно являются выходцами из этой социальной группы.

Ранее нами уже отмечалась склонность правящего меньшинства подчиняться процессу пролетаризации, который принимает форму вульгаризации. На конкретных исторических примерах мы проследили, как протекает переход общественного доверия от правящего меньшинства к внутреннему пролетариату. У Коммода, например, это стало последним капризом его склонной к излишествам натуры; у Гая

Гракха оно явилось следствием его нервного идеализма. Действительно трагическая ирония судьбы правящего меньшинства заключена в том, что идеалисты, появляющиеся в его рядах, вынуждены идти тем же путем, что и негодяи. И еще более глубокая трагедия кроется в том, что Гракх не утрачивает в трудах своих благородства, до которого Коммоду никогда не подняться, а Коммод вершит свои дела в вульгарности, до которой Гракху никогда не упасть. Таким образом, Коммод пропадает в угаре низов, куда, правда, он сам стремится, а Гракх воспламеняет своей демонической энергией души пролетариев, в среду которых он был брошен враждебными руками представителей своего круга.

Революционная связь между отверженным спасителем-архаистом и отверженным внутренним пролетариатом, возможно, предопределена самой судьбой архаиста, хотя этого нельзя вывести из его первоначальных намерений и надежд. Цель архаиста — восстановить нравственное здоровье общества, но он отнюдь не стремится посадить пролетариат на место правящего меньшинства. Он мечтает ликвидировать разрыв между ними, то есть фактически уничтожить оба класса одним ударом. Однако социальный лекарь, пытающийся вылечить социальное тело, а заодно и освободиться от пролетариата, встает на неверный путь по отношению к пролетариату. Ибо раскол в обществе можно ликвидировать, только вернув пролетариям их «капитал», которого они были несправедливо лишены. Этот пункт в платформе архаиста-реформатора становится камнем преткновения для членов правящего меньшинства, потому что все потери пролетариата — это приобретения правящего меньшинства. В их глазах предлагаемые реформы — прежде всего измена интересам своего класса, тогда как в глазах реформатора общественная деятельность представителей верхов насквозь лицемерна, поскольку основывается она исключительно на заботе о собственном кармане. Непонимание рождает отчуждение, а когда напряжение достигает критической точки и правящее меньшинство расправляется со своим реформатором, униженный и разочарованный идеалист с облегчением и почти с радостью порывает со своим сословием. С восторженным криком: «Я готов быть вашим вождем!» — бросается он в объятия пролетариата, который только того и ждет. Пролетариат с радостью принимает изгнанника правящего меньшинства, ибо в его глазах он является поборником общего дела. Кроме того, он пожертвовал всем, и единственное, что осталось у него, — это надежда на доверие и благодарность пролетариата. Практически выражением этого доверия становится то, что они признают изгнанника своим вождем. «Камень, отвергнутый строителями, станет во главу угла» (Матф. 21, 42; Марк. 12, 10; Лука. 20, 17; Деян. 4, 11; Еф. 2, 20; I Пет. 2, 7). Павел отворачивается от иудеев, которые не хотят его слушать, и проповедует идею спасения среди язычников, с доверием и радостью внимающих ему.

Оглядывая легион спасителей-футуристов, которые вели внутренний пролетариат на отчаянную борьбу против невыносимых условий жизни, мы видим среди них немало изменников — или изгнанников — из среды правящего меньшинства, которые плечом к плечу сражались со своими товарищами-пролетариями. Правда, жестокое время и перипетии борьбы стерли многие следы, и не всегда легко распознать социальных предков этих пропыленных и обагренных кровью фигур.

Показательна в этом отношении судьба Сертория, который в первом круге римской гражданской войны в течение десяти лет успешно руководил антиримским восстанием иберийских племен. В чем состоял секрет удивительного успеха Сертория? Если всмотреться внимательно в жизнь этого римского изгнанника, можно заметить, что и после того, как экспедиционные силы Суллы изгнали его из Испании в Марокко, он продолжал пользоваться поддержкой населения. Варварский народ, который насильственно перевели из внешнего во внутренний пролетариат империи, убедившись в неспособности местного вождя остановить римских захватчиков, призвал одного из завоевателей возглавить их и освободить от ига, с которым они не могли и не хотели примириться.

В Италии тех же беспокойных времен мы видим римского сенатора Каталину (восст. 63—62 до н.э.), пошедшего по стопам беглого гладиатора Спартака (восст. 73—71 до н.э.)[17]. В постсредневековом западном мире можно обнаружить отступников правящего меньшинства во главе восстания немецких крестьян в 1524—1525 гг.[18], а в вестернизованной России наших дней мечты Спартака и Катилины воплощаются в действительность благодаря революционеру, который не был ни рабочим, ни крестьянином. Гений, построивший «диктатуру пролетариата» на развалинах империи Ивана Грозного и Петра Великого, сам пролетарием не был. Ленин был наречен при крещении Владимиром, а отец его, Илья Ульянов, давший ему это почтенное имя, был дворянином и государственным чиновником.

Этот краткий перечень вождей внутреннего пролетариата, рекрутированных из рядов правящего меньшинства, возможно, достаточен, чтобы показать, как политический пророк, не находящий отклика в своей среде, избирает судьбу изгнанника, чтобы вернуться затем спасителем отечества. Следует сказать, что историческое значение подобной фигуры трудно переоценивать. Однако мы вряд ли оценим в полной мере истинный характер и достоинства социальных мигрантов, если будем опираться лишь на суждения о них их современников, ибо обычным является отрицательное отношение к мигрантам со стороны их собственного сословия, которое смотрит на них как на изменников. Со стороны же их новых товарищей их ждет зачастую непомерное возвеличение и возведение в ранг мучеников. Поэтому, не отказываясь

вовсе от исторических свидетельств, мы должны попытаться составить свое собственное мнение. Избранный нами эмпирический метод может привести в целом к объективному выводу, однако окончательное суждение должно быть оставлено Времени и Истории.

И все же рискнем сделать некоторые выводы относительно роли изгнанников-спасителей в истории. Во-первых, к числу этих изгнанников принадлежат самые благородные души, которые рождались когда-либо в правящем меньшинстве распадающегося общества. Во-вторых, именно благородство и является причиной их изгнания. В-третьих, те качества, что изгнали их из своей среды, делают их вождями пролетарской массы. В-четвертых, ореол славы, окружающий социальных мигрантов, не рассеивается по мере того, как они совершают свой болезненный переход, преодолевая чудовищную социальную пропасть. Мировоззрение, идеалы, нравственные нормы, с которыми приходит спаситель-изгнанник в невзрачный духовный мир внутреннего пролетариата, оказываются впоследствии теми элементами футуристического мироощущения, которые сохраняются в целостности и после поражения несбыточной футуристической надежды. Когда «город Солнца» оказывается «проклятым городом», над дымящимися развалинами и землей, пропитанной кровью, продолжает струиться свет. Это небесный свет, идущий из Града Божиего.

Проследив путь спасителя-изгнанника до конца, мы выяснили источник света, который он несет с собой. Обзор спасителей с машиной времени можно, таким образом, завершить, заключив исследование одним предложением: машина времени — это обман, замеченный даже ее чудаковатым изобретателем. Часы, пусть и волшебные, не являются эффективным заменителем меча. А меч — слуга крови и убийства. Вот почему спаситель с машиной времени неизменно отвергает свое новомодное средство и вновь берется за оружие, лишь только дело принимает серьезный оборот.

Данный анализ показывает, что нет спасения в мече, как нет его и в машине времени. Но это не единственные средства спасения, к которым прибегают люди в попытках найти ответы на вызовы распадающейся цивилизации. Итак, продолжим наше исследование.

Философ в маске короля. Средство спасения, которое не требует ни помощи машины времени, ни меча, было выдвинуто на первом этапе эллинского смутного времени величайшим из эллинских знатоков искусства отрешения, Платоном. «Нет надежды избавиться от зол государству и, я думаю, всему человечеству, кроме как посредством личного союза между политической властью и философией и насильственной ликвидации того общего мнения, согласно которому одно обязательно исключает другое. Этот союз может быть заключен двумя путями. Либо философы должны стать царями наших государств, либо

же люди, которых сегодня называют царями и правителями, должны искренне и серьезно заняться философией» (*Платон.* Государство. 473Д, 499В и 501Е).

Предлагая лекарство от общественных бед, характерных не только для эллинского мира той поры, но и (как считает эллинский мудрец) для всей земной жизни Человека во все времена, в любых местах и при любых обстоятельствах, Платон стремится обезоружить простого человека, склонного относиться с нескрываемым скептицизмом к философским предписаниям. Он выводит свое умозаключение в весьма парадоксальной форме, не без оснований ожидая, что на голову мудреца могут обрушиться насмешки и укоризненные замечания. На него набросится толпа, и если дело не закончится пролитием крови, то все в порядке! Но если парадокс Платона труден для понимания людей обычных — как царей, так и их подданных, то он еще труднее для самих философов. Разве Отрешение от Жизни не цель философии? И разве не правда, что цели отрешения и спасения (других) столь далеко расходятся, что не могут считаться совместимыми? Можно ли спасать проклятый город, если ты стремишься убежать из него? Следовательно, как может мудрец примирить свои духовные искания, дело всей своей жизни, с сознанием, которое он не может оправдать, не перестав считаться философом, или преодолеть, не перестав считаться человеком?

В свете философии самопожертвование Христа есть персонификация безумства. Однако не многие философы решились открыто признать это, ибо знаток искусства отрешения должен начать свой путь как человек, подвластный обычным человеческим чувствам, причем человек, рожденный в смутное время. Беды и страдания времени, заставившие его обратиться к философии, оказывали не менее жестокое давление на его современников. Он не может не замечать смятения в сердце ближнего своего. Но должен ли философ протянуть своему ближнему руку помощи? Напрасно искать решение этой нравственной дилеммы в индском учении, согласно которому Жалость и Любовь — пороки, или же в учении Плотина, утверждающего, что действие — «это тень созерцания и смысла» (*Плотин.* Эннеады III, VIII, 4).

Следует, однако, припомнить неохотное признание Платона, что мудрецы, овладевшие искусством отрешения, не должны иметь возможности постоянно наслаждаться солнечным светом, к которому им удалось открыть путь. С тяжелым сердцем приговорил он своих совершенных философов к жизни в Пещере, где они могут помочь несчастным, которые все еще пребывают во тьме. Немалое впечатление производит и тот факт, что эта печальная платоновская заповедь тщательно соблюдалась Эпикуром.

Эллинского философа, идеалом которого была спокойная невозмутимость, единственного, если не считать Иисуса Назарянина, наградили

титулом Спасителя (*σωτηρ*). Обычно этот титул принадлежал царям или являлся вознаграждением за государственную службу. Редкостная почесть, оказанная Эпикуру, стала неожиданным следствием его добродушной покорности зову собственного сердца.

Парадоксальная история Эпикура показывает, что когда на плечи философов взваливается тяжелая ноша и они выбирают путь, предписанный Платоном, то тем самым они уравнивают себя с царями. Поэтому не удивительно, что другой платоновский вариант — превращение царей в философов — показался в высшей мере привлекательным философам, наделенным социальным пониманием. Предположив возможность того, что «какая-нибудь необходимость заставит этих немногочисленных философов — людей вовсе не дурных, хотя их и называют теперь бесполезными, — принять на себя заботу о государстве, желают они этого или нет» (*Платон.* Государство. 499С), Платон рассматривает и противоположную возможность, когда судьба распоряжается так, что дети царей или правителей рождаются философами. И он заключает, что те, кто обладает этим врожденным даром, наделены меньшим шансом выжить, хотя, безусловно, некоторым из них это удается. В этом отрывке Платон использует всю свою огромную силу убеждения, чтобы доказать теоретическую возможность того, что спаситель душ может быть вынесен на поверхность Временем, Природой и Случаем. Однако, сколь бы стройной ни выглядела отвлеченная теория, на практике она далеко не всегда способна освободить его от необходимости нести общественные обязанности.

Ответ на вопрос, можно ли в реальной политике рассчитывать на поколение философски мыслящих царей, зависит от действительной частоты проявления этого естественного феномена. Анализ истории распадающихся цивилизаций свидетельствует, что это чудо свершается крайне редко, как и предполагал Платон. В другом контексте мы уже касались истории жизни двух царей, родившихся в двух различных мирах, отстоящих во времени более чем на тысячу лет. Оба они, хотя и поразному, пытались использовать царскую власть для совершенствования нравственного единства человечества, отнюдь не прибегая, насколько нам известно, к наставлениям какого-либо философа. «Смотри, как хорошо и как приятно, когда братья пребывают вместе» (Пс. 133, 1). Во всяком случае, Александру Великому подобные идеи никогда и никем не внушались. Его наставник Аристотель, например, считал, что все негреки, особенно в Азии, являются рабами по природе своей.

Хотя о воспитании и происхождении Эхнатона мы знаем намного меньше, чем о воспитании и происхождении Александра, не вызывает сомнения, что Эхнатон, как и Александр, входит в категорию царей, рожденных философами. Оба эти царя, безусловно, попытались ввести философию в практическую политику, причем философию свою

собственную. Однако нам придется признать, что этими двумя именами исчерпывается список царей-философов.

Философ не может позволить себе просто сидеть сложа руки, предоставив Природе следовать своим путем без всяких сторонних вмешательств. Он лично должен приложить усилия, чтобы развить, продолжить усилия и углубить деяния Природы во всех тех аспектах, где Природа восприимчива для философского воздействия. Если философ стремится защитить себя от риска оказаться в положении Атланта, он должен по крайней мере сыграть роль наставника Атланта.

Такое решение нравственной проблемы было выдвинуто ранним стоиком Хрисиппом. «Мудрец, — говорит он, — нужен царству, чтобы направлять дела его. И если он сам не станет царем, он поспешит к царю с советом и в дни мира, и в дни войны». За сто с лишним лет до того, как эти идеи были сформулированы Хрисиппом, Платон пытался воплотить их в реальных делах.

За свою жизнь Платон не менее трех раз отправлялся добровольно, хотя и без особой охоты, из Аттики в Сиракузы, чтобы внушить сицилийскому деспоту представления о царском долге, выстраданные афинским философом[19]. Надежды на успех при первой встрече с Дионисием I у Платона были невелики, однако они заметно возросли, когда на место основателя сиракузской династии сел его сын, которого преступный отец провел через ужасные лишения и опасности, прежде чем тому досталось царство. Правда, Платон не мог превратить и Дионисия II в царя-философа, что стало большим разочарованием для него. Однако безуспешность второго и третьего визитов в Сиракузы частично компенсировалась неожиданно проявившейся пользой первого визита. Стрела, казалось ушедшая в небо, попала в сердце свояка и дяди обоих Дионисиев (дяди для младшего). «Когда, — впоследствии писал Платон, — в беседах с Дионом я излагал ему то, что, по моему мнению, является наилучшим для людей, и советовал ему осуществить это на практике, видимо, сам того не зная, я каким-то образом бессознательно подготовлял падение тирании» (*Платон.* Письма. № 7, 327А).

Отношение Платона к Диону — классический пример влияния философа на ситуацию, когда монарх и его наставник находятся в непосредственном, личном контакте. В последующих главах эллинского смутного времени эта ситуация повторилась при дворе спартанского царя Клеомена III.

История западного мира также дает примеры личных контактов монархов с мыслителями. Известно, что прусский король Фридрих II из династии Гогенцоллернов, российская императрица Екатерина II и австрийский эрцгерцог Иосиф II охотно общались с Вольтером и другими французскими философами. (Французские философы XVIII в. были вдохновлены их английскими предшественниками XVII в.; учение этих

философов было академическим ответом на политический вызов, порожденный конфликтом между короной и парламентом, тогда как английская революция XVII в. была предвосхищена предшествующим развитием итальянских политических и экономических институтов, техники и идей и распространением их на всю Европу.)

Прямые, личные отношения, несомненно, наиболее эффективное средство воздействия, но философу-наставнику доступны и другие пути — возможно, менее обременительные. Например, когда основателя школы стоиков стал разыскивать реставратор македонской монархии, с тем чтобы философ пришел в Македонию и помог ему, Зенон не счел нужным покидать свой аттический дом ради службы при царском дворе. Он послал вместо себя своих учеников — Персея и Филонида.

Известны также случаи, когда философ оказывал влияние на царя или государственного деятеля через пропасть времени без каких-либо промежуточных посредований. Например, Гай Гракх явно находился под влиянием идей наставника своего старшего брата Тиберия, философа Блоссия, хотя Блоссий умер за семь лет до того, как Гай стал трибуном. Но пожалуй, самым необычным примером подобного распространения идей в исторической перспективе является судьба учения Конфуция, в частности его влияния на маньчжурских императоров Канси и Цзяньлуна.

Первый из этих правителей взошел на царство более чем через два тысячелетия после смерти Конфуция. Кроме того, дальневосточное общество, к которому принадлежал Канси, было отделено от древнекитайского общества, в лоне которого жил и мыслил Конфуций, периодом междуцарствия, лишь углубившим пропасть, проложенную Временем, а сам Канси не может даже считаться родным сыном дальневосточной цивилизации, ибо он был выходцем из среды недавно осевших варварских завоевателей. Влияние Конфуция на Канси — посмертное вознаграждение Конфуция за крушение его надежд и пренебрежение со стороны современных ему правителей. Подобный поворот истории был столь же ироничным, сколь и чрезвычайным. Конфуцию отводилась роль, которую он никогда бы не смог хорошо сыграть при жизни, — воздать должное неизменной человеческой природе, — природе социального животного, прикрытого одеждой мудреца. С точки зрения Конфуция, высшей целью самовоспитания для человека одухотворенного должно быть очищение своего ближнего и всей общины. Конфуций считал себя не философом, счастливо обретшим отрешение, а неудачником, не сумевшим реализовать себя, человеком действия, оказавшимся без работы.

Проанализировав ряд исторических примеров, мы приходим к общему заключению, что попытка служить человечеству через души царей (как чревовещатель разговаривает с аудиторией при помощи куклы)

не может считаться удовлетворительным решением проблемы, суть которой сводится к вопросу, как оплатить нравственный долг обществу, не отказываясь в то же время от благостного отрешения.

Мы видели, что Дионисий II оказался столь же неблагодарным учеником, не способным оценить усилий Платона, как и Дионисий I. Правда, более многообещающими могли показаться философу его просветительские опыты с Дионом, который не был ни деспотом, ни наследником деспота. Однако стремление к трону испортило Диона до такой степени, что, получив власть, он уже мало чем отличался от своих родственников-тиранов. Поначалу Дион намеревался преобразовать свой родной город Сиракузы в соответствии с платоновским планом идеальной республики. Он хотел играть роль не спасителя-деспота, а спасителя-освободителя. Но конец его был полон трагической иронии. Так называемый освободитель превратился в тирана и умер смертью тирана, оставив берег чистым для возвращения своих изгнанных родственников. Результаты трудов других философов-царей и философов-устроителей государства в такой же мере удручающи. Так, в дальневосточном мире за периодом правления конфуцианского эпигона ученика Цзяньлуна последовала эпоха катастроф и унижений, открывшая ворота в Китай британскому флоту, «опиумной войне», конца которой не видно и доселе[20].

Картина не изменится существенным образом, если от этих царей, которые стали философами под влиянием чьих-то идей, перейти к тем правителям, которые родились философами и не требовали для себя наставников. Представление Эхнатона о мире как о братстве было развенчано еще до смерти египетского пророка началом крушения Нового царства. История распорядилась так, что судьба египетского общества была спасена от варваров грубыми руками солдат-царей, бесцеремонно завладевших тронами. По сравнению с ними Эхнатон и ему подобные были слишком деликатными. Что касается философских прозрений Александра, то, как мы видели, они продолжали посещать эллинский мир и после его ухода. Однако практическое следствие деяний Александра оказалось прямо противоположным его первоначальным намерениям. Не создав идеальной империи, он лишь разрушил тот миропорядок, что существовал при его жизни, обрушив на него свой смертельный удар.

Таким образом, эмпирический анализ показывает, что при беглом взгляде можно уловить некоторую долю успеха, но при расширении исторического обзора, когда принимаются во внимание отдаленные последствия свершенного, можно сказать, что в целом путь этот ведет к поражению. Философ-царь, будь то философ от рождения или просто восприимчивый ученик философа-наставника, оказывается в конце концов неспособным спасти своих соотечественников от крушения распадающегося общества. Факты говорят сами за себя.

Платону представлялась очевидной мысль, что «ни для государства, ни для граждан не будет конца несчастьям, пока владыкой государства не станет племя философов... Достаточно появиться одному такому лицу, человек этот совершит все то, чему теперь не верят» (*Платон.* Государство. 502 А—В).

Однако сделать Утопию философа пригодной для «реальной жизни» можно только через механизмы социального мимесиса. В предыдущих главах настоящего исследования мы показали, что мимесис — это особая форма социальной тренировки, в результате которой нетворческое большинство рано или поздно оказывается впереди творческого меньшинства; это хорошо для разрушения, но не способствует истинному достижению творческих целей. Введение любого элемента насилия — духовного или физического — в социальную стратегию царя-философа является условием грядущих поражений и становится началом отхода от программы, с которой он выступает в начале своей деятельности. А насилие, раз появившись, имеет тенденцию все расширять и расширять свой размах.

«Нрав людей непостоянен, и если обратить их в свою веру легко, то удержать в ней трудно. Поэтому надо быть готовым к тому, чтобы, когда вера в народе иссякнет, заставить его поверить силой»*.

В прямой и циничной форме Макиавелли намечает стратегическую линию поведения царя-философа, которую Платон всячески смазывает и затушевывает. Если царь-философ окажется в ситуации, когда он больше не в состоянии продвигаться к цели, используя гуманные методы и средства, он отбросит в сторону свод нравственных максим как ненужный и навяжет каждому свою волю с помощью меча, который он предусмотрительно сохранил под мантией философа. Такая развязка — настоящий скандал, покрывающий позором царя-философа, ибо мантия — далеко не самая подходящая одежда для того, кто вооружен. Здесь мы снова обнаруживаем тот неожиданный поворот, когда Орфей превращается в капрала.

Таким образом, если насилие оборачивается ложным шагом, который объясняет поражение царя-философа, рожденного философом, тем более это применимо к правителю, ставшему философом под воздействием академических идей своего наставника. Фактически царь-философ обречен на поражение, потому что он пытается объединить в себе две противоположные природы. Философ самоуничтожается, как только он вступает в поле безжалостного действия царя, а царь самоуничтожает себя, выходя в философское поле отвлеченных размышлений. Подобно спасителю с машиной времени, царь обречен на поражение, ибо он вынужден будет рано или поздно воспользоваться оружием. Меч, как известно, оружие обоюдоострое, машина времени

---

* *Макиавелли Н.* Избр. соч. М., 1982. С. 317.

рождает самообман, а мантия философа с маской царя — эмблема лицемерия. А коль скоро «лицемер» и «спаситель» — роли несовместимые, поиски истинного спасителя следует продолжить.

Бог, воплотившийся в человеке. Мы рассмотрели три различных варианта творческого гения, рожденного в распадающемся обществе. Каждый раз гений направляет все свои силы и энергию на то, чтобы ответить на вызов социального распада. Мы рассмотрели спасителя общества, который хватается за меч, спасителя *от* общества с машиной времени и спасителя в лице царя-философа. Однако мы убедились, что эти пути не ведут к поставленной цели. Нет спасения в мече. Как ни ловка рука, хватающаяся за меч, и как бы хороши ни были первоначальные побуждения, меч никого не заставит ступить на путь спасения, не предотвратит он и разрушений, разве что приумножит их. Спаситель с мечом сам приговаривает себя к поражению. Однако мы видели и поражение его соперников, ибо и спаситель с машиной времени, и мудрец, играющий роль наставника царя-философа, в критический момент бросают свои хитроумные изобретения и хватаются за старомодные орудия убийства. Таким образом, мы свели все три внешне столь различных типа к единственной фигуре человека с мечом. Вся разница оказалась в том, что один держит меч на изготовку, другой — вложенным в ножны или даже тщательно замаскированным. Однако каждый готов прибегнуть к нему в решающий момент.

Какое заключение можно вывести из столь удручающей серии разочарований? Означает ли это, что любая попытка обрести спасение обречена на провал, если спаситель — просто человек? Напомним себе классическую истину, уже не раз подтвержденную нами в данном исследовании: «Взявший меч, от меча и погибнет». Эти слова следует воспринимать как предостережение. За меч хватаются в критический момент, чтобы защитить своего господина. Но Господь быстро и твердо запрещает самопожертвование в этой воинственной форме. Не желая, чтобы на первый удар последовал контрудар в духе Иуды Маккавея, Исмаила Шаха Сефеви или Гуру Говинда Сингха[21], Иисус Назарей сначала залечивает рану, которую Петр нанес своим мечом (Лука. 22, 51), а затем отдает себя на муки и оскорбления.

Иисус отказывается взять в руки меч не потому, что боится поражения. «Или думаешь, — говорит он Петру, — что я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит мне более, нежели двенадцати легионов Ангелов» (Матф. 26, 53). Мотив Иисуса не имеет никакого отношения к практическому расчету. Он верит, что, взявши меч, Он обязательно одержал бы победу над любым противником. Но и с этой верой Он отказывается взять в руки оружие. Вместо того чтобы победить мечом, Он предпочитает умереть на Кресте.

Избрав этот путь в решающий час, Иисус порывает с привычной линией действия других спасителей, известных человечеству. Что заставило Спасителя из Назарета ступить на новый и необычный путь? Можно ответить на вопрос вопросом: а что отличает его от спасителей, которые изменили себе, взявшись за меч? Ответ заключается в том, что то были люди, которые знали, что они люди, а Иисус был человеком, верившим, что Он Сын Божий. Следовательно, мы можем сказать, что «спасение принадлежит Господу» (IIс. 3, 3) и что спаситель Человечества, не будучи божественным, не мог бы выполнить свою миссию. Рассмотрев всесторонне истории спасителей, которых выдвинул род человеческий, рассмотрим теперь истории спасителей, явившихся на историческую сцену в качестве богов. Если появление *Deus ex machina* — самый легкий путь, каким только Бог может явиться человеку в качестве спасителя, следующим простейшим способом эпифании Бога может считаться «аватара» (воплощение Вишну в индийской мифологии). На первый взгляд кажется куда более сложным процесс, когда Бог меняет свою истинную форму для того, чтобы воплотиться в человеческой плоти и пребывать в этом облике на земле в течение всей человеческой жизни, а не только в течение последнего акта пьесы. Однако при ближайшем рассмотрении внешняя щедрость оказывается несколько обманчивой. Если взять временно́е измерение, то трижды по два десятка и плюс еще десять лет означают не более чем три минуты в сознании бессмертного, который играет с Вечностью. Кроме того, божество, живущее с помощью аватары, может оказывать воздействие до тех пор, пока порядок вещей неправилен, и это воздействие должно носить характер скрытой сверхъестественной силы. Так, Дионис в «Вакханках» Еврипида провоцирует конфликт, а когда наступает кризис, скрытый бог одним движением магической палочки заставляет женщин разорвать порочного человека на куски, что они и делают в слепом припадке своей оргиастической религиозной экзальтации.

Таким образом, полагаясь на свои сверхъестественные силы, Дионис нарушает правила игры, подобно спасителю с машиной времени или царю-философу, когда они забывают свои возвышенные претензии и хватаются за мечи. Но бог ведет себя более отвратительно, чем его человеческие аналоги, ибо кризис, побуждающий его применять тайное оружие, — кризис, который он сам тщательно подготовил.

Дионис всегда старается отличаться от других олимпийцев. Земная судьба его в основном посвящена завоеванию мира. И горе правителю-человеку, который осмеливается оказать сопротивление победоносно шествующему богу-завоевателю. Главный театр военной доблести Диониса разворачивается не в Беотии и не во Фракии. Дионис, как и Александр, стремится в Индию. Однако на индийской почве у грубого

эллинского божества есть свой аналог в лице Шивы и Вишну. Что касается Шивы, то он — Само Разрушение.

Таким образом, если аватара нравственно почти столь же отталкивающа, как и бог из машины, то полубог, появляющийся следом, — решительно более симпатичная фигура. Стоит только окинуть взором эту божественную компанию героев: здесь и шумерский Гильгамеш; и эллинские Геракл, Асклепий, Кастор, Поллукс, Персей, Ахилл и Орфей; и китайские культурные герои[22]. Эти полубоги в человеческой плоти проживают свои земные жизни, не извлекая каких-либо особых выгод из своих божественных привилегий, что, как правило, характерно для богов, полностью воплотившихся в людей. Подвиги Геракла по крайней мере не менее нужны человечеству, чем проделки Диониса; но трудности и страдания, с которыми сопряжены эти подвиги, столь же чувствительны для героя, как если бы он был простым смертным. «Человек, рожденный женою, краткодневен и пресыщен печалями: как цветок, он выходит и опадает; убегает, как тень, и не останавливается» (Иов. 14, 1—2). Полубог, как и человек, также «краткодневен и пресыщен печалями»; и он даже не освобождается от борьбы против «последнего врага» (1 Кор. 15, 26). Полубог, так же как человек, подчиняется Смерти.

Еще ближе к человеку по всем своим качествам и поступкам находятся герои полубожественного происхождения. Родство с богом нередко приписывалось царям, мудрецам, фигурам отнюдь не легендарным. Зачастую это хорошо известные исторические персонажи, чьи деяния и мысли зафиксированы в документах, которые могут служить неопровержимыми свидетельствами их земной жизни. В эллинской традиции не только Ион и Асклепий, но также Пифагор, Платон и Август считались детьми Аполлона; не только Геракл и Персей, но и Александр были среди сыновей Зевса. Общая тема подобных легенд сводится к тому, что к земной женщине, будущей матери героя, является бог, занимающий место ее законного мужа. Иногда божественный гость предстает в виде человека, иногда в виде животного, иногда как молния или луч света. Про Зевса-Амона известно, что он явился к матери Александра Олимпиаде то ли в виде молнии, то ли в виде змея (обе легенды изложены Плутархом в «Жизни Александра»). Этот сюжет был весьма популярен в течение многих веков.

Союз земной женщины с богом обеспечивает спасителю-богу интимные связи с человеком. Но как следует понимать природу подобного отцовства? Можно ли предполагать, что контакт земного существа с богом принимает форму акта физического зачатия? Пожалуй, трудно даже вообразить столь шокирующее действие. В каком бы облике ни представал в легенде бог, буквального отцовства ему никак нельзя приписать, не впадая в богохульство. Не говоря уже о том, что

подобному предположению противится и нравственное чувство, и интеллект человека. Если бы божественный отец героя действительно вел себя как обыкновенный земной распутник, то не было бы никаких оснований ждать от его отпрыска большего, чем от любого другого ребенка. С другой стороны, если герой проявляет свою сверхчеловеческую исключительность и свои редкие духовные качества только благодаря божественному родителю, получив их как родительский дар, то природа божественного отцовства может быть понята только в нетелесных терминах, в коих фактически и представлена христианская версия эллинского мифа. Если у Бога есть Сын, то божественный акт должен быть вечной истиной, а не случайным происшествием во Времени. И если Бог может сотворить Вселенную произнесением слова, то наверняка Он должен был послать своего Сына в мир чрез Благовещение. В этом заключено общее основание всех вариантов христианской веры относительно пути, которым Спаситель-Бог совершил свою историческую эпифанию. Но это первое общее основание не проясняет некоторых вторичных критических вопросов. Для кого, в какой момент и при каких обстоятельствах будет совершено творческое Благовещение?

Если согласиться с тем, что путь Божия Откровения как Отца лежит через голос Духа, обращенный к человеческой луше, можно продолжать спорить о том, должен ли был Отец благовестить о своем божественном намерении человеческой матери Его Сына в тот момент, когда ее чадо физически уже было зачато. Может быть, более богоподобно было бы дать свою божественную благодать в виде дара божественного отцовства душе. Сущность христианского таинства сводится к вере, что Господь создал Сам для Себя земного отца во плоти, причем духовными, а не телесными средствами. Эта вера в воплощение божества в свою очередь постулирует дальнейшую веру, что источником божества на земле была природная реальность физиологического происхождения. Так, Иисус, Сын Божий, мыслится рожденным в буквальном смысле этого слова обыкновенной земной женщиной. Однако, какой бы способ ни избрал Бог для вмешательства в дела человеческие, эпифания в любом случае должна привести к трагедии Страстей, если Богоявление есть помощь в беде.

Страдание есть ключ к спасению, равно как и к пониманию, а страдание Спасителя достигает самих глубин агонии. Даже эллинский философ, для которого идеалом спасения было Отрешение, требовал крайности страдания от мудреца, призванного засвидетельствовать другим людям, что Справедливость есть цель-в-себе и стремиться к ней следует любой ценой во имя ее собственной абсолютной ценности. Согласно Платону, если мудрец пройдет через все ступени пыток и страданий, то это сделает его свободным от эмоций, менее подверженным влияниям извне, более хладнокровным и беспристрастным. Пытаясь

обосновать необходимость для философа испытать крайнюю меру страданий во имя чистой и бескорыстной цели, Платон наверняка имел в виду историческое мученичество своего собственного учителя Сократа. Этот человек, принявший муку в Афинах в 399 г. до н.э., последовал примеру тех героев-сверхчеловеков, чьи подвиги и страдания остались в памяти человечества святыми легендами, ставшими основой эллинского культурного наследия. Ахилл пожертвовал быстротечной человеческой жизнью, чтобы отомстить за смерть своего товарища. Геракл совершал подвиги, Прометей страдал, а Орфей принял смерть во имя других людей. Но даже смерть полубога не являлась апофеозом божественного страдания в рамках эллинского мировоззрения. Ибо хотя ни одно из живых существ не может заплатить большей цены, чем сама жизнь, все же жизнь полубога не столь ценна, как жизнь самого бога.

Кто же этот бог стольких воплощений, но только одной Страсти? Хотя он появляется на земной сцене под десятком самых различных масок, сущность его неизменно раскрывается в последнем акте трагедии — смерти.

«Один остается, когда другие изменяются и уходят», — сказал Шелли в своей поэме «Адонис». Это, в сущности, и есть окончательный результат нашего обзора спасителей. Когда мы только тронулись в путь, нас обступала толпа исторических персонажей, претендующих на роль спасителя, но по мере того, как мы продвигались все дальше и дальше, число идущих редело. Первыми отпали меченосцы, затем архаисты, затем футуристы, потом философы. На самой последней ступени выяснилось, что претенденты из числа людей рассеялись, остались только боги. Но испытание коснулось и их тоже. Не все из богов выдержали путь, несмотря на свои сверхчеловеческие возможности. Последнее препятствие — испытание смертью — преодолели очень немногие. И теперь, остановившись перед этим непреодолимым барьером, мы видим впереди лишь одинокую фигуру Спасителя; «воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его. На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством» (Исх. 53, 10—11).

РИТМЫ РАСПАДА

В предыдущей главе мы изучали действие распада общества на индивидуумов, имевших несчастье родиться в этой трагической фазе истории. Мы установили, что в распадающейся социальной системе член общества, наделенный искрой творческого гения, находит себе применение в роли спасителя. Рассмотрев различные типы спасителей, которые возникают в ответ на вызов, бросаемый социальным распадом,

мы обнаружили, что единственный, кто не позволяет сбить себя с избранного пути, претендент на титул, оправдывающий это, — спаситель *от* общества. Спаситель *от* общества, впадающий в роль спасителя общества, неминуемо приходит к поражению. Спаситель такого рода способен на единственное — провозгласить существование Мира Иного и указать путь из проклятого Града, в котором оказалось общество.

В настоящей главе мы не станем рассматривать судьбы странников, стремящихся выбраться из Града. Если вождь, за которым они идут, действительно спаситель, он приведет их в Царство Божие, где они и построят Новый Иерусалим. «И повел их прямым путем, чтобы они шли к населенному городу» (Пс. 106, 7). Однако это другая тема. А здесь мы лишь коснемся тех несчастных, которые остаются «во тьме и тени смертной, окованные скорбию и железом» (Пс. 106, 10). Одних удерживает недостаток воображения и неспособность понять обреченность этого города, других — недостаток смелости, неумение найти путь избавления.

Итак, наша задача — рассмотреть отношения между индивидуумами в распадающихся цивилизациях. Нам предстоит рассмотреть отношения между нетворческим большинством и тем меньшинством, которое, уже не обнаруживая признаков творчества, остается правящим (правящее меньшинство здесь вполне оправдывает свое название, поскольку оно полагается на силу, но не на обаяние и авторитет. Главная цель его — удерживать власть в своих руках. Однако правящее меньшинство не может полностью обходиться без творческой силы, ибо и философские школы, и универсальные государства в конечном итоге дело рук правящего меньшинства).

На сей раз нам не удастся проиллюстрировать схему Ухода-и-Возврата, так как этот ритм, как мы уже показали, свойствен цивилизациям, которые пребывают в стадии роста. Тем не менее ритм социального распада не покажется нам вовсе не знакомым, поскольку в нем просматриваются некоторые другие движения, уже зафиксированные нами при исследовании процессов генезиса и роста. Действительно, на большом количестве эмпирического материала мы убедились, что распад цивилизации, как и рост ее, есть процесс непрерывный и кумулятивный; что у этого процесса есть повторяющийся ритм; что за каждым музыкальным тактом идет следующий такт и что основой чередующегося ритма является Вызов-и-Ответ. Однако в том же самом контексте мы отметили момент различия между ритмом распада и ритмом роста, который — и это совершенно очевидно — имеет большое значение.

В ритме роста каждый последующий такт является следствием нового вызова, который сам по себе возникает в результате ответа на предыдущий вызов, и т.д. В этом кроется природа ритма роста, поскольку, с одной стороны, движение не было бы непрерывным, если бы успешный ответ знаменовал собой конец и не предполагал нового вызова, а

с другой — движение не стало бы движением роста, если бы ответы на возникающие вновь и вновь вызовы свидетельствовали не о победах, а о поражениях. В невозможности дать успешный ответ на вызов заключена сущность катастрофы социального надлома, который прерывает процесс роста, порождая процесс распада. Распадающееся общество не в состоянии дать ответ на брошенный ему вызов, а пока вызов остается без ответа, он неумолимо напоминает о себе обществу. Это означает, что распадающееся общество постоянно находится перед одним и тем же вызовом — тем частным вызовом, от которого оно надломилось, тогда как растущее общество имеет дело с последовательностью вызовов, отличающихся друг от друга. А это в свою очередь означает, что периодичность, будучи одной из черт, делающих процесс распада похожим на процесс роста, не может быть объяснена теми же причинами. Если такты в ритме роста как бы отмечают последовательность успехов в ответах на череду вызовов, то такты в ритме распада образуются в результате цепи поражений в ответах на один и тот же вызов, а если процесс распада, подобно процессу роста, имеет непрерывный характер, то это может произойти потому, что каждое последующее поражение сеет семена новых попыток его преодолеть. В этом кроется природа ритма распада.

Таким образом, если движение распада напоминает движение роста в том плане, что и то и другое опираются на ритм Вызова-и-Ответа, то структура периодичности в ритме распада отличается тем не менее от ритма роста. В движении роста каждый такт ритма состоит из новой постановки драмы Вызова-и-Ответа, причем каждая новая постановка — это и новая интерпретация драмы. В движении распада такты — это всего лишь повторяющиеся представления одной и той же пьесы. Если попытаться сформулировать две последовательности тактов в виде неких математических прогрессий, то придем к следующим выводам: «Вызов, на который дается успешный ответ, порождает новый вызов, на который вновь следует успешный ответ, и так до надлома» — формула прогрессивного роста. Формулой же для прогрессирующего распада будет следующее заключение: «Вызов, на который дается безуспешный ответ, порождает другую попытку, столь же безуспешную, и т.д., вплоть до полного уничтожения».

Взаимодействие между индивидуумами распадающегося общества можно описать, пользуясь военной терминологией.

Атака, захлебнувшись, влечет за собой отступление, армия утрачивает ранее отвоеванные рубежи, дисциплина падает. Однако поражение не может считаться полным и окончательным, потому что опасность вражеского контрнаступления и позор поражения мобилизуют внутренние силы. Стоит какому-нибудь офицеру взять на себя командование и остановить поток беженцев, пусть и потрепанная, но реорганизованная им

армия оказывается способной еще раз навязать бой противнику. Она вновь потерпит поражение, но поначалу это будет выглядеть как крутая и счастливая перемена судьбы. Однако новые надежды рассеиваются, не воплотившись в реальность, ибо восстановление морального духа, на который рассчитывали военачальники при второй попытке одолеть неприятеля, оказывается неустойчивым и кратковременным. Выясняется, что армия обречена на поражение, причем второй провал оказывается значительно более серьезным, чем первый.

Процесс социального распада — болезнь, быстро прогрессирующая. Его еще можно сравнить с отчаянной скачкой, когда всадник не в силах справиться с лошадью, закусившей удила.

Если Спад-и-Оживление — ритм распадающегося общества, каков диапазон, сфера проявления его? Период строительства универсального государства отмечен явным оживлением, тогда как для предшествовавшего ему смутного времени характерен спад. Однако движение не исчерпывается одним тактом, ибо создание универсального государства не является целью истории. На первый взгляд может показаться, что оно представляет собой нечто большее, чем просто переход от спада к оживлению. Разве не универсальное государство по-настоящему, хотя и с запозданием, отвечает на вызов истории, который оставался без ответа с самого момента надлома? Этот вызов обычно принимает форму войны между местными суверенными государствами, угрожающей стать войной на истребление, если не хватит сил преодолеть ограниченность местного суверенитета. Разве создание единого универсального государства не единственное условие спасения? И разве это не оправдывает создателей и охранителей универсального государства, полагающих, что труды их будут сохранены в веках? Ответ заключается в том, что установление универсального государства есть реакция на вызов, попытка решить насущную общественно-историческую проблему, однако попытка безуспешная в силу того, что решение приходит слишком поздно и достигается слишком дорогой ценой. Дверь конюшни не стоит запирать после того, как лошадь уже украдена.

Как говорится, относительно фактов не может быть двух мнений, а последовательность исторических событий неопровержимо доказывает, что универсальное государство имеет свою ахиллесову пяту, а вера его в свое бессмертие не более чем иллюзия. Рано или поздно универсальное государство гибнет, и гибель его влечет за собой уничтожение распадающегося общества. Оживление, сопровождающее строительство универсального государства, лишь краткая фаза, за которой следует неизбежное падение вниз, когда общество, достигнув, казалось бы, мощи и стабильности, либо подвергается нападению и поглощается агрессивным соседом, либо исчезает в междуцарствии, из которого начинает расти другая родственная цивилизация.

Таким образом, в истории падения любой цивилизации можно уловить ритм распада, имеющий по меньшей мере полтора такта. За спадом, который начинается в момент надлома, следует оживление, что совпадает с моментом основания универсального государства. Однако и этот процесс завершается в свою очередь надломом, знаменующим начало нового спада, за которым уже не наступит оживления, но последует окончательный распад.

Если в свете этих соображений мы изберем средний путь, избегая как слишком упрощенного, так и слишком детального анализа, то наше внимание привлечет движение ритма распада, в котором три с половиной такта Спада-и-Оживления охватывают все историческое расстояние от надлома до полного исчезновения.

Проверим данную схему периодичности избранным нами эмпирическим методом. Действительно ли история распада известных нам цивилизаций подчинена заданному ритму? Обзор наш придется ограничить только теми случаями, о которых мы располагаем достоверными и полными историческими свидетельствами и где в то же время нормальный ход событий не был искажен сильным внешним вмешательством. Этим условиям удовлетворяет история эллинистической, китайской и шумерской цивилизаций, а также история исходной области православно-христианского общества. История индуистской цивилизации также прошла полный цикл, и к настоящему времени ее можно считать завершенной. Безусловно, стоит внимательно присмотреться и к истории сирийской цивилизации, а также дальневосточного общества как в Японии, так и в Китае, вавилонской цивилизации, истории православно-христианского общества в России и минойской цивилизации, хотя здесь имеются отклонения, которые деформируют нормальный ход исторического развития.

Ритм эллинистической истории. Эллинистический пример удобен для анализа, потому что вызов, лежащий в основе эллинистической истории, — общий для большинства цивилизаций и, кроме того, именно в истории Эллады он проступает наиболее отчетливо. Вызов, при котором произошел надлом эллинистической цивилизации, представлял собой проблему создания нового политического мирового порядка, который не был бы основан на местной суверенности.

Момент надлома эллинистического общества нетрудно датировать: его можно сопоставить с Афино-Пелопоннесской войной 431 г. до н.э. Кроме того, можно датировать установление *Pax Romana*, который играл роль эллинистического *Pax Oecumenica*, взяв за точку отсчета победу Августа у мыса Акций в 31 г. до н.э. Можем ли мы вычленить движение Оживления-и-Спада в ходе смутного времени, простирающегося между этими двумя датами? Если мы пунктирно представим

эллинистическую историю в течение четырех столетий до 31 г. до н.э., безошибочно выявляются остаточные признаки оживления, не получившего, правда, завершенного вида. Однако, если мы попытаемся определить период, когда предпосылки оживления могли реализоваться в конкретные дела, придется выделить краткий этап между смертью Пирра в 272 г. до н.э. и событием, отметившим конец борьбы за раздел наследия Александра Великого, — началом войны Ганнибала в 218 г. до н.э. Этот относительно благополучный промежуток эллинистической истории можно сравнить с периодом еще большего процветания, имевшим место в V в. до н.э. и продолжившимся также не больше полувека, — между вторжением Ксеркса и началом Афино-Пелопоннесской войны. Обе войны, оборвавшие эти передышки, представляли собой катастрофы приблизительно равного масштаба. Итак, III в. до н.э. стал свидетелем оживления, обещавшего почти что возвращение к эпохе Перикла, но за этим оживлением последовал спад, который был не менее серьезен, чем катастрофа надлома, подведшая трагическую черту под эпохой Перикла.

Можно ли определить слабый пункт в оживлении, которое заканчивается столь крупным поражением? Слабость возникла из неожиданного повышения материальной шкалы эллинистической жизни, что было побочным продуктом первого пароксизма эллинского смутного времени. Эллинское оружие, которое оттачивалось и закалялось в течение ста лет братоубийственных войн, к концу IV в. до н.э. было направлено на неэллинские мишени. Оказавшись в руках македонян и римлян, это смертельное оружие завоевало, а завоевав, аннексировало для эллинского мира владения четырех цивилизаций (сирийской, египетской, вавилонской и индской). Это неожиданное изменение материального равновесия серьезно — и, как выяснилось, фатально — повлияло на решение той основной проблемы, от которой зависела судьба эллинистической цивилизации. Проблема, как мы уже упоминали, состояла в создании нового политического мирового порядка, способного преодолеть традиционную суверенность отдельного города-государства.

Эксперименты, направленные на преодоление традиционного местничества, сами по себе имевшие беспрецедентный успех, теперь были обращены не к широкой и жизненно важной задаче создания всеобъемлющего эллинского мирового порядка, а к мелкой и неправой цели усиления новообразовавшихся великих держав сверхполисного калибра, с тем чтобы и в дальнейшем продолжать братоубийственные войны, но уже на другом, более высоком уровне, чем те, что велись между Спартой, Афинами, Фивами. Таким образом, политическая структура, которую предпочло эллинистическое общество, была в некотором роде противоположностью всеобъемлющего политического мирового порядка.

Неизбежным следствием этого явилось повторение в III в. до н.э.

катастрофы, которую эллинистическое общество пережило в V в. до н.э. Передышка, наступившая после смерти Пирра, закончилась войной 218—201 гг. до н.э. Опустошение, которое сеяла эта война, было беспрецедентным по своему характеру. Падение Карфагена в 201 г. до н.э. сопровождалось серией решительных конфликтов и разрушением и покорением трех других великих держав. Лишь Риму удалось сохранить себя в полувековой череде непрекращающихся военных конфликтов. Однако эта серия войн подорвала жизнеспособность эллинистического общества. Триумф победителя также не мог быть полным, так как за катастрофой войны последовала волна социальных конвульсий, которая нанесла победителю столь же жестокий ущерб, как и побежденным. Второй пароксизм эллинского смутного времени закончился медленным превращением римской анархии в римский мир.

В истории распада эллинистического общества наблюдаются совершенно отчетливый взлет и последовавшее за ним катастрофическое падение в период между первоначальным надломом эллинской цивилизации в 431 г. до н.э. и созданием эллинистического *Pax Oecumenica* в 31 г. до н.э. Кроме того, мы обнаружили последующий спад и оживление, приходящиеся на время между первым созданием *Pax Romana* в 31 г. до н.э. и его окончательным надломом в 378 г. н.э. Следовательно, мы можем свидетельствовать, что распад по крайней мере одного исторического общества может быть представлен схемой трех с половиной тактного движения спадов и оживлений. Посмотрим, подтверждается ли эта схема в других историях.

Ритм китайской истории. Если обратиться к китайской истории, можно заметить, что момент надлома китайской цивилизации совпадает с катастрофическим конфликтом между двумя империями — Цзинь и Чу, разразившимся в 634 г. до н.э.[1], а момент создания китайского *Pax Oecumenica* совпадает с падением Ци под натиском Цинь, что случилось в 221 г. до н.э. Из всех государств китайского мира уцелела к тому времени одна только империя — Цинь. Если это две крайние даты китайского смутного времени, содержат ли они какие-либо внутренние следы Спада-и-Оживления? В китайской, как и в эллинистической, истории ответ на этот вопрос должен быть утвердительным.

Обнаруживается вполне ощутимое оживление в ходе китайского смутного времени в эпоху поколения Конфуция (ок. 551—479 до н.э.). Это оживление началось с конференции по разоружению 546 г. до н.э., на которой была предпринята серьезная попытка понять основную проблему китайской международной политики.

В китайском мире опасное политическое соотношение сил сложилось в последней фазе роста китайского общества, что примерно соответствовало середине эллинского смутного времени. Даже на той ранней

ступени географическая экспансия китайской культуры имела политическое воздействие, окружив древние государства — колыбель китайской цивилизации — кольцом более молодых государств, которые решительно превосходили своих более старых современников в материальном плане, впрочем, как и во всех других отношениях. Катастрофу 634 г. до н.э. можно считать следствием предыдущей неудачной попытки справиться со столь затруднительной ситуацией с помощью международного сотрудничества. В 681—680 гг. до н.э. ничтожно маленькие государства в центре китайского мира самоорганизовались в Центральную конфедерацию под гегемонией восточной великой державы Ци[2], что явилось ответом на давление мощной и агрессивной южной великой державы Чу. И хотя была выработана особая конституция, предполагавшая систематические собрания глав государств во главе с императором Ци как создателем конфедерации, ее существование не смогло предотвратить превращения политики силы в постоянный фактор, определяющий китайские международные отношения. Конференция 546 г. до н.э. представляла собой новую попытку спасти китайское общество от опасности перманентной войны, которая не только не ослабла, но и стала всеобщей братоубийственной войной. На сей раз две великие державы, которые в течение восьмидесяти восьми лет сражались за гегемонию, подчинились авторитету Сун[3] — самого старого и наиболее уважаемого из маленьких государств центра. Они были вынуждены отказаться от взаимных претензий и согласиться с коллективным главенством Центральной конфедерации на платформе взаимного равенства. Так мудрая государственная дипломатия действительно обеспечила передышку для уже изрядно подорванных социальных тканей Китая.

То, чего удалось добиться правительству Сун в 546 г. до н.э., позволило мудрецу, рожденному в следующем поколении в соседнем центральном государстве Лу, обессмертить себя в своем нетленном творчестве. Конфуций посвятил свою жизнь делу спасения китайского общества от самоубийства через наставление его правителей на философский архаический путь. Однако личный опыт Конфуция лишь передает меру оживления, охватившего общество накануне конференции 546 г. до н.э. Следует помнить, что Конфуций вошел в историю ярчайшим примером того, что нет пророка в своем отечестве. Мудрец, слава которого пережила не только века, но и тысячелетия, оказался неспособным привлечь к себе внимание хотя бы одного из современных ему правителей. И если потомки оценили по достоинству мудрость рекомендаций Конфуция и попытались применить их для лечения китайских бед, не следует удивляться, что поколение, которое отказалось принять эти целебные средства, ввергло себя в катастрофу еще более серьезную, чем поражение, подкосившее их отцов.

Первые признаки новой смуты появились еще при жизни Конфуция.

Например, договор 546 г. до н.э. был нарушен Чу в 538 г. до н.э. Однако самым разрушительным фактором, подорвавшим стабильность всего китайского общества, стало падение царства Цзинь. Эта северная великая держава, первой из китайских государств милитаризировавшая свою жизнь, стала первым государством, разлетевшимся на куски. С 573 г. до н.э. обнаруживаются признаки того, что центральное правительство Цзинь теряет свою власть над окрестными землями, а с 497 г. до н.э. ослабление центральной власти переросло в процесс внутреннего распада. В течение V в. до н.э. царство постепенно растворялось, пока не превратилось в непрочный союз отдельных небольших феодов. Приблизительно в 424 г. до н.э. Цзинь распалось на три государства-преемника[4], что было зафиксировано в дипломатических документах в 403 г. до н.э. Это и послужило сигналом для начала новой братоубийственной войны, охватившей китайский мир. Однако война теперь велась на более обширной площади и была более истребительной, чем в доконфуцианские времена.

Таким образом, в китайской, как и в эллинистической, истории можно зафиксировать одно ощутимое оживление и одно явное падение между первоначальным надломом общества и созданием его *Pax Oecumenica*. Выявив наличие спадов и оживлений, мы легко убедимся, что разрыв в непрерывности в китайском мире также отмечен междуцарствием, которое захватило период между падением династии Старшей Хань и созданием новой династии, самозванно принявшей имя Младшая Хань, что должно было закамуфлировать недостаток законных прав нового властелина на трон. Исторический факт наличия междуцарствия показывает, что непрерывность была фикцией и что период анархии фактически был более продолжителен, чем это можно вывести из документов. Старшая Хань упустила бразды правления приблизительно за полстолетия до того, как она потеряла и сам трон, отдав его узурпатору Ван Ману.

Можно обнаружить, что новый резкий надлом, наступивший к концу II в. н.э., когда пала Старшая Хань, стал четвертым крушением, если вести счет от первоначальной катастрофы 634—628 гг. до н.э. Поскольку это четвертое крушение не было успешно вылечено слабым оживлением времен объединенной империи Цинь, стало быть, число тактов движения Спада-и-Оживления, характеризующих процесс распада китайского общества, составляет три с половиной, как это наблюдалось и в эллинской истории.



ТОМ ШЕСТОЙ

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ГОСУДАРСТВА

ЦЕЛИ ИЛИ СРЕДСТВА?

Отправным пунктом настоящей книги было изучение полей исторического исследования, которые бы сами по себе обладали умопостигаемостью в рамках некоторого фиксированного Пространства и Времени. Путем эмпирического анализа мы пришли к обнаружению самостоятельных единиц, которые мы назвали цивилизациями. Затем мы приступили к сравнительному изучению генезисов, роста, надломов и распадов двадцати одной цивилизации, которые нам удалось идентифицировать на материалах обозримой и документированной истории человечества.

Следует признать, что время от времени мы сталкивались с определенными трудностями, что наводит на мысль, что избранный нами ключ не может открыть все двери на пути нашего интеллектуального поиска.

Уже с самого начала, идентифицируя представителей различных видов общества, мы обнаружили, что некоторые цивилизации были связаны между собой нитями более прочными, чем обычные связи, позволяющие относить общество к тому или иному виду. Мы определили это родство как сыновне-отеческие отношения и, проведя некоторый анализ, обнаружили, что общество в процессе своего распада вычленяет из своего тела такие социальные продукты, как доминирующее меньшинство, внутренний и внешний пролетариат. Было выяснено, что доминирующее меньшинство способно дать философию, которая иногда вдохновляет строителей универсального государства, тогда как внутренний пролетариат порождает высшую религию, которая стремится оформиться во вселенскую церковь, а внешний пролетариат оставляет за собой героические века, сотканные из трагедий варварских военных отрядов.

Универсальные государства, вселенские церкви и героические века, таким образом, встречаются не только в современности, но и в разные периоды человеческой истории. Они навязывают цивилизациям отношения более тесные и более индивидуальные, чем отношения, позволяющие отнести ту или иную цивилизацию к тому или иному виду. Отсюда вытекает вопрос: оправданно ли в таком случае изучать эти исторические феномены просто как побочные продукты разложения одной цивилизации, предлагая при этом, что сама цивилизация — единственная цель исторического исследования, не требующая специального обоснования? Теперь, когда мы обнаружили, что универсальные государства, церкви и героические века не могут быть поняты внутри исторического периода развития единственной цивилизации, мы не должны исследовать их, ограничиваясь собственными характеристиками, полагая, что они общезначимы или по крайней мере достаточны.

Итак, без каких-либо предварительных замечаний мы проанализируем цели универсальных государств, поставив первый вопрос: является ли цель универсального государства целью для себя или же это средство выиграть состязание с другими?

Лучше всего подойти к вопросу, вспомнив некоторые черты универсальных государств, уже рассмотренные нами. Во-первых, универсальное государство возникает после, а не до надлома цивилизаций. Это не лето общества, а «бабье лето» его — последний всплеск тепла перед сыростью осени и холодом зимы. Во-вторых, универсальное государство — продукт доминирующих меньшинств, то есть тех социальных групп, которые когда-то обладали творческой силой, но затем утратили ее.

Кроме того, универсальные государства обладают еще одной выдающейся чертой — они совпадают с моментом оживления в ритме распада. Именно последняя черта будит фантазию и вызывает благодарность поколений — свидетелей успешного установления универсального государства.

Все это создает общую картину универсального государства, которая на первый взгляд может показаться двусмысленной. Универсальные государства — симптомы социального распада; однако это одновременно попытка взять его под контроль, предотвратить падение в пропасть.

Упорство, с которым универсальные государства, однажды возникнув, борются за свою жизнь, особенно впечатляет картиной финалов. Анализ разнообразных финалов универсальных государств может быть сведен к следующей схеме:

Установлению универсального государства предшествует вторжение чужого общества; в таком случае импульс, зародившийся в социальном теле распадающегося общества и побуждающий его пройти через фазу

универсального государства, прежде чем исчезнуть, бывает достаточно силен, чтобы устранить чужеземного агрессора и воспользоваться его институтами и учреждениями.

Местное универсальное государство опрокинуто вторжением чужой цивилизации до исчерпания силы породившего его импульса. Импульс в социальном теле завоеванного распадающегося государства оказывается достаточно сильным, чтобы завершить фазу универсального государства. Иногда удается даже остановить агрессора и использовать его институты вместо разрушенных своих, что позволяет захваченному обществу продлить сроки существования еще на несколько веков, пока оно не обнаружит в себе силы, чтобы изгнать захватчика и установить власть собственного универсального государства. Андское и вавилонское общества имели схожую судьбу. Андское общество использовало институты испанских представителей западного общества, а вавилонское — ахеменидских представителей сирийского общества и селевкидских представителей эллинистического. Сирийское и индское общества продлили сроки своего существования с помощью восстановления своего первоначального универсального государства.

Местное универсальное государство терпит неудачу, поскольку период оживления завершен. Иногда импульс бывает достаточно сильным, чтобы реставрировать парализованное местное универсальное государство. Например, эллинистическое, китайское и шумерское государства справились собственными силами, тогда как православно-христианское государство в России — с помощью насильственного внедрения элементов чужой цивилизации.

И наконец, история знает случаи, когда жизнь универсального государства подошла к концу и наступает междуцарствие, а внутренний импульс все еще достаточно силен, чтобы реставрировать умершее универсальное государство. Примером здесь может служить древнеегипетская цивилизация, успешно совершившая свой «посмертный» рывок.

Действительно, и после того, как подошел естественный срок кончины, универсальное государство имеет шанс продолжить свое существование.

Различные финалы универсальных государств свидетельствуют о неистребимом стремлении сохранить жизнь своих институтов. Универсальное государство обнаруживает явную тенденцию выглядеть так, словно именно оно и есть конечная цель существования, тогда как в действительности оно представляет собой фазу в процессе социального распада.

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ГОСУДАРСТВА КАК ЦЕЛИ

Мираж бессмертия

Парадоксальное непонимание. Как мы видели в предыдущей главе, финалы универсальных государств свидетельствуют, что эти учреждения одержимы почти демоническим желанием жить, и если мы попробуем посмотреть на них не глазами сторонних наблюдателей, а как бы изнутри, глазами их собственных граждан, то обнаружим, что и сами граждане искренне желают, чтобы установленный миропорядок был вечным (это желание характерно для граждан универсальных государств, которые устанавливались местными строителями империи, в отличие от универсальных государств, созданных завоевателями). Кроме того, они верят, что бессмертие институтов государства гарантировано. Парадоксальность этой веры подчеркивается тем, что наблюдатель, который может оценить ситуацию со стороны, ясно видит, что универсальное государство находится в состоянии агонии. Тому, кто удален от объекта наблюдения Временем или Пространством, чужое универсальное государство всегда представляется нетворческим и эфемерным. Но почему-то всегда получается так, что сами жители универсального государства неизбежно воспринимают свою страну не как пещеру в мрачной пустыне, а как Землю обетованную, как цель исторического прогресса!

Это непонимание столь удивительно, что могло бы быть поставлено под сомнение, если бы не огромное количество свидетельств в пользу того, что, несмотря на всю свою парадоксальность, оно действительно существует, и очень многие становятся жертвами этой странной галлюцинации.

Последствия Римской империи и Арабского халифата. В истории Римской империи, бывшей универсальным государством эллинского общества, мы постоянно встречаемся со всеобщей верой в бессмертие Империи и Города.

Так, в течение ста с лишним лет, прошедших между смертью Августа в 14 г. н.э. и восхождением Пия в 138 г., понятие вечности Рима и Римской империи вынашивалось и насаждалось двумя императорами, бездарность которых привела их к роковому концу. Нерон ввел игры, которые должны были свидетельствовать о вечности Империи[1].

Во времена Севера и его мрачных наследников контраст между официально декларируемой вечностью императоров (в это время, — время упадка империи, постепенно входит в употребление обращение к коронованной особе Ваша Вечность) и неустойчивостью их действительного

положения производит гнетущее впечатление. Еще более странно, что слово «вечность» становится крылатым (например, вместо Рима поэты употребляют «вечный город») не только по-латыни, но и на греческом, причем перед самым падением Рима. И даже после захвата и разграбления Рима Аларихом еще слышатся речения о вечности этого города.

Возможно, самое странное свидетельство — это слова святого Иеронима о шоке, который он испытал при получении вести о падении Рима, находясь тогда в отдаленном Иерусалиме. Церковь полагается на божественную благодать, и ее не должны интересовать дела земные, тем более она никак не может связывать с ними своих надежд. И все же известие так потрясло Иеронима, что некоторое время он был не в состоянии заниматься богословием. Слова Иеронима пронизаны восхищением Римом, горечью по отношению к его судьбе и возвышенной любовью к городу. По-видимому, все это отражает ту простую истину, что между реальным Иеронимом и будущим христианским святым лежала нравственная пропасть.

Потрясение, которое пережили жители Римской империи в 410 г., в определенной степени может быть сопоставлено с шоком, потрясшим жителей Арабского халифата в 1258 г., когда он был завоеван монголами. Римский мир содрогнулся от Палестины до Галлии, арабский — от Ферганы до Андалузии.

Сила психологического стресса в данном случае была даже еще более впечатляющей, чем в римском случае, ибо к тому времени, когда халифату Аббасидов был нанесен решающий удар, его суверенитет уже три или четыре века был эфемерным.

Аббасиды господствовали над большей частью своих огромных территорий скорее номинально, чем реально. Однако все эти годы население халифата только крепило свою веру в бессмертие существующего порядка. Самое удивительное, что универсальное государство до такой степени глубоко воздействует на воображение, что даже среди представителей пролетариата — как внутреннего, так и внешнего — бытовало мнение, что, разрушая халифат, они производят какое-то в высшей степени нечестивое действие.

О силе воздействия этой широко распространенной и уходящей в глубь веков галлюцинации начинают затем задумываться последователи опрокинутой власти, поскольку в их руках сосредоточивается все уцелевшее наследство. Попытка освоить это наследство обычно выражается в претензиях варвара хвастливо присвоить себе титул правителя уже ушедшего универсального государства.

Последствия Маньчжурской, Оттоманской и Могольской империй. Вера в бессмертие универсальных государств, которая опирается на их способность удерживать статус раздающих наследство и после того, как

уже утрачены какие-либо на то реальные основания (а иногда даже после того, как они практически перестали существовать), может быть проиллюстрирована целым рядом исторических примеров.

Так, правительство маньчжурской ветви дальневосточного универсального государства свято верило в то, что все суверены во всех частях мира, с которыми Поднебесная вступала в дипломатические контакты, получали свои титулы, как и они, в Пекине.

В период упадка Оттоманской империи, в критические времена между катастрофическим окончанием русско-турецкой войны 1768—1774 гг. и кончиной султана Махмуда II, на исторической сцене появился ряд честолюбивых военачальников, готовых присвоить себе титулы владык государств-последователей, но действовавших от имени падишаха, хотя и исключительно в своих собственных интересах.

Даже когда империя, склонная считать себя владычицей двух континентов и двух морей, превратилась в «больного человека»*, стереотип не изменился. По модели дунайских княжеств, государства-последователи подчинялись падишаху**.

Успех Оттоманской и Маньчжурской империй в сохранении, несмотря на упадок, монополии на право считаться оплотом и источником законности не был, однако, столь замечательным, как дипломатико-психологический *tour de force* Могольской империи; ибо могольская династия Тимуридов продолжала сохранять свою роль, находясь в тени держав, и в отличие от правителей Оттоманской и Маньчжурской империй последний из Великих Моголов не дожил до столь печального конца, как они[2].

Признаки умерших универсальных государств. Еще более примечательным свидетельством устойчивости веры в бессмертие универсальных государств является парадоксальная практика эвокации их признаков потомками. Багдадский халифат Аббасидов был воскрешен в Каире, дух Римской империи присутствовал в двух соперничавших державах: Священной Римской империи Запада и Восточной Римской империи православного христианства; империя династии Цзинь и Хань возродилась в виде Сун и Тан дальневосточного общества в Китае[3]. Подобные признаки универсальных государств представляют собой явные продукты исторического контакта между цивилизациями во Времени, когда мертвая цивилизация и живая связаны между собой сыновне-отеческим родством.

---

* Это выражение, по всей вероятности, принадлежит русскому царю Николаю I, который впервые употребил его в разговоре с лордом Абердином в 1844 г., а затем повторил в 1853 г., накануне Крымской войны.

** «Падишах» восходит к персидскому названию, означающему «шах, стоящий на шеях своих подданных», то есть «шах шахов», или «царь царей».

Четыре названных представителя данного феномена различаются как временем эвокации, так и своими историческими судьбами в целом. Так, дальневосточная империя и Священная Римская империя были эвоцированы спустя более чем четыреста лет после фактического разрушения универсального государства, чей дух они призваны были воплотить. Восточная Римская империя благодаря стараниям Льва Исаврийца имела интервал в полтора века, а халифат Аббасидов был возрожден в Каире менее чем через три с половиной года после гибели халифата в Багдаде.

Посещение Каира и Стамбула призраком халифата. Мамлюки быстро вдохнули жизнь в аббасидского беженца в Каире, так как, завладев наследством Айюбидов и столкнувшись с проблемой распределения его между рабами, они вынуждены были заботиться о процедуре легитимации, подобно своим современникам — «рабским царям» Дели. Мамлюкские султаны и их подданные, по всей видимости, относились к халифам с нескрываемым презрением, как к марионеткам. Расстояние, однако, позволяло сохранять последним некоторое достоинство. Мусульманские правители в Индостане использовали аббасидских халифов Каира, подобно тому как их предшественники воспользовались последним аббасидским халифом в Багдаде.

Преемник Баязида[4] Селим I не чувствовал нужды легитимации и не домогался титула последнего мамлюкского султана Туман-бея. Новое поколение фактических правителей молодого иранского мусульманского мира превыше всего ценило родство с Чингисханом по крови, считая при этом, что сила их собственной десницы является единственным их прибежищем. В столь революционных обстоятельствах сохранение теней аббасидских халифов в Каире и обращение к их авторитетам представляли собой не просто попытки вчерашних варваров усвоить вековые традиции, но и поиски экуменической власти. Подобный стиль был принят уже Баязидом I.

При таких обстоятельствах история халифата должна была закончиться со смертью последнего халифа, то есть в 1543 г. Однако этого не произошло. Османы долго не вспоминали о халифате, но в период своего упадка они вновь вспомнили о нем.

Подписание в 1774 г. Кючук-Кайнарджийского мирного договора с русскими открыло новый этап. А с установлением в 1876 г. власти Абдул-Хамида II (1876—1909)[5] Оттоманский халифат превратился в заметный фактор международных отношений. Это изменение явилось следствием трех процессов: во-первых, постоянного перехода бывших оттоманских провинций, в том числе и с мусульманским населением, под власть западных правительств; во-вторых, последовательного исчезновения всех суверенных, независимых суннитских держав, за исключением самой От-

томанской империи, и, в-третьих, постепенного формирования в исламском обществе нового чувства солидарности, что в свою очередь было естественной и наиболее неизбежной реакцией на первые два процесса. В результате возродился интерес к халифату, хотя институт этот уже давно принадлежал времени и в нем устарело все, кроме имени.

Непонимание этих процессов берет свое начало в неправильном истолковании как истории, так и теории халифата недостаточно подготовленными западными наблюдателями, проводившими ложную аналогию между исламским институтом, который они были не в состоянии понять, и западным институтом, вполне для них понятным. Отождествляя халифат с папством, они видели в нем духовное учреждение в западном смысле (абстракция, весьма чуждая исламской мысли). Кроме того, они полагали, что двойной титул султана-халифа соединяет в себе «духовную» и «временную» власть оттоманского падишаха, делая отсюда вывод, что власть может быть разделена между двумя лицами. Эта ошибка получила широкое распространение на Западе (если не считать некоторых ученых, не оказавших серьезного влияния на международные отношения) и даже среди мусульман, имеющих современное западное, а не классическое исламское образование. Она сознательно и искусно использовалась Абдул-Хамидом в регулировании отношений с западными правительствами, мусульманскими народами, находящимися под западным правлением, и даже со своими собственными мусульманскими подданными.

По крайней мере в трех мирных договорах, подписанных с 1774 по 1913 г.*, оттоманские власти использовали западнохристианское ошибочное понимание халифата как духовного учреждения, чтобы защитить на султанских территориях, где султан стал именоваться падишахом, его власть халифа. Как впоследствии выяснилось, христианская сторона обнаружила свой просчет и стала требовать аннулирования соответствующих соглашений (одного через семь, а другого — через одиннадцать лет со времени подписания).

Тем не менее халифат, хотя и подновленный таким образом и превращенный в «духовное» учреждение, начиная с XVII в. неуклонно терял политический контроль над территориями, уступая их западному христианству. Агрессивно настроенные западные страны понимали политическую слабость Оттоманской империи, однако по-прежнему сохранялось некоторое благоговение перед силой ислама. Более того, несмотря на всю слабость Оттоманской империи, халифат давал моральный стимул мусульманской диаспоре не только в бывших оттоманских провинциях, попавших под власть православно-христианских

* Русско-турецкий мирный договор, подписанный 21 июля 1774 г.; итало-оттоманские мирные соглашения от 15 октября 1912 г.; турецко-болгарский мирный договор, подписанный в Константинополе 29 сентября 1913 г.

государств; влияние его сказывалось и в более удаленных районах, на территориях, которые никогда не подчинялись оттоманскому султану или какому-либо халифу.

Психологические последствия, вызванные новшествами султана Абдул-Хамида II, были настолько ценны и играли столь существенную роль в оттоманской внешней политике, что «новые османы»[6], которые представляли собой либеральную оппозицию автократическому режиму Хамида, искали не пути ликвидации оттоманского халифата, а методы сохранения его для дальнейших политических манипуляций. В оттоманской конституции 1876 г. суверен назывался «халифом», равно как «султаном» или «падишахом». Халифат пережил удар, который был нанесен государству при Абдул-Хамиде в 1877 г.

Халифат пережил даже ликвидацию султаната и претендовал на суверенную власть в Турции через голосование в Великом национальном собрании в Анкаре 1 ноября 1922 г. В законодательном акте, принятом этой ассамблеей, говорилось, что центр халифата будет находиться в Османском дворце и что халиф определяет право выборов в Великую турецкую национальную ассамблею.

Пытаясь провести различие между традиционными титулами, которые исторически и юридически были эмблемами политического авторитета, последователи Гази Мустафы Кемаля Ататюрка[7] ненамеренно повторили шутку, которую их предки тщательно разыграли перед русскими в 1774 г. Ситуация повторилась из-за неправильного истолкования природы учреждения халифата, несмотря на внешне, казалось бы, безобидный характер собрания. Когда за законом от 1 ноября 1922 г. последовал другой закон, от 29 октября 1923 г., провозглашающий Турцию республикой и объявляющий президента республики главой государства, несовместимость новой политической ситуации и расстановки сил в Турции с прерогативами халифата в соответствии с шариатом стала столь вопиющей, что это могло угрожать стабильности режима. Ситуация вызвала тревогу даже среди индийских мусульман. Все это предопределило решение турецкого Великого национального собрания от 3 марта 1924 г. ликвидировать халифат и изгнать из Турции оттоманскую императорскую семью. Когда вести об этом достигли Дели, где халифат почитался в течение семи веков с наивностью, которая могла поддерживаться только полным отрешением от реальной действительности, шок, вызванный у членов Общества Красного Полумесяца, можно было бы сравнить с трагической сценой в келье св. Иеронима в Вифлееме, когда христианский ученый получил известие о падении Рима.

В то время, когда писалась эта глава, казалось, что халифат действительно подходит к своему концу. Однако, даже если бы это предсказание сбылось, хотя в свете предыдущей истории весьма опрометчиво подписывать смертный приговор такому живучему учреждению, каким

является халифат, примечательно не то, что халифат в конце концов истощился, а то, что он обрел суверенность в течение менее чем двухсот лет. Причем потенциал его оказался столь велик, что он не только пережил века, но и дважды возрождался из небытия.

Священная Римская империя. Кривая жизни халифата с его эвокациями в Каире и Стамбуле имеет аналогию в последствиях жизни Римской империи с ее недоразвитым воскрешением на Западе в виде Священной Римской империи. Римская держава, которую папа Лев III и Карл Великий попытались возродить из небытия в Рождество 800 г., просуществовала затем на Западе четыреста с лишним лет. Австразийская держава, принявшая на свои плечи непосильную тяжесть римской мантии, была эффективной всего лишь 127 лет (по самому лояльному подсчету)[8].

Священная Римская империя не только воплотила австразийскую мечту, но и просуществовала еще тысячу лет, правда в состоянии паралича, в который она впала в момент смерти Карла Великого. Таким образом, Римская империя бросила на историю Запада тень, которая продержалась во Времени со смерти Феодосия I в 395 г. до 1806 г. Полтора тысячелетия, безусловно, очень короткий отрезок на временно́й оси, если сравнивать со сроком жизни Человечества, Земли и Звезд. Однако этот период почти равен всей древнеегипетской истории, самой продолжительной на шкале шеститысячелетней истории человеческих цивилизаций.

Следует отметить, что, подобно халифату Аббасидов, Священная Римская империя, даже находясь в полосе своего угасания, сохраняла некоторую привлекательность и значение.

В 1952 г., почти полтора века после самоликвидации Священной Римской империи в 1806 г., суверенный правитель Ватикана был титулован «графом Священной Римской империи» в подтверждение полного суверенитета над последним клочком земли, доставшимся ему после упорной и вековой борьбы между папством и империей.

Посещение османов и моголов «призраком призраков». Священной Римской империи воздалось за краткость эффективного правления, а Каирскому халифату — за отсутствие такового вообще удивительной продолжительностью их темных финалов, тогда как Восточная Римская империя православного христианства и империи Сун и Тан на Дальнем Востоке оплатили свой полнокровный и продолжительный промежуток жизни быстрой и болезненной кончиной. Падение было столь стремительным и бесповоротным, что истощенные цивилизации оказались не в состоянии создать свое собственное универсальное государство, поэтому православные христиане приняли имперскую власть из рук османов, а китайцы — из рук монголов.

Завоеватели реконструировали покоренные ими общества по своему образцу, не прибегая к услугам дискредитированного правящего меньшинства. Монголы утвердили свое правление в Китае с помощью мусульман западных окраин своих владений, а также западных христиан, среди которых самым известным был Марко Поло[9]. Османы привлекали наравне с православными детьми западнохристианских ренегатов, которых они для начала «денатурализовывали» с помощью платонической системы образования. В правительствах обоих этих универсальных государств примечательно наличие ряда институционных остатков ликвидированных государств-вампиров, а также стремление доминирующего меньшинства вернуть свои утраченные посты. В Китае это мандарины[10], посвящавшие монгольских и маньчжурских военачальников в секреты китайской администрации, а в Оттоманской Порте это фанариоты, которые стали неотъемлемой частью оттоманского управления, будучи допущенными в сферу дипломатии. Хотя институционные рудименты сохранились в виде старомодных церемоний и ритуалов, нетрудно заметить, что наследием Восточной Римской империи у оттоманов был «Кайсар-и-Рум», а наследством империи Сун и Тан — монгольский «Сын Неба».

«Великая идея» современных греков. Наследство, доставшееся османам-победителям, продолжало тревожить проигравших греков. Хотя Восточную Римскую империю постиг страшный удар в 1071 г. из-за самоубийственной политики в великой византийско-болгарской войне 977— 1019 гг.[11] и хотя оживление, внесенное императором Алексеем Комнином (1081—1118), принесло лишь мимолетную передышку, византийский политический вирус наложил отпечаток на жизнь греческого народа, на его чувства и умонастроения. Когда западные военные авантюристы под предлогом Четвертого крестового похода в 1204 г. разграбили Константинополь, они обнаружили, что рухнувший императорский трон Константинополя пользуется таким престижем в среде завоеванного народа, что решили посадить на него своего ставленника — «латинского императора», в надежде, что магическая сила самого города и императорского титула окажет должное воздействие на привыкших к покорности подданных.

Но эти же соблазны мощно воздействовали и на греческое государство-преемник в Никее в Северо-Западной Анатолии. Оно поначалу успешно отразило захватчиков, а затем предвосхитило карьеру османов, оседлав Дарданеллы и собрав по частям бывшие имперские территории на Балканском полуострове. Умелых правителей Никеи не покидала идея захвата власти в Константинополе и учреждения там имперского стиля и титула. В 1261 г. Михаил Палеолог на какое-то время удовлетворил эти амбиции ценой утраты лучших анатолийских земель,

где государство черпало свои силы[12]. Эта потеря приговорила огромную империю к бессилию. Однако даже двухсотлетняя агония этой бледной тени Римской империи не излечила греков от восхищения обреченным государством. Год за годом, век за веком, вплоть до настоящего времени вынашивается эфемерная мечта. И так продолжается почти полтысячи лет (1453—1923). Константинопольские греки и во время оттоманского правления продолжали надеяться, что какое-то чудо, возможно вмешательство Бога, возродит вновь Восточную Римскую империю. Это ожидание было столь сильным и неистребимым, что его и сейчас можно обнаружить в греческом фольклоре.

Так, в одной из народных песен поется, что в то время, когда турки осаждали Город, монах жарил на сковороде семь рыб. Он уже поджарил их с одной стороны и стал переворачивать, чтобы поджарить с другой, когда кто-то подошел и сказал, что турки захватили Город. «Никогда турки не ступят своей ногой в Город, — воскликнул монах. — Я поверю в это только тогда, когда увижу, что жареные рыбы ожили». Монах не успел произнести эти слова, как рыбы спрыгнули со сковороды и оказались в ручье. До сегодняшнего дня они плавают там, и их можно найти наполовину зажаренных, но все еще живых. И так будет, пока не настанет час освободить Город. Говорят, что тогда придет другой монах и дожарит рыбу.

Согласно турецкой версии этой сказки, первоначально было семь рыб, но теперь их осталось только пять.

Несмотря на череду разочарований, «великая идея» не покидала народ на протяжении всей его истории. Уничтожение греческой диаспоры, насчитывавшей около 1 280 000 человек в Анатолии и Восточной Фракии, казалось бы, должно было рассеять иллюзию. Однако этого не произошло, что говорит о силе призрака, действовавшего на греческие умы. Греко-турецкая война 1919—1922 гг. завершилась восьмилетним греко-турецким союзом, но этот очевидный парадокс имеет свое объяснение. Насыщенность атмосферы застарелой враждой разрядилась вспышкой старой иллюзии.

Москва — Третий Рим. Тогда как «великая идея» греков представляет собой драматический и странный исторический факт, аналогичное зерно, посеянное на русскую почву, дало серьезные исторические последствия, которые и сейчас, в середине XX в., возможно, еще не развернулись в полной мере.

Когда призрачная тень возрожденной Римской империи — призрак призрака эллинского универсального государства — была наконец ликвидирована оттоманским завоеванием Константинополя в 1453 г., русская ветвь православия в это время прилагала усилия, чтобы создать свое собственное универсальное государство. Установление русского

универсального государства приходится на период с 1471 по 1479 г., когда Московский Великий князь Иван III (1462—1505) присоединил к Московскому княжеству Новгородскую республику.

Быстрая смена событий в основной области православия и его русской боковой ветви, драматический контраст между падением Константинополя и триумфом Москвы произвели глубокое впечатление на воображение русских. Современный исследователь Н. Зернов пишет: «Расширение нации, рост империи — это обычный внешний признак внутреннего убеждения народа, что ему дана особая миссия, которую он должен выполнить. Неожиданное превращение маленького Московского княжества в самое большое государство в мире невольно привело его народ к мысли, что он наделен миссией спасти восточное христианство». Следует сказать, что и другие православные князья до Ивана III жаждали получить знаки отличия Восточной Римской империи. Они не раз обращали свои жадные взоры в сторону Константинополя, но их постоянно постигали неудачи в их нетерпеливых и дерзких попытках.

Исторически сложилось так, что московиты получили некоторое преимущество. В 1472 г. Великий князь Иван III женился на Софье Палеолог, племяннице последнего константинопольского императора Константина, и принял герб — двуглавого восточноримского орла. В 1480 г. он сверг власть татарского хана и стал единолично править объединенными русскими землями. Его последователь Иван IV Грозный (1533—1584) короновал себя в 1547 г. и стал первым русским царем. В 1551 г. Собор русской православной церкви утвердил преимущества русской версии православия над другими. Во время правления царя Федора (1584—1589) митрополит Московский получил в 1589 г. титул Патриарха Всея Руси. Так серия последовательных политических акций обеспечила русским более благоприятную ситуацию, чем та, в которой оказались их болгарские и сербские предшественники, конец которых был ничтожен[13]. Русские не были узурпаторами, бросающими вызов живым владельцам титула. Они остались единственными наследниками. Таким образом, они не были отягощены внутренним чувством греха. Чувство того, что греки предали свое православие и за это были наказаны Богом, сильно отразилось на далекой русской церкви, где антилатинские настроения были очень сильны. Русским казалось, что если греки были отвергнуты Богом за Флорентийскую унию, мыслившуюся как замена православию, то сами они получили политическую независимость за преданность церкви. Русский народ оказался последним оплотом православной веры. Таким образом, он унаследовал права и обязанности Римской империи.

Русская вера в высокое предназначение России усиливалась библейскими и патриотическими авторитетами. Мотив книги Даниила — че-

тыре последовательных универсальных государства (Даниил. 2, 27—49; 7, 1—28; 9, 24—27).

Использование русскими авторитета Восточной Римской империи для доказательства веры в бессмертие своего универсального государства — прежде всего в политических целях — требовало значительных усилий, чтобы уберечь Третий Рим от судьбы, которая постигла Первый Рим и Рим Второй. Прежде всего предстояло освободить от западного политического и церковного влияния русские православно-христианские земли, попавшие под власть Польши и Литвы в XIV в. Политическая миссия Третьего Рима никогда не сводилась к тому, чтобы спасать или реформировать Второй Рим. Она виделась в том, чтобы заменить его, тогда как миссия христианской церкви заключалась в том, чтобы заменить церковь Ветхого завета. Следствием идеи «Москва — Третий Рим» стало устойчивое и сознательное убеждение русских в том, что Россия призвана быть последним оплотом, цитаделью православия.

В результате раскола, который начался в русской церкви из-за изменения обрядовой практики Московским патриархом Никоном, четыре греческих патриарха, хотя они принадлежали оттоманскому миру, на некоторое время стали судьями русского церковного достоинства. На Московском Соборе в 1666—1667 гг. присутствовали патриархи Антиохийский и Александрийский. Противники реформ Никона были отлучены от церкви. Кроме того, русских заставили подписать отказ от претензии, выдвинутой Собором 1551 г., которая сводилась к тому, что московское православие стоит выше всех остальных православных церквей. Никон был смещен и лишен сана.

В следующем поколении Петр Великий использовал свой могучий гений, чтобы коренным образом преобразовать Московию, превратив ее из русского православно-христианского универсального государства, верящего в свою исключительную миссию, в динамическое локальное государство, составной элемент европейской системы. Петр перенес столицу из православной Москвы в новый город, который он основал на западном морском форпосте России и назвал именем своего небесного покровителя. Новая столица оказалась и культурно, и физически на новой почве*. Вестернизирующаяся Россия формировала правительство западного толка, лишенное каких бы то ни было следов старой православной традиции. Петр попытался вестернизировать и церковь, отдав ключевые посты русской православной церкви,

* Аналогичным соображением руководствовался Константин Великий, когда он переносил столицу Римской империи из Рима в Константинополь. Он считал, что политический центр обращенной Римской империи должен быть христианским с самого начала, освобожденным от архаического язычества, которое так упорно цеплялось за жизнь в сенатской цитадели на берегу Тибра. Кроме этих моментов, у Константина и Петра были, конечно, политические и стратегические мотивы для переноса столицы.

ранее традиционно предназначавшиеся великороссам, священникам из Левобережной Украины, отвоеванной у Польши—Литвы в 1667 г. Находясь под влиянием римского католичества, украинские православные клирики вне зависимости от того, положительно или отрицательно относились они к романизации, должны были изучать римскую теологию, в результате чего они некоторым образом были ориентированы на западное мировоззрение. Наконец, после того как престол патриарха оставался незанятым в течение двадцати лет, в 1721 г. Петр I упразднил патриархат и учредил вместо него Священный Синод.

Серия ударов, казалось, была сокрушительной, однако идеал, заключенный в понятии «Москва — Третий Рим», не уходил из жизни в ее традиционно-религиозном выражении и постепенно нашел себе новое выражение в терминах идеологии вестернизирующего мира. Отлученные от церкви противники Никона сумели сохранить и при петровском режиме старообрядческую церковь, а в век западного романтизма русская вера в уникальную судьбу России и ее вселенскую миссию проявилась в славянофильском движении.

Загадка престижа императорского двора в Японии. Похожее свидетельство продолжительности влияния престижа империй Цинь и Хань можно найти в истории императорского двора в Японии.

Ранее мы уже касались этой проблемы. Здесь мы попробуем объяснить, почему императорский двор, который демонстрировал эффективность своей власти всего-то около трех столетий, просуществовал затем еще тысячу лет как формальный источник власти, почестей, титулов и законности. Все фактические правители Японии начиная с X в. н.э., когда имперское правительство утратило фактический контроль над страной, ощущали необходимость проводить управление от имени императора. В настоящий момент в стране существует в высшей степени эффективное правительство, которое также находит нужным действовать от имени императора[14].

Эта необычная витальность японского императорского двора приписывается самими японцами официальной вере в то, что императорская семья берет свое начало от богини Солнца Аматэрасу. Миф этот, несомненно, восходит к заре японской истории, однако использование его в политических целях началось, похоже, не раньше чем после свержения власти дома Токугавы в 1868 г., когда новые хозяева страны прибегли к манипуляциям именем императора, чтобы вдохнуть в идею империи новую жизнь[15]. Следует заметить, что император Хирохито отнюдь не вдохновил японский народ, когда в своем заявлении в канун 1946 г. подчеркнул, что является не богом, а человеком. Однако основную причину столь прочного и высокого престижа император-

ского двора следует искать, по всей видимости, в принятии в 645 г. китайской императорской модели того времени[16]. Бюрократическая система китайского образца была, возможно, слишком тщательно и тонко разработана и оказалась слишком замысловатой для грубых условий тогдашнего японского общества. И хотя ее экзотический и консервативный характер обрек ее на быстрое забвение в сфере практической политики, те же самые черты помогли ей стать щитом японского общества, ибо японская императорская система 645 г. была построена по модели правящей династии Тан, а империя Тан в свою очередь восходила к империи Хань, бывшей универсальным государством древнекитайского общества. Таким образом, японский императорский двор в XX в. пользуется политическим капиталом, завещанным Хань Любаном, жившим во II в. до н.э.

Источник иллюзии. Мы рассмотрели достаточно примеров, чтобы установить факт веры в бессмертие универсальных государств, — веры, которая переживает века и тысячелетия, когда на то нет, казалось бы, никаких оснований. Каковы причины этого феномена, столь странного на первый взгляд?

Одна из явных причин заключена в силе личного обаяния, производимого основателями универсальных государств и их последователями. Причем, как правило, эти впечатления передаются последующим поколениям с сильными преувеличениями, превращаясь в легенду. Весьма примечательным примером может служить хорошо известное свидетельство Филона Александрийского о впечатлении, производимом императором Августом. Будучи евреем, александрийцем и философом, Филон Александрийский вряд ли может быть заподозрен в особом энтузиазме по отношению к римлянину, основателю эллинистического универсального государства. Впоследствии императору была приписана даже способность предвидеть будущее, а сама эта способность вполне логично объявлялась божественной.

Другая причина устойчивости веры в бессмертие универсальных государств — впечатляющая грандиозность самого учреждения. Эта грандиозность вырастает из смутного времени и символизирует оживление распадающегося общества, поэтому она и завоевывает сердца людей.

Третья причина — тоталитарность, всеобъемлющий характер универсального государства. В политическом плане универсальное государство — высшее выражение чувства единства, которое является психологическим продуктом процесса социального распада. Чувство единства и всеобщности — характерная черта всех универсальных государств.

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ГОСУДАРСТВА КАК СРЕДСТВА

Цена эвтанасии[1]

Попытка защитить бессмертие в посюстороннем мире тщетна, ибо нельзя перечить Природе.

Судьба Тифона[2] свидетельствует о том, что «кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее»; но истинно ли в равной мере, что «потерявший душу свою за Меня сбережет ее» (Лука. 9, 24; Матф. 16, 25 и 10, 39)? В ранней версии сказано более четко, что действенность прямо зависит от альтруистического акта: «А кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее» (Марк. 8, 35). С этой точки зрения универсальное государство, которое избегает пустых претензий на бессмертие и надеется на эвтанасию, попытается тем самым превзойти Феникса. Оно должно не только пожертвовать своей жизнью, но и принести себя в жертву во имя чего-то, находящегося вне его. Такой добровольный альтруизм — неслыханное дело в жизни любого универсального государства и любого учреждения, поскольку главный и всеобщий порок их — стать целями самих себя. История знает универсальные государства, которые, став жертвами приговора Тифона, благодаря этой счастливой неудаче завоевывали затем милость Феникса. Награда Феникса — возрождение из пепла. Западная и православная христианские цивилизации, например, восстали из пепла Римской империи; иранская и арабская цивилизации — из пепла халифата Аббасидов; эллинская и сирийская цивилизации — из пепла Кносса; вавилонская и хеттская цивилизации (а также, возможно, индская) — из пепла «империи четырех сторон»; индуистская цивилизация — из пепла империи Гуптов. Поначалу кажется маловероятным, что учреждение, которое представляет собой всего лишь побочный продукт социального распада, не только способно, но и призвано играть творческую роль.

Судьбы универсальных государств действительно парадоксальны. Эти создания — последние плоды трудов доминирующих меньшинств в разлагающихся обществах, а эти доминирующие меньшинства далеки от идеи самоотрицания, которое, очевидно, является единственным и непременным условием, позволяющим взрасти плодами их трудов. Сознательная цель любого правящего меньшинства всегда сводится к попыткам сохранить свою роль в обществе, с которым оно связано неразрывными нитями. Универсальное государство является средством самозащиты. Это намерение, однако, никогда не выполняется. Универсальное государство, сколь продолжительна ни была бы его жизнь, представляет собой последнюю фазу общества перед его исчезновени-

ем, а мираж бессмертия возникает вследствие ошибочного восприятия универсального государства как цели всякого человеческого существования. Если доминирующему меньшинству и удается через самоотрицание обрести новую возможность принять участие в творческом акте, оно всегда приходит к этому вопреки самому себе.

Неуемное желание создателей и хозяев универсального государства удержаться любой ценой имеет по крайней мере одно достойное объяснение. На каком бы низком уровне ни находились их творческие достижения, это все равно самый высокий уровень своего времени. Когда местные государства пожирают одно другое, проливая моря крови, когда жестокость и нетерпимость становятся общественными добродетелями, универсальные государства возникают, чтобы остановить войны и заменить кровопролитие кооперацией. И если универсальные государства не вечные самоцели, а просто эфемерные творения, самый счастливый удел которых — эвтанасия в пользу других, это предполагает, что в иерархии человеческих учреждений государство занимает довольно низкое место.

Если универсальное государство функционирует как иерархия целого ряда служб, то кто же те должностные лица, которые обеспечивают деятельность этих служб? Они рекрутируются из разных источников, причем не только из рядов внутреннего или внешнего пролетариата умирающего общества, но и из представителей чужой цивилизации. Кроме того, в службах внутреннего пролетариата универсальное государство постоянно соприкасается с высшей религией — творением внутреннего пролетариата.

Кондуктивность универсальных государств. Если однажды искра творческой энергией вспыхнула в лоне универсального государства, у нее есть все возможности разгореться в постоянное пламя, что было бы попросту невозможно в смутное время. Установление универсального государства знаменует начало второго такта оживления в последовательности кругов Спада-и-Оживления, характерных для жизни цивилизации от надлома до распада. Причем второе оживление обычно наиболее сильное. Однако эта служба, несмотря на свою ценность, отрицательна. Какая же черта общественной ситуации, возникающей в условиях универсального государства, способствует возникновению новой способности созидать? Возможно, в некоторой степени этому благоприятствует тенденция архаизма с его самопоражением через вовлеченность в строительство.

Универсальное государство изначально вовлечено в строительство, ибо таким путем оно обеспечивает самосохранение. Но хотя импульс к созиданию может быть исходным, он и в этом случае не является преобладающим. Установление универсального государства прекращает братоубийственную войну и приносит мир. Однако после установления универсального государства необходимо принять меры к упрочению

достигнутого. Правда, на заре существования универсального государства безопасность его в большинстве случаев обеспечена. Тем не менее империя Наполеона, которая была недоразвитым универсальным государством средневекового муниципального космоса, прилагала немало усилий, чтобы стереть следы государств, на смену которым она пришла. Создатели и хозяева инкского андского универсального государства модифицировали и систематизировали учреждения завоеванных народов, не разрушая их, а имперское римское правительство постаралось освободиться от всех частных ассоциаций и с подозрением относилось даже к таким обществам, как общество друзей и похоронный клуб[3]. Однако столь крайние проявления озабоченности универсальных государств своей целостностью крайне редки, и это служит указанием на то, что мотив самосохранения в политике универсальных государств не является основным.

Другим мотивом, побуждающим к действию, — мотивом, который в сравнении с заботой о самосохранении выглядит достаточно мощным, является потребность в консервации не универсального государства, а общества, объединенного под его сенью. Иными словами, универсальное государство озабочено сохранением того, что уцелело, пережив период братоубийственных войн смутного времени. Большинство учреждений, унаследованных от периода роста, было либо полностью разрушено, либо исковеркано ужасным социальным опытом смутного времени. Само включение сохранившихся элементов общества в систему универсального государства не помогает ни восстановить исчезнувшее, ни уберечь от разрушения оставшееся. Реальная опасность постоянно расширяющегося социального вакуума заставляет правительство универсального государства действовать вопреки первоначальным намерениям. Конструирование охранительных учреждений — фундаментальная задача универсального государства, ибо это — единственное средство консервации самого общества. Классической иллюстрацией может служить административная история Римской империи в период, наступивший после битвы у мыса Акций в 31 г. до н.э. Главным методом римского имперского управления был принцип непрямого правления. Эллинистическое универсальное государство понималось римскими основателями как ассоциация самоуправляемых городов-государств с полосой автономных областей в тех районах, где эллинистическая культура еще не вступала в контакт с политикой. Усилия римской администрации сводились в основном к координации местных органов самоуправления; имперское правительство призвано было следить, чтобы местные правительства не вступали в конфликты друг с другом, кроме того, оно защищало их от нападения внешних варваров. Этим ограничивалась деятельность римского правительства, обходившегося скудными гарнизонными войсками. Основы этой политики намеренно никогда не изменялись, однако постепенно ее административная структура трансфор-

мировалась в результате нововведений, зачастую вынужденных и постепенных, но имевших тем не менее далеко идущие последствия.

К концу правления Марка Аврелия последние владения подчиненных князьков были превращены в провинции. Кроме того, сами эти провинции стали объектами прямого администрирования, утратив свой прежний статус самоуправляемых городов-государств. Однако процессы централизации не были напрямую связаны со стремлением империи взять всю ответственность на себя; это происходило в основном из-за постепенной деградации местных органов управления, что вынуждало центральное правительство вмешиваться в процессы управления. Во времена Августа местные цари типа Ирода Великого имели аппарат столь беспощадный, сколь и эффективный. Местные правительства прекрасно справлялись и с внутренними задачами, и с защитой от пиратов. Города-государства, каков бы ни был их политический статус, находили в себе и внутренние силы, и достаточные материальные ресурсы, чтобы защититься и сохранить престиж местного самоуправления. В ходе последующих двух столетий человеческие ресурсы постепенно стали иссякать, что привело к тому, что имперское правительство вынуждено было заменить местных правителей своими наместниками, которые не избирались, а назначались центральной властью и должны были через губернаторов провинций отчитываться перед императором.

К концу своей истории администрация Римской империи представляла собой иерархически организованный бюрократический аппарат, а местные магистраты и городские советы превратились в инструменты обеспечения своевременного сбора налогов.

Надо сказать, что центральные власти вводили эти изменения не с большей охотой, чем местные власти, которые допускали их скрепя сердце. И те и другие были жертвами силы более мощной, чем их воля. Подчиняясь необходимости, правительство универсального государства на деле не достигает своих изначальных целей. Новые учреждения, которые оно с неохотой строит, имеют непредсказуемый эффект. Последствия такого строительства всегда революционны. В предыдущем исследовании мы показали, что эпохе разложения свойственны два типа чувствований: ощущение всесмешения и единства; и хотя эти две психологические тенденции с субъективной точки зрения противоречат одна другой, объективно они приводят к схожему результату. Восприимчивость — отличительная черта строителей империи, несмотря на консерватизм их империй. Именно эта мало ценимая черта и оказывается одной из причин их победы в смертельной битве смутного времени. Эта черта становится господствующим веянием эпохи.

Одни универсальные государства создаются иностранными завоевателями, другие рождаются как продукт обществ, внутри которых уже существовало определенное разнообразие — даже при несущественной

дифференциации между пограничными жителями и обитателями внутренних районов одного и того же социального мира. Наличие в структуре универсальных государств культурных различий, что является скорее правилом, чем исключением, повышает уровень социальной кондуктивности — неотъемлемой черты любого универсального государства.

Так, в нововавилонской империи, которая явилась вавилонским универсальным государством, была ликвидирована ее культурная чистота, чем подготавливался неотвратимый конец самой вавилонской цивилизации. Отличительные черты вавилонской культуры становились все менее различимы, по мере того как царство Навуходоносора было присоединено сначала к варваро-сирийской империи Ахеменидов, а затем к эллинской империи Селевкидов.

Этот пример показывает, что для культурной композиции универсального государства характерна высокая степень разнообразия, а одним из бедствий кондуктивности универсальных государств является продолжение — но уже менее насильственными и грубыми средствами — процесса культурного смешения, начавшегося в смутное время. Беженцы, изгнанники, переселенцы, рабы и другие жертвы жестокого века сменяются при более человечном режиме универсального государства купцами, профессиональными военными, странствующими философами, миссионерами, то есть всеми теми, кто распространяет культуру, не прибегая, как правило, к насилию.

Психология мира. Универсальное государство устанавливается основоположниками и воспринимается подданными как панацея от бед смутного времени. Изначальное предназначение этого учреждения — установить и затем поддержать всеобщее согласие. Раскол в обществе, пораженном болезнью надлома, имеет двойной характер. Существует раскол горизонтальный — между состязающимися классами и вертикальный — между воюющими государствами. Универсальное государство призвано остановить этот процесс. Непосредственная и высшая цель строителей империи — создать универсальное государство на базе той единственной державы, которой удалось уцелеть в ходе взаимоуничтожения. Однако антинасилие — это то состояние ума и тот принцип поведения, которые не могут восторжествовать, затронув только определенную часть социальной жизни. В значительной степени этим чувством должны быть пронизаны все общественные отношения. Поэтому принцип согласия, который доминирующее меньшинство пытается провести в жизнь, должен распространяться не только на отношения между доминирующим меньшинством и пролетариатом, как внутренним, так и внешним, но и на отношения с представителями любой другой цивилизации. Если в столь широком плане и невозможен совершенный и постоянный мир, то вполне возможен мир временный.

Всеобщее согласие, определяющее психологический климат универсального государства, приносит неодинаковую пользу его гражданам. Если доминирующему меньшинству оно дает возможность в некоторой степени восстановить силы, то силы пролетариата оно значительно увеличивает. Согласие само по себе еще не преимущество. «Трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит» (Матф. 12, 20). Практическое следствие воздержанности зависит от свойств материала. Жизнь, уже покинувшая доминирующее меньшинство, не может быть возвращена одним только освобождением от трений, однако новое состояние весьма благоприятно для пролетариата, оно вооружает и усиливает его. Следовательно, под сенью универсального государства пролетариат растет, а доминирующее меньшинство утрачивает свои позиции. «Ему должно расти, а мне умаляться» (Иоанн. 3, 30). Кроме того, терпимость, введенная в общественную жизнь основателями универсальных государств с целью избавить народ от братоубийственной борьбы, дает внутреннему пролетариату шанс образовать универсальную церковь. Атрофия воинственного духа граждан универсального государства, вытекающая из монополии на воинскую профессию имперской власти, дает внешнему пролетариату или соседней цивилизации шанс напасть и захватить часть территорий вместе с внутренним пролетариатом, который при расслабляющем климате универсального государства становится политически пассивным, компенсируя это религиозной активностью.

Апологеты высших религий, зародившихся в благоприятном социальном и психологическом климате универсального государства, в отдельных случаях сознавали, откуда исходит это благо, однако они полагали, что первопричина его — милость Бога, именем которого они обращали людей в свою веру. В глазах авторов книг Исайи, Ездры и Неемии Ахеменидская империя была инструментом, избранным для распространения иудаизма; подобным образом и Римская империя рассматривалась как инструмент для распространения христианства.

В противоположность тем случаям, когда высшая религия, взращенная миром универсального государства, встречала вполне терпимое отношение к себе властей, были и другие случаи, когда естественный прогресс прерывался официально организованными преследованиями.

Внутреннему пролетариату, как создателю высшей религии, принадлежит честь считаться хозяином новых духовных достижений в отличие от преходящей славы доминирующего меньшинства, обеспечивавшего установление универсального государства. Однако плоды, как обычно, пожинают другие. И это вполне соответствует логике развития событий. Насильственно установленный мир универсального государства дает внутреннему пролетариату возможность свершить свой духовный подвиг. В какой-то мере это обусловлено и тем, что пролетариат

лишен возможности приобщиться к политической власти, а также освобожден от необходимости носить оружие. Даже строители империи, совершив свой последний рывок и прекратив братоубийственную войну, теряют в конце концов ту внутреннюю потенцию, что двигала их предков от победы к победе в эпоху смутного времени. Военная служба, всегда бывшая делом чести и предметом амбиций, становится ненужной и обременительной обязанностью. Доминирующее меньшинство начинает привлекать к военной службе представителей внешнего пролетариата. В конце концов события складываются таким образом, что наибольшую выгоду из универсального государства извлекает для себя внутренний пролетариат, успехи внешнего пролетариата иллюзорны, а возможные успехи представителей чужой цивилизации недолговечны.



ПРОВИНЦИИ

Мотивы действий имперских властей. Строители универсальных государств размещают на территориях своих владений гарнизоны, учреждают колонии. Провинции наделяются двумя отчетливыми функциями: охранение самого универсального государства и охранение общества, для которого данное универсальное государство является политическим остовом.

Альтернативные возможные функции имперской провинции можно хорошо проиллюстрировать примером из истории Римской империи.

Например, римские провинции Африка, Македония и Вифиния целиком обязаны своим возникновением заботе римского государства о своем собственном благополучии. Римляне установили там свою администрацию вовсе не для блага своих новообретенных подданных, но чтобы предотвратить восстания трех новопокоренных соперников — Карфагена, Македонии и Понта в Каппадокии — непримиримых врагов Рима[1]. Римская империя не могла чувствовать себя в безопасности, пока ее смертельные враги не были стерты с политической карты. С другой стороны, когда римляне принимали приглашение ввести прямую администрацию Пергама, а затем Киренаики и Кипра[2], которые находились в зависимости от Египта, они, несомненно, руководствовались соблазном пополнить римскую казну и увеличить доходы налогосборщиков и торговцев. И хотя эти мотивы, безусловно, были решающими, фактически они организовывали здесь общественную службу, которая стала обузой для местных правителей, но от которой они не могли избавиться сами.

Причина более широкая, чем прямой политический интерес самого Рима, явственно проступает в создании римской провинции в Киликии, которая в своих первоначальных рамках охватывала территорию про-

живания горцев Юго-Восточной Анатолии. Когда римлянам досталось наследство Атталидов, они преднамеренно не включили эти невыгодные во всех отношениях земли в границы своей новой провинции в Азии. Тем самым создавались благоприятные условия для пиратства на ничейной земле между юго-восточной границей римской Азии и северо-западной границей владений Селевкидов. Пираты быстро освоили все Средиземноморье. Многочисленные делегации от римского народа к Публию Сервилию[3], Марку Антонию и Помпею с просьбами ликвидировать пиратов привели к тому, что римское правительство действительно приняло меры, а это было равнозначно принятию на себя ответственности за эти районы. Аналогичный мотив вдохновил Рим на восстановление порядка в Киликии и на Крите, представлявшем собой естественное убежище для пиратов. Так, в сознании Августа благосостояние эллинистического мира в целом было тесно связано с необходимостью обеспечения безопасности римского государства. Таким образом, главные функции провинций универсального государства — это сохранение власти и заполнение политического вакуума, возникающего в социальном ядре разлагающегося общества через разрушение или падение местных государств. Значимость этих функций в разные периоды строительства универсального государства различна.

Размах, с которым основатели универсального государства вырабатывают и внедряют методы прямой администрации в качестве мер защиты, несомненно, зависит от степени преданности жителей ликвидированных местных государств своим былым хозяевам. А это в свою очередь зависит от истории того общества, которое включается универсальным государством в свою сферу, и темпов завоевания его. Строители империи, которым удалось установить свою власть одним решающим ударом, имеют меньше шансов удержать ее, чем те, что пришли к власти в ходе длительной борьбы.

Финансовые функции провинций. Даже беглый взгляд на провинциальные системы различных государств проливает свет на три основные функции провинций — финансовую, юридическую и военную. Важность этих сторон деятельности неравнозначна и колеблется в соответствии с историческими особенностями, изменениями в политике и другими факторами. Так, например, многое зависит от темперамента и традиций народов. Известны случаи, когда отдельные из названных функций не проявляются вовсе.

Наиболее существенной и никогда не исчезающей стороной деятельности является финансовая. Даже примитивные мусульмано-арабские завоеватели римских и сасанидских территорий, несмотря на всю свою дикость, сумели оценить по достоинству финансовую административную машину, созданную практикой многих поколений. Арабы

оставили нетронутой систему административного управления по обеим сторонам римско-персидской границы.

Однако, несмотря на то что универсальное государство всегда умело использовало провинции в своих финансовых целях, взаимоотношения провинциальной администрации и центрального правительства не всегда строились по одному образцу. Так, в Арабском халифате, например, или в империи Ахеменидов каждая провинция представляла собой в финансовом отношении самостоятельную единицу. Провинциальное правительство не только контролировало и собирало весь доход, оно также вело и хранило все налоговые документы центрального правительства. Причем налоги в имперскую казну были фиксированными. С другой стороны, финансовая сторона деятельности Римской империи была строго централизована. Имперское правительство непосредственно контролировало уровень доходов и вело сбор налогов.

Юридические функции провинции. Юридическая функция провинциальных правителей также не была строго определенной и единообразной. В Ахеменидской империи, например, были особые судьи, которые рекрутировались из высшей знати и подчинялись непосредственно государю. В случае, если государь узнавал о лихоимстве судей, он самостоятельно расправлялся с ними, причем самым суровым образом. В Римской империи юридическая самостоятельность местных правителей ограничивалась правом граждан обращаться с жалобой непосредственно к цезарю. Интересно отметить, что подобная система позволила соединить пост верховного судьи с командованием преторианской гвардией. Позже этот суд был ликвидирован, как был упразднен и весь институт помощников императора. Империя была разделена на четыре префектуры, во главе каждой из которых стоял префект, наделенный правом окончательного решения[4].

Военные функции провинции. Военная функция провинциальных правителей была еще более всеохватной, чем юридическая и финансовая.

В Ахеменидской империи регулярная армия была чрезвычайно малочисленна в сравнении с гражданским населением. Армия представляла собой незначительный отряд телохранителей императора, а также корпус, расквартированный в гарнизонах, расположенных в ключевых местах вдоль главных дорог. В Оттоманской империи, напротив, центральное правительство располагало надежной профессиональной армией, прекрасно дисциплинированной, мобильной и хорошо тренированной. Однако и Оттоманская империя на случай войны также должна была в определенной мере полагаться на провинциальные силы. И хотя центральное правительство старалось сохранять под контролем кавалерию, оставляя за собой право назначать командиров, тем

не менее во время войны местные воинские формирования были под властью и непосредственным командованием провинциального правителя.

В Римской империи во время принципата все подразделения профессиональной армии, кроме императорской преторианской гвардии и так называемых *cogortes urbana* («батальонов метрополии»), находились под командованием провинциальных губернаторов. Законодательство Августа не предусматривало децентрализации армии. Август старательно сохранял в своих руках власть над провинциями, имеющими регулярное войско. Все губернаторы этих провинций назначались императором и в воинских вопросах подчинялись только ему. По этому законодательству имперская армия, где бы она ни дислоцировалась, оставалась под безраздельным контролем императора.

К тому времени, когда Диоклетиан (284—305) предпринял реорганизацию Римской империи, ужасный опыт двух предшествующих поколений доказал опасность соединения гражданского провинциального правительства с местным военным командованием, даже при том, что местные военачальники были законодательно подчинены верховному командованию. Во времена Диоклетиана практически невозможно было сохранять различие между военной и гражданской провинциями, составлявшее сущность августовской системы, ибо к этому времени пограничная оборона империи надломилась. И если возможно было в новой военной ситуации защитить империю, то это могли сделать только мобильные силы, способные действовать в любой части империи. Эти соображения заставили Диоклетиана и его последователей радикально изменить первоначальный план действий. Они свели к минимуму число высших военных начальников, поручив попечению каждого обширную территорию. Однако их полномочия ограничивались исключительно сферой военных дел и вопросов. Для решения сугубо мирных проблем была создана гражданская администрация. Подобное разделение власти просуществовало вплоть до V в. н.э. на западе и до VII в. — на востоке и в центре.

СТОЛИЦЫ

Законы, управляющие миграцией столиц. Центральные правительства универсальных государств имеют определенную тенденцию изменять с течением времени место своего пребывания. Это и есть одно из наиболее ясных указаний на то, что, каковы бы ни были мотивы и намерения основателей универсальных государств, настоящая цель их трудов не царство, власть и слава, а благосостояние подданных.

Основатели империи обычно начинают с обустройства территорий, наиболее для них удобных. Столица устанавливается либо на их собственной родине, превратившейся из местного государства в универсальное через победу над соперниками, либо на каком-либо окраинном месте недавно покоренной территории, показавшемся завоевателям вполне удобным для столицы. Однако с течением времени опыт имперской администрации или давление событий подсказывают основателям империи или их последователям, которые, захватив империю, перестраивают ее, что для империи в целом целесообразно перенести столицу в новое место, более удобное в сложившейся ситуации. Это новое экуменическое мировоззрение, разумеется, вызывает спектр новых решений применительно к новым обстоятельствам. Если первое соображение основано на понятии удобства, то перенос столицы на новое место связан чаще всего с выбором наиболее оптимального варианта коммуникаций. С этой точки зрения предпочтительнее считается центр империи. С другой стороны, если требованием дня является оборона от варварского или иностранного агрессора, то столица передвигается к той части имперской границы, где ощущается наиболее сильное давление.

В универсальных государствах, основанных чужеземцами или варварами, имперская столица основывается на окраине империи. С течением времени она перемещается к центру. Когда создатели империи — жители пограничных областей, наблюдается порой аналогичная тенденция, однако в этой ситуации иногда бывают контрдвижения, когда столица как бы возвращается в свое первоначальное местоположение. Император-макграф[1], не утратив привязанности к своему родовому гнезду, может оказаться перед необходимостью защищаться от варваров. И если ему удается оттеснить варваров, мобилизуя ресурсы всех своих новых подданных, столица его невольно оказывается в глубине имперских территорий за счет расширения владений империи. В империях, основанных жителями метрополии, столица чаще всего оказывается в центре, так как это удобно для административной службы. Тем не менее она может затем перемещаться к границе в направлении мест наибольшего давления извне. Очевидно, изменение резиденции правительств универсальных государств подчиняется некоторым «законам» политической географии. Однако на практике «законы» эти действуют по-разному, подчиняясь тем сложным историко-политическим ситуациям, которые и следует рассматривать каждую как самостоятельный и независимый фактор.

Миграция столиц иностранных основателей империи. Испанские конкистадоры создали в Америке свое универсальное государство, покорив универсальное государство андского мира. В андском мире они ус-

тановили столицу в Лиме, близ моря. В Центральной Америке, напротив, они даже не пытались управлять своими владениями из морского порта Веракрус, а сразу же разместили свое правительство в Теночтитлане — горной столице ацтеков, строивших центральноамериканское универсальное государство в тот момент, когда на исторической сцене неожиданно появились испанцы.

Почему испанцы пошли разными путями в двух на первый взгляд аналогичных ситуациях? Может быть, Мексиканское нагорье привлекло их своим сходством с родной Кастилией? Но, если допустить, что это было решающим соображением, почему испанцы предпочли равнинную Лиму горному Куско, который уже был столицей государства инков, когда на горизонте появились заморские завоеватели? Объяснение этого очевидного несоответствия можно найти, сравнивая исторические роли городов Веракрус и Лима. Низины, примыкающие к Мексиканскому нагорью со стороны залива, уже не играли значительной роли в жизни мексиканской цивилизации. Напротив, низины, примыкающие к Андскому плато со стороны Тихого океана, были колыбелью андской цивилизации и не утратили своего экономического и культурного значения в результате включения этих территорий в андское универсальное государство инков. Таким образом, избрав для столицы морской порт Лима, испанцы приблизились к культурному центру андского мира[2].

Обратимся еще к одному историческому примеру. Османы начали строительство империи с базы за пределами восточных границ православно-христианского мира. По мере расширения владений османов перемещалась и резиденция их правительства. Сначала они двигались из «старого города» на северо-западном краю Анатолийского плато в «новый город» в долине на берегу Мраморного моря. В 1326 г. они пришли в Брусу[3]. В 1366 г. они пересекли Дарданеллы и ступили на Балканский полуостров. Центр тяжести православно-христианского мира к тому времени уже сместился благодаря продвижению в конце XI в. тюрков-сельджуков во внутренние области Анатолии. Первым местом для оттоманской столицы на Балканском полуострове был избран Адрианополь. Но и это явилось лишь промежуточным пунктом. Оттоманский султан Мехмет Завоеватель (1451—1481), завершивший политическое объединение основной части православно-христианского мира под оттоманским правлением, был тем государственным деятелем, который перенес оттоманскую столицу в Константинополь. Константинополь не утратил своего статуса и после того, как Оттоманская империя прекратила существование, а анатолийские осколки владений Мехмета превратились 20 октября 1923 г. в Турецкую Республику, хотя с 20 апреля 1924 г. официальным местом пребывания правительства турецкого государства считается Анкара.

Миграция столиц варварских основателей империи. Рассмотрим ряд случаев, когда основателями империи становились либо варвары, либо жители пограничных областей.

Геродот, заканчивая свой труд, сообщает, что Кир Великий резко протестовал против того, чтобы персидский народ считался хозяином мира, для чего ему потребовалось бы покинуть свою горную родину. Но независимо от того, была ли политика персидского правительства направлена на то, чтобы воспрепятствовать персам стать на этот путь, исторически достоверно то, что более чем за сто лет до установления Киром II династии Ахеменидов Ахемениды перенесли свою столицу из родного горного дома в первую же равнинную область, которая им подчинилась.

После того как Сузы, столица Элама, попали наконец в руки Ахеменидов, перенос центра империи Ахеменидов стал столь же необходимым, как и перенос в 1453 г. столицы Оттоманской империи из Адрианополя в Константинополь, что и было предпринято Дарием I в 521 г. до н.э. Географическое положение Суз по сравнению с бывшими горными столицами было чрезвычайно удобным стратегически. Кроме того, этот район был в то время основной житницей, а также центром ремесленного производства; однако наличие в окрестностях Суз надежных источников пополнения воинской силы явилось главной причиной, предопределившей выбор, несмотря на явные неудобства с точки зрения управления империей в целом.

При реорганизации империи Дария оказалось невозможным провести в Сузы как великую северо-восточную дорогу, так и великую северо-западную дорогу, однако этот успех ахеменидского управления оставался *tour de force*. Неудобство Суз как столицы огромной империи подтверждается тем, что двор Ахеменидов не мог находиться в избранной им столице круглый год. Он вынужден был в течение года трижды переезжать из одной резиденции в другую. Всего резиденций императора было три[4].

Важным моментом здесь является то, что постоянное перемещение двора из одной резиденции в другую не лишило персов своего национального центра. При коронованиии ахеменидские императоры отдавали предпочтение Парсе, кроме того, там же были захоронения императоров.

Миграция столиц метрополий. Если бросить взгляд на те универсальные государства, которые не были образованы ни чужеземцами, ни варварами, ни приграничными племенами, а были созданы властью метрополии, то мы обнаружим здесь тенденцию постепенного перемещения столицы, первоначально основанной в центре, к окраинам.

Классический пример этой тенденции представляет собой индское универсальное государство, основанное, а затем возрожденное династиями, чьи родовые владения были в государстве Магадха. Маурьи и

Гупты сохраняли свою столицу в Паталипутре (позднее Патна), которая изначально была местной столицей Магадха. Удобно разместившись при слиянии Ганга с Джамной и двумя другими притоками, Паталипутра стала естественным административным центром всего бассейна Ганга. Однако, несмотря на явные преимущества этого места, освященного, кроме того, традицией и престижем, резиденция правительства в конце концов переместилась на северо-запад, в направлении границ, испытывающих заметное давление извне.

Когда опустошенные территории ослабленной империи Маурьев были захвачены в III в. до н.э. греко-бактрийским царем Деметрием I, завоеватель перенес столицу в новое место вдоль стратегически важной дороги, связывавшей бывшую столицу империи Маурьев с бывшей столицей Деметрия в Бактрии. Новая столица Деметрия находилась неподалеку от нынешнего города Равалпинди, который до основания империи Маурьев был столицей местного государства. Это государство контролировало подходы со стороны Индии к самой трудной части магистрали. Здесь путешественнику предстояло преодолеть такие серьезные препятствия, как река Инд, Хайберское ущелье и главный хребет Гиндукуша.

Такое соседство было естественным для столицы, которая хотела «уничтожить Гиндукуш», объединив земли от бассейнов Ганга и Джамны до бассейнов Окса и Яксарта. Успехи греческого полководца Деметрия в его противостоянии географическому окружению, несмотря на всю его смелость, оказались эфемерными. Не успело греко-бактрийское государство победить империю Маурьев, как само оказалось охваченным братоубийственной войной, начавшейся в результате вторжения кочевников. Однако, когда после двухсот с лишним лет калейдоскопических изменений мимолетный успех греческого императора Деметрия повторил в I в. н.э. основатель кушанской империи Кадфиз I, столица этого реконструированного политического образования, связывающего северо-запад Индии с Центральной Азией, оказалась недалеко от того места, которое первоначально было выбрано Деметрием. Столица Кушанского царства оказалась в Пешаваре, на великой северо-западной дороге между Индом и Хайберским ущельем.

После того как империя Маурьев была вновь восстановлена Гуптами, история повторилась. Гупты, как и их предшественники, правили индским миром из Паталипутры, но, когда империя Гуптов в свою очередь стала расползаться, последний из императоров индского универсального государства перенес свою резиденцию из Паталипутры на берега верхней Джамны, выше того места, где расположен ныне Дели.

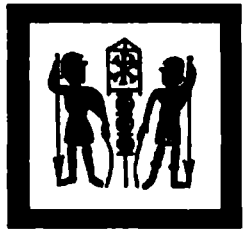
Кто извлекает выгоду? Вкратце изложив историю столиц универсальных государств, попробуем ответить на вопрос: кто же извлекает выгоду, основывая и перемещая столицы? Столицы в разные времена

человеческой истории служили разным целям — как насильственным, так и мирным. Варвары набрасывались на них, чтобы разорить и разграбить. Завоеватели, носители чужеземной культуры, занимали их, чтобы покорить всю империю. Реставраторы распадающихся империй стремились поднять былой престиж древних городов, чтобы укрепить престиж собственной власти. Чуждые культуры, насильственно насаждаемые завоевателями либо импортируемые добровольно местными властями, использовали столицы в качестве перевалочных станций для распространения своего влияния. Высшие религии находили их вполне удобными для своих смелых миссионерских предприятий.

Столица универсального государства дает хорошую почву для посева семян духовных, ибо город, исполняющий экуменическую функцию, является уменьшенной копией большого мира. Его тесные кварталы вмещают все нации и классы, все языки и наречия, наследников самых разных религиозных убеждений, а ворота его распахнуты на устремленные вдаль магистрали, ведущие во все концы большого мира. Миссионер в нем может быть услышан и обитателями трущоб, и членами императорского двора. И если ему удается силой своего духа достичь сердца императора, он может надеяться увидеть, как мощная административная машина имперской власти начинает работать на благо церкви. Столицы империй являются также и пунктами передачи иностранной культуры. Подобную роль играли Вена в Дунайской монархии Габсбургов, Санкт-Петербург в петровской России, Антиохия-на-Оронте и Селевкия-на-Тигре в империи Селевкидов, Калькутта в Британской империи, Мехико в испанском вице-королевстве Новой Испании и Лима в испанском вице-королевстве Перу.

В большинстве этих городов «источником радиации» чужеземной культуры становилось новое основание, заложенное на новой почве. Так, Петр Великий понял, что самым эффективным методом продвижения западной культуры в Россию будет сооружение новой столицы. Это и явилось причиной, по которой он отверг Москву как столицу, ибо она оставалась цитаделью старой культуры.

Успех использования столиц как передаточных пунктов в процессе распространения культуры позволяет назвать эту черту еще одной возможной функцией столицы, которая используется чужеземными основателями империи. Селевкиды, например, распространяли эллинизм не только через один центр. Слава Селевкидов рождалась не только на берегах Оронта и Тигра, но и в других местах обширных владений от Селевкии-на-Эвлее до Лаодикеи-на-Лике. Повсюду сеяли они щедрой рукой звездную пыль греческих городов-государств, ожерелье которых украшало Юго-Западную Азию долгие столетия после того, как исчезла с лица земли династия Селевкидов.



ТОМ СЕДЬМОЙ

ВСЕЛЕНСКИЕ ЦЕРКВИ

РОЛЬ ЦЕРКВИ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

Церковь как «раковая опухоль»

Приступая к анализу вселенских церквей, удобнее всего начать с исследования их отношений с социальной средой, в которой они возникают.

Мы показали, что вселенская церковь рождается в смутное время, наступающее сразу за надломом цивилизации, и раскрывается в политической деятельности универсального государства, представляющего собой попытку остановить упадок и предотвратить крах надломленной цивилизации. Предварительное исследование универсальных государств показало, что основную выгоду из них извлекает вселенская церковь. Посему неудивительно, что, когда универсальное государство вступает в стадию своего заката, те, кто пытается спасти его, начинают с недоверием относиться к универсальной церкви, которая, существуя внутри социального тела и за счет его, не приносит ему реальной пользы. Именно поэтому церковь на первый взгляд воспринимается как социальная опухоль. Оценивая создавшуюся ситуацию, сторонники универсального государства не просто с возмущением констатируют тот факт, что церковь возрастает, а государство умаляется, они целиком и полностью убеждены, что церковь — это извлекающий выгоду паразит, подтачивающий силы общественного организма. Диагноз этот вполне привлекателен, ибо всегда проще объяснить болезнь действием сторонних сил, чем взять на себя ответственность, как интеллектуальную, так и нравственную, за состояние дел.

В период упадка Римской империи обвинения против христианской церкви, впервые письменно зафиксированные Цельсом (178 н.э.), достигли своего апогея, когда империя впала в предсмертную агонию. Этот взрыв антицерковных настроений был наиболее ярко отражен в

416 г. языческим защитником имперского Рима Рутилием Намацианом, описавшим реальную картину колонизации пустынных островов христианскими монахами.

Воинствующая церковь на Земле достигает добрых социальных целей значительно меньшими усилиями, чем мирское общество, побуждения которого направлены непосредственно на сами объекты и ни на что более возвышенное. Иными словами, духовный прогресс индивидуальных душ в этой жизни фактически обеспечивает значительно больший социальный прогресс, чем какой-либо другой процесс. *Парадоксальным, но глубоко истинным и важнейшим принципом жизни является то, что, для того чтобы достигнуть какой-то определенной цели, следует стремиться не к самой этой цели, но к чему-то еще более возвышенному, находящемуся за пределами данной цели.* В этом — смысл притчи Ветхого завета о выборе Соломона (3 Царств. 3, 5—15), а также смысл слов Нового завета об утраченной и обретенной жизни (Матф. 10, 39, и 16, 25; Марк. 8, 35; Лука. 9—24, и 17, 33; Иоанн. 12, 25).

Примеры житий св. Антония, удалившегося в египетскую пустыню, и сириянина св. Симеона Столпника, уединившегося в башне[1] в эпоху, когда Римская империя и включенное в нее эллинистическое общество вступали в эпоху окончательного распада, подтверждают возможность высшего гармонического сочетания чувства долга перед Богом и долга перед людьми. Уходя от своих ближних, святые вступали в активные отношения со значительно большим кругом лиц, чем если бы они оставались в миру. В конечном итоге они производили на мир более сильное воздействие, чем император или командующий войсками, ибо их устремленность к святости через поиски единения с Богом представляла собой социальное действие, более притягательное для людей, чем любое секулярное социальное служение. Современники сознавали, что отшельники движутся к высшей цели во имя человечества с полной решимостью и бескорыстием; и этот акт самовыражения через самопожертвование поражал воображение современников, касался их сердец, создавая социальную связь более высокого духовного порядка. Связь эта оказалась очень нужной в период, когда стали разваливаться как экономическая, так и политическая структуры общества.

Забота отшельников о своих ближних, без сомнения, находила признание у своих современников, когда сами отшельники не отходили от избранного ими пути. Однако известны случаи, когда отшельники демонстрировали свою любовь к человеку и уничижение перед Богом, выходя из затвора и возвращаясь в мир, чтобы принять участие в мирских делах.

Так, в 475—476 гг. св. Даниил Столпник по требованию эмиссаров православного патриарха в Константинополе отказался от затворничества, чтобы спасти православие от монофизитских намерений императора

Василиска[2]. Одно только известие о появлении святого в кафедральном соборе перепугало императора и заставило его покинуть столицу и удалиться в императорский дворец, который находился в семи милях от города. Св. Даниил путем психического и физического воздействия настроил священников и народ Константинополя против беспечного властителя, укрывшегося в его пригородном убежище. Когда же охрана преградила толпе путь во дворец, святой призвал народ по-библейски отрясти дворцовый прах со своих одежд — и это было сделано с таким усердием и энтузиазмом, что большая часть охраны оставила кесаря и примкнула к Столпнику. Напрасно император слал затем письма, умоляя святого вернуться, не помогло и то, что он сам вернулся в Константинополь и снова просил Даниила посетить его уже в столичном дворце. В конце концов император вынужден был сам явиться в собор и пасть ниц у ног святого. Государственное принятие православия стало той ценой, которую он заплатил, чтобы спасти трон.

Это был единственный случай, когда св. Даниил нарушил свое уединение, которое строго соблюдалось в течение сорока двух лет (451—493).

Когда мы устанавливаем диагноз причин надлома эллинистической и индской цивилизаций, философы, безусловно, также должны быть оправданы. Легко доказать, что хотя они появились и раньше, чем святые, но также только после того, как цивилизация получила смертельную рану. И не они были причиной духовного вакуума. Более того, подобно миссионерам высших религий, пришедшим позже, они пытались заполнить вакуум, который уже был создан местным патриотизмом, начавшим с требований абсолютной гражданской верности, а закончившим дискредитацией всех гражданских добродетелей. Тем не менее, если нам пришлось бы судить Философию не за ее исторические грехи против Общества, но за антисоциальные потенции, таящиеся в ее доктринах, идеалах и этосе, мы нашли бы, что она уязвима в большей степени, чем Религия. Наибольшая вина философии заключается в том, что она стремится переделать идеал Бога в образ человека-мудреца.

Совершить духовный уход из мира значительно проще, чем нести в миру бремя божественной любви и участвовать в трудах преображения. В эллинистическом мире высшая религия появилась в тот момент, когда философия пребывала в расцвете, обладала богатой традицией и престижем и, казалось бы, могла пленять души, в которых пламя божественной любви угасало. Многие, возможно большинство, в поисках святости оказались на обочине; однако некоторые, добравшиеся до высот христианского идеала, проявили достаточную силу духа, чтобы спасти остатки христианского общества, когда Рим уже был не в состоянии спасти эллинистическую цивилизацию от гибельных последствий ее же собственных самоубийственных актов.

Основания для введения понятия «куколки». В предыдущей главе мы предприняли попытку оспорить мнение, согласно которому церковь — это «раковая опухоль», поедающая ткань живой цивилизации. Однако существует и противоположная точка зрения, по которой церковь представляется не циничным разрушителем цивилизации, а скромным и полезным ее слугой. Эта роль зачастую отводится католической христианской церкви.

Согласно этому мнению, универсальная церковь обладает достаточной внутренней силой, чтобы в период опасного междуцарствия, когда на смену гибнущему социальному телу приходит в муках другое, стать жизнетворным центром, ядром нового общества. В непрекращающемся процессе рождений и смертей цивилизаций, — процессе, обладающем абсолютным значением и замкнутом на себе самом, церковь полезна и, возможно, необходима, хотя и представляет собой вторичный и преходящий феномен. Церковь играет роль яйца, личинки и куколки. Автор настоящего исследования должен признаться, что он исповедовал этот взгляд на природу и роль церкви в течение многих лет. Он и сейчас продолжает верить, что подобное понимание церкви — единственно верное и неоспоримое. Однако он пришел к выводу, что этот аспект роли универсальной церкви отнюдь не основной и что если бы данное утверждение не являлось частью истины относительно универсальной церкви, то оно неизбежно вводило бы в заблуждение в случае абсолютизации его. На ряде исторических примеров попробуем определить, как далеко простирается сфера действия этого частного принципа, и, установив пределы его, продолжим наше исследование.

Если проанализировать цивилизации, дожившие до наших дней, а точнее, до 1952 г., когда пишутся эти строки, мы увидим, что каждая из них имеет в своем лоне какую-то универсальную церковь. Так, западная и православно-христианская цивилизации с ветвью православного христианства в России через христианскую церковь восходят к эллинистической цивилизации; дальневосточная цивилизация и ее ветвь в Корее и Японии через махаяну связаны с древнекитайской цивилизацией; индуистская цивилизация связана через индуизм с индской, а иранская и арабская — через ислам с древнесирийской.

В реликтовых общинах церковь-куколка сохраняла цивилизацию, которая иначе была бы уничтожена; она как бы консервировала ее, даже не пытаясь в столь ограниченном пространстве зародить новую цивилизацию. Чтобы исследовать процесс, с помощью которого новая цивилизация связана со своей предшественницей через посредство церкви, нам следует сконцентрировать внимание на ныне живущих цивилизациях. Краткий обзор предшествующих цивилизаций покажет,

что процесс перехода условно можно подразделить на такие периоды, как «зачатие», «беременность» и «появление на свет».

Фаза «зачатия» устанавливается в тот исторический момент, когда универсальная церковь получает возможность функционировать наряду со светскими институтами в том социальном окружении, где она возникает.

Это окружение — универсальное государство, которым разлагающаяся цивилизация на определенной стадии своего упадка готова пожертвовать, чтобы приостановить роковой процесс разложения. К тому времени универсальное государство частью сознательно, а частью бессознательно ликвидирует многие свои учреждения, казавшиеся необходимыми в период роста. Кроме того, аналогичная участь ждет местные государства, которые в период социального здоровья были важным источником творческих сил. В создавшейся ситуации изрядно уставшее население, политически объединенное в границах универсального государства, оказывается охваченным противоречивыми чувствами, которые оно не в силах примирить. Жажда мира и покоя становится доминирующим чувством, и это общее настроение дает психологическое основание для признания незаконного выскочки — имперского правительства.

Однако, по мере того как устанавливается и крепнет универсальное государство, а подданные его все более восстанавливают силы свои от истощения, утрачивая даже память о бедах смутного времени, они все осознаннее начинают ощущать дискомфорт, ибо есть психологические потребности, которые универсальное государство удовлетворить не в состоянии. Основная причина этого кроется в отрицательных последствиях ужесточения контроля над разрушительными силами. В этой ситуации нарождающаяся универсальная церковь призвана доказать, что она в состоянии открыть новые каналы для выхода духовной энергии человечества, не обращаясь за помощью к имперскому правительству, а иногда даже вопреки ему.

Открытие новых каналов христианской церковью действительно высвободило интеллектуальную и политическую энергию, которая подавлялась столь сильно, что мощь ее гасла в мертвом море архаизма. Однако этой главе предшествовала предыдущая, еще более критическая, когда произошло столкновение универсальной церкви с универсальным государством, давшее простым людям новую возможность высшего самопожертвования во славу общества в эпоху братоубийственных войн.

При установлении локального государства сверхъестественное стремление граждан отдать за него свои жизни становится социальной нормой. Однако это требование психологически оправдано лишь до тех пор, пока государство заполняет весь умственный горизонт и охватывает

собой всю сумму человеческих и божественных проявлений. Претензия государства быть Вселенной, несмотря на всю ее нелепость, только тогда теряет свою властную силу, когда последнее из состязающихся местных государств разлагающегося общества распадается и заменяется единственным универсальным государством. В языческой Римской империи эпохи принципата никто, кроме горстки профессиональных солдат, не шел в армию добровольно, чтобы умереть во имя государства. И в то же самое время римское правительство было не в состоянии остановить самопожертвования христианских мучеников во имя христианской церкви. Ситуация, когда целью самопожертвования становится церковь, а не государство, встречается в истории человечества крайне редко. Однако можно предположить, что она предвосхищает отношения между политикой и религией в грядущую эпоху, еще недоступную даже умственному взору нашего современника.

Таким образом, в фазе «зачатия», при встрече универсального государства с универсальной церковью, церковь получает заряд энергии и создает новые каналы для ее применения. Следующая фаза, фаза «беременности», отличается заметным расширением сферы творческого воздействия церкви. Выходы, найденные церковью, в какой-то мере заменяют светские институты и формы деятельности, некогда творческие, но утратившие свой потенциал в смутное время. В следующей главе светские экуменические институты, которые создало универсальное государство, повторяют путь светских институтов местных государств, которые оно заменило. Начав свое существование, чтобы удовлетворить социальную потребность, и оказавшись не в состоянии выполнить свою функцию, они продолжают цепляться за власть, превращаясь в социальный кошмар. В этой точке снова вмешивается церковь. Она использует достижения и опыт переживающего упадок универсального государства для создания новых, на сей раз своих собственных экуменических институтов, привлекая для службы в них выдающихся людей, которых не смогло надлежащим образом использовать государство.

Переход от фазы «зачатия» к фазе «беременности» характеризуется резким наращиванием силы витальности без какой-либо перемены в направлении развития. В обеих этих фазах поток психической энергии, который не находил себе пути в заблокированных или разрушенных каналах разлагающейся цивилизации, теперь начинает распространяться по вновь образованным каналам церкви. В фазе «зачатия» церковь впитывает энергию, высвобожденную атрофией разлагающихся местных институтов предыдущей цивилизации. При переходе от «зачатия» к «вынашиванию» церковь продолжает впитывать остаточную энергию умирающего светского общества. В этой второй фазе церковь концентрирует вокруг себя все накопленное наследство и все доселе не реализованные возможности человечества. Обогатившись столь

бесценным грузом, она движется по краю пропасти, разверзшейся в результате падения умершей цивилизации.

Неадекватность концепции куколки. Итак, мы пришли к выводу, что церковь фактически играла роль куколки, которая впитывала в себя энергию, излучаемую распадающейся цивилизацией. Затем, когда наступало время, церковь-куколка облучала этой энергией завязь новой цивилизации, прежде чем произвести ее на свет. Если это заключение правильно, концепция церкви как куколки вполне состоятельна. Однако напрашивается целый ряд вопросов. Во-первых, действительно ли переход от одной цивилизации к другой возможен лишь через церковь-куколку? Можно ли быть уверенным, что история церкви-куколки и история нарождающейся цивилизации столь строго взаимосвязаны и взаимозависимы? И можно ли утверждать, что случаи, когда церковь определенно способствовала процессу воспроизводства цивилизации, однозначно свидетельствуют в пользу того, что единственной целью и предназначением церкви было рождение новой цивилизации? Важность этого события для церкви становится понятной и оправданной, если мы рассматриваем его как ключ к пониманию исторической функции церкви. При таком подходе становится очевидным, что в истории церкви момент возрождения цивилизации может оказаться лишь незначительным эпизодом.

Конкретный эмпирический анализ показывает, что процесс воспроизводства цивилизаций через посредство церкви-куколки является специфической чертой перехода цивилизаций второго поколения к цивилизациям третьего.

Если рассмотреть исторический путь развития четырех церквей — христианства, ислама, индуизма и махаяны, которые служили куколками восьми различным цивилизациям, то обнаружится, что все они были продуктами деятельности внутреннего пролетариата цивилизаций второго поколения. Христианство и махаяна здесь берутся в их отношении к распадающемуся эллинистическому обществу, ислам — к распадающемуся сирийскому, а индуизм — к распадающемуся индскому обществу. Кроме того, в двух церквах — а именно в христианстве и махаяне, где творческую искру жизни дал источник, находящийся за пределами общества, внутренним пролетариатом которого была установлена универсальная церковь, именно этот инородный источник и был цивилизацией второго поколения. Христианство вдохновлялось сирийской цивилизацией, махаяна — индской, а сирийское и индское общества, подобно эллинскому, в рамках которого выросли махаяна и христианство, были цивилизациями второго поколения.

Однако следует сказать, что церковь в роли куколки — явление вполне нормальное при переходе цивилизаций второго поколения к

цивилизациям третьего поколения — никогда не обнаруживается при переходе цивилизаций первого поколения во второе. Подобные феномены не встречаются ни в шумерской, ни в минойской, ни в египетской, ни в андской, ни в майянской цивилизациях. Здесь можно также заметить попутно, что Новый Свет не родил ни одной высшей религии, какой бы период истории мы ни взяли.

Если расширить сферу анализа и бросить взгляд на конечные цели цивилизаций третьего поколения, мы обнаружим, что эта глава истории до настоящего времени не дала не только ни одного примера, но даже и намека на возможность повторения процесса воспроизводства цивилизации с помощью церкви-куколки. Иначе говоря, историк, наблюдающий свое время в узком временно́м интервале, должен согласиться, что нет никаких положительных указаний на то, что История собирается повториться, породив следующее поколение цивилизаций через новое поколение церквей-куколок.

Мы провели наше исследование в рамках современного знания и на доступном нам эмпирическом материале, проанализировав роль церкви-куколки в процессе перехода к восьми живым цивилизациям от четырех цивилизаций-предшественниц. Результатом данного анализа может быть следующее заключение. Механизм церкви-куколки является при воспроизводстве цивилизаций исключением, а не правилом. Хотя тот вид человеческого общества, который назван нами «цивилизацией», существует не более пяти или шести тысячелетий, общества этого типа воспроизводили себя по крайней мере уже дважды. Следовательно, историк XX в. имеет все основания полагать, что этот процесс мог бы повториться. Однако специфическая форма перехода от одного поколения цивилизаций к другому при помощи церкви-куколки имела место только единожды. Предыдущий переход осуществлялся без помощи церкви-куколки, и нет никаких оснований предполагать, что и последующие переходы воспользуются таким посредником. Церковь-куколка, очевидно, не является жизненной необходимостью цивилизации. Это наблюдение предполагает в свою очередь, что виды общества, известные по церкви-куколке, не могли возникнуть только для того, чтобы сыграть роль посредника. Если История свидетельствует, что четыре живые церкви некогда проделали эту работу, это может означать, что данный эпизод был для истории церкви случайным. Если это действительно так, то отсюда следует, что историческая роль церквей-куколок в процессе становления цивилизаций открывает историку не больше, чем надуманная характеристика их как раковых опухолей. Итак, в наших попытках познать сущность, природу, миссию и историческую перспективу вселенских церквей мы зашли в тупик. Попробуем продолжить исследование, начав с других исходных позиций.

Изменение ролей. Представим цивилизации второго поколения возникающими не для того, чтобы достичь определенных успехов, и не для того, чтобы воспроизвести свой собственный вид в третьем поколении, а для того, чтобы дать возможность родиться полностью развернутым высшим религиям. Поскольку появление высших религий явилось следствием надлома и распада цивилизаций второго поколения, мы должны рассмотреть заключительные главы истории этих цивилизаций, — главы, которые, с любой точки зрения, представляют собой цепь падений. Согласно такому подходу, мы должны пересмотреть и процесс возникновения цивилизаций первого поколения. В отличие от своих последователей во втором поколении эти первые цивилизации не смогли выполнить своего прямого назначения — родить высшие религии. Рудиментарные высшие религии, создаваемые их внутренним пролетариатом, так и не развились в религии вселенские. Однако, несмотря на столь явную неудачу, первые цивилизации совершили свою миссию косвенно, породив цивилизации второго поколения, из надлома и распада которых в конце концов появились полностью развернувшиеся высшие религии.

Откровение через страдание. С этой точки зрения последовательные взлеты и падения цивилизаций первого и второго поколений представляют собой пример ритма, рассмотренного нами ранее. А если задуматься, почему нисходящее вращательное движение колеса цивилизации не связано напрямую с движением колесницы Религии, ответ откроется в истине, согласно которой Религия — это духовная деятельность, а духовный прогресс подчинен «закону», который выражен в словах: «Ибо Господь кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает» (Евр. 12, 6; Притч. 3, 12).

Христианство выросло из духовных исканий, которые были следствием надлома эллинистической цивилизации. Случилось это в самой последней главе многовековой истории, ибо у христианства были иудейские и зороастрийские корни, а эти корни в свою очередь возникли в ранний период надлома двух других цивилизаций второго поколения — вавилонской и сирийской. Живительные воды зороастризма влились в поток иудаизма, чтобы оттуда уже впасть в реку христианства. Иудаизм, как и зороастризм, был духовным плодом страданий предыдущего смутного времени. Израиль и Иудея, где брал источник иудаизм, входили в число непрестанно воюющих местных государств сирийского мира. Преждевременное и бесповоротное разрушение существующих хозяйственных систем и уничтожение всех политических надежд на возрождение независимой государственной системы стали тем опытом, который породил религию иудаизма.

Люди, «обучавшиеся через страдания» в период агонии шумерской и египетской цивилизаций, были предшественниками пророков Израиля и Иудеи, просветленных в свою очередь страданиями вавилонского и сирийского смутного времени. Все эти страдальцы были предшественниками Христа. В такой перспективе христианство можно рассматривать как высшую точку непрерывного восходящего движения в духовном прогрессе, который не только пережил последовательные мирские катастрофы, но и был порожден их мучительным опытом. Если судить по историческим примерам, обстоятельства, способствующие духовному и секулярному прогрессу, зачастую не только различны, но и прямо противоположны. Этот «закон» — если можно говорить о «законе» взаимозависимости светской жизни и религии — отнюдь не парадоксален. Духовный и светский идеалы — не застывшие формы. Они постоянно сражаются между собой за господство над человеческими душами. Поэтому не удивительно, что во времена успехов и процветания души людские глухи к зову Духа и, напротив, они улавливают даже слабый шепот его, когда суетные мирские дела заканчиваются катастрофой. Сердца их смягчаются страданиями и горестями обрушившихся на них катастроф. Когда дом, который возвел человек, рушится и он вновь оказывается под открытым небом, подвластный всем стихиям, он опять поворачивается лицом к Богу, чье вечное присутствие не отгорожено теперь тюремной стеной, воздвигнутой самим человеком. Если это действительно так, то междуцарствия, нарушающие мирный ход истории, влияют и на религиозную жизнь, вызывая вспышки интенсивного духовного озарения и взрывы бурной духовной активности.

Единодушие и разногласия высших религий. Религия представляется цельной и единонаправленной в сравнении с многовариантной и повторяющейся историей цивилизаций. Контраст этот обнаруживается как во временно́м, так и в пространственном измерениях. Так, христианство и другие высшие религии XX в. имеют куда больше общих точек соприкосновения, чем современные им цивилизации.

Однако если ислам, индуизм и махаяна разделяют христианский взгляд на Бога как на Господа человеческого, а махаяна разделяет и взгляд, согласно которому Бог — спаситель человечества, то христианство остается тем не менее единственной религией, в которой Бог раскрывается также как Отец и Сын. Эта доминирующая тенденция представляет собой главную особенность христианства по сравнению с ее сестринскими религиями. Высшие религии открыли новый взгляд на природу божественного. Бога стали носить в сердце, что явилось неизбежным следствием нового взгляда на отношения между людьми. Если Бог един, то Он не может быть ни одним из многочисленных

местных божеств. И Он должен быть для всех народов, существующих на земле (Деян. 17, 26). Если Бог есть Любовь, то Он не может быть «воином» (Исх. 15, 3). Ошибочна и грешна заповедь «благословен Господь, твердыня моя, научающий руки мои битве и персты мои — брани» (Пс. 143). Если Господь не присутствует в каждой из тварей Его, то человеческое самопоклонение себе — идолопоклонство. Высшие религии не просто отстаивают эти истины, они приводят их в действие. Появление их в миру было богоявлением и освобождением Человека. Оно освободило Человека от вечного рабства внутри собственного Я. Подчиняясь духовной власти высших религий, Человек способен преодолеть политические барьеры местных государств и даже культурные барьеры, разделяющие разные цивилизации. Каким же образом церкви удалось наложить на верующих те же самые оковы, которые они только что сбросили?

Ответ на этот трудный вопрос, возможно, заключается в том, что способность высших религий воздействовать на души ограничена неспособностью человека обучаться иным, чем через страдание, путем. Мессианский труд любви всегда приходит на смену труду завоевателя. Совершая дьявольскую работу во имя эфемерного расширения отечества и тривиального удовлетворения мелких личных амбиций, завоеватель совершает божественную работу, сам того не желая и не ведая. Лишая покоренные местные государства политической свободы, он тем самым бессознательно приносит им свободу души, которая во дни суверенной независимости его собственной страны была сокрушена огнем и мечом духовного рабства религии коллективного поклонения. Когда завоеватель уничтожает местное государство, он расширяет масштаб социальной жизни до пределов империи. Структура социальной жизни преобразуется расщеплением примитивного социального атома и одновременным созданием новых форм в темном опыте социальной алхимии, в результате чего происходит мгновенное отделение церкви от государства, открывающее возможность обрести Господа и тем самым обрести счастье.

Когда местное государство ликвидируется силой оружия завоевателя, его граждане становятся подданными империи, которую строит завоеватель. Но они не превращаются автоматически в поклонников имперских богов. Предрассудок ли, политические ли соображения или тонкое сочетание того и другого обычно отпугивают победителя от дальнейшего сближения со своими новообретенными подданными. Вследствие этого подданные нового экуменического режима чувствуют себя свободными выбирать любую религию. И если некоторые из них добровольно отказываются от поклонения традиционным местным божествам, то это редко случается без вмешательства специального «духовного пастыря».

В тех случаях, когда — в масштабе меньшем, чем мировой, причем через варварские методы завоевания, — граждане множества местных государств — отпрысков целого ряда различных цивилизаций — приведены в политическое единство, религиозные процессы развиваются в таком ключе, что религия переходит из категории социального наследия в предмет свободного личного выбора. На языке естественной истории эта перемена в социальном окружении дает религии возможность свершить духовную мутацию.

Почему христианство, которое решительно отвергло иудаизм, провозгласив, что Бог — это Любовь, вновь приняло концепцию «страшного Бога Яхве»? Эта частичная духовная регрессия, нанесшая христианству немалый урон, была той неизбежной платой, которую христианство должно было заплатить за победу в смертельной схватке с культом Цезаря. Религиозная война велась бескомпромиссно, потому что коллективное поклонение человечества человеку представляет собой высшую форму идолопоклонства и противопоставить ей можно лишь поклонение Истинному Богу. Соглашение между противоборствующими сторонами было невозможным, потому что поклонение Цезарю считалось благородным и благодатным делом. Великой римско-христианской войны нельзя было избежать, и, однажды начавшись, она должна была привести к столь же неизбежному финалу. В этом трагическом конфликте христианам было бессмысленно писать на своих военных знаменах: «Бог есть Любовь». По мере наступления на власть Цезаря любовь становилась все более воинственной. Да и восстановление мира после победы церкви не устранило этой воинственности, наоборот, оно лишь подтвердило удивительную связь между Христом и Яхве, ибо в час победы непримиримость христианских мучеников превратилась в нетерпимость. Восторжествовала роковая практика применения физической силы как простейшего способа решения религиозных разногласий.

Ранняя глава в истории христианства была зловещим провозвестником духовных перспектив западного общества XX в., ибо поклонение Левиафану, которому ранняя христианская церковь нанесла решительное поражение, охватило в конце концов как восточное православие, так и западное христианство. В православно-христианском мире призрак Римской империи успешно процветал до VIII в. н.э.; затем, пережив катастрофу, постигшую православное христианство в X в., он вновь напомнил о себе установлением христианства в России. В западном мире за падением австразийской машины Карла Великого, в чем-то сопоставимой с достижением Льва Исаврийца, в конце концов последовало появление тоталитарного государства, сочетающего в себе западный гений организации и механизации с дьявольской способностью порабощения душ, — способностью, которой могли позавидовать тираны всех времен и народов.

Ценность различий. Невозможно единообразное понимание единого и истинного Бога, ибо человеческая природа отмечена плодотворным многообразием, представляющим собой отличительную черту божественных трудов. Каждая человеческая душа воспринимает Его через свою призму, и, если дано ей узреть Божественный Лик, она убедится, что у Него «нет изменения и ни тени перемены» (Иаков. 1, 17). Однако мы должны поверить, что божественная природа как таковая никогда не открывалась человеческому взору, его слабому духу. «Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоанн. 1,9), воспринимается каждой тварью земной в соответствии с теми способностями, которыми наделил ее Творец. Чтобы помочь человеку узреть божественный свет, существует религия; но и она не в состоянии достигнуть этой цели, если в ней не находит правильного отражения многообразие человеческой природы. Если каждая из высших религий не отвечает глубинным нуждам человеческого опыта, действительно трудно понять, почему каждая из них сумела исторически объединить столь большие массы человечества. «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов» (Иаков. 1, 17); и если бы последователи живых высших религий признали общее происхождение всех этих божественных даров, они могли бы обрести животворящее освобождение, отказаться от борьбы между собой, от попыток вмешиваться в дела друг друга, с тем чтобы двигаться вместе к единой цели.

Общая судьба и предназначение человечества, если оно действительно исходило от Бога, сводится к тому, что люди должны пройти средь мира, взаимно помогая друг другу (Марк. 16, 15). В момент примирения через просвещенную добрую волю «волк будет жить с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Исх. 11, 6).

Тогда высшие религии перестали бы играть роль камня преткновения, но стали бы закономерным дополнением к тому многообразию, которое существует в природе человеческой психологии. Это совершенно необходимо, если справедлива догадка христианства, что Бог есть Любовь. Ведь любовь стремится каждого привести к Богу (Иоанн. 12, 32), а Он стремится, приблизив все человеческие души к Себе, тем самым приблизить их в великой тайне. И будут тогда объединены в едином порыве все человеческие усилия, и будет избран тот духовный путь, который приведет человечество к заветной цели. «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу» (1 Кор. 12, 4—7).

Роль цивилизаций. Если бы движение религиозной колесницы было непрерывным и однонаправленным, то циклическое и возрождающееся движение взлетов и падений цивилизаций не только не вступало бы с ним в конфликт, но и оказалось подчиненным ему. Служа этой цели, цивилизации совершали революции на земле, чтобы повторять повороты «горестного колеса» смерти-рождения-смерти.

В этой перспективе цивилизации первого и второго поколений оправдывали свое существование, однако цивилизации третьего поколения оказались бледными подобиями их. Если историческая функция того вида обществ, которые именуются цивилизациями, заключалась в том, чтобы, достигнув собственной зрелости, родить высшие религии, то западная постхристианская светская цивилизация в лучшем случае представляет собой ненужное повторение дохристианской эллинской цивилизации, а в худшем — это печальный уход с пути духовного прогресса. Очевидным историческим оправданием ее существования могла бы стать возможность ее служения в будущем христианству и трем другим высшим религиям в качестве объединяющего начала, с тем чтобы способствовать сближению их высших ценностей и веры, предохраняя тем самым самое себя от новой вспышки идолопоклонства в наиболее порочной форме поклонения человека самому себе.

Между тем в секуляризованном западном мире XX в. симптомы духовного отставания очевидны. Возрождение поклонения Левиафану стало религией, и каждый житель Запада внес в этот процесс свою лепту. Современный западный ренессанс племенной религии эллинистического мира представляет собой чистое идолопоклонство.

В соответствии с гипотезой, согласно которой высшие религии рождаются и умирают, чтобы служить взлетам и падениям цивилизаций, мы должны ожидать, что цивилизации третьего поколения, подобно своим предшественницам, будут использовать существующие высшие религии в качестве куколки для создания новой цивилизации.

Кандидаты для выполнения этой работы фактически находятся в форме рудиментов вторичных высших религий, созданных внутренним пролетариатом живых незападных цивилизаций, втянутых не так давно в процесс всемирной экспансии западной цивилизации. Однако нет достаточных оснований полагать, что история повторит эту старую роль. Если справедливо утверждение, что религия — истинная цель человека и что цивилизации управляют духовным прогрессом человечества, цивилизация, безусловно, может вновь пережить надлом, но совсем необязательно, что неизбежным следствием этого станет замещение одной высшей религии другой. Контраргументом против подобного суждения является предположение, что, если бы западная цивилизация надломилась, включив в себя все прочие цивилизации, высшие

религии не только не исчезли бы, но, напротив, обрели бы новую жизнь и стимул к развитию как результат нового опыта секулярной катастрофы.

Духовное прозрение, обретенное через страдание, могло бы привести их к признанию друг друга и созданию внутреннего единства при сохранении многообразия. Что касается остатков вторичных высших религий, существующих на экуменическом ландшафте нашего века, то они были бы отброшены назад в русло общей религиозной жизни, где они могли бы свершить свой творческий вклад в поток этой единой духовной реки, если бы не устремились в сторону, в пустыню, и не затерялись там в песках. Однако нет оснований ожидать, что вторичные высшие религии заменят существующие живые религии — христианство, ислам, буддизм и индуизм, поскольку именно эти четыре религии сами вытеснили язычество примитивного человечества.

Деятели церкви, одни — предавшие заветы церкви, другие — свято следовавшие им, далеко отступили от канонических идеалов Писания. Христианская церковь, например, открыла себя для обвинений в том, что она присвоила священство и фарисейство иудеев, политеизм и идолопоклонство греков, ростовщичество римлян. Можно, пожалуй, сказать, что в результате получилось нечто прямо противоположное тому первоначальному облику церкви, которая рассматривала Бога как «дух истины» (Иоанн. 4, 24), где социальный раскол между классами и государствами уравновешивался единением сердец в царстве Любви («где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3, 11). Махаяна и индуизм, как это представляется автору настоящих строк, уязвимы для критики в не меньшей степени. А об исламе можно с большим сожалением сказать, что уже сам его Основатель предал собственные идеалы, став правителем агрессивного государства.

Каким же образом душа, стремящаяся к Богу, может отделить сущность религии от ее конкретно-исторических проявлений? Несомненно, вердикт вынесет Время, ибо сроки пребывания человеческого рода на Земле (если техническое овладение физической природой не столь катастрофично, чтобы привести человека к самоуничтожению) невообразимо долги, и грядущие эпохи наверняка очистят живительные струи от всего наносного, как очищаются воды Нила на пути от озера Тана[3] до Средиземного моря. Время покажет. Но в жизни Духа ничто не происходит автоматически и безлично, и, если бы столь желанное очищение действительно в конце концов свершилось, оно стало бы достижением индивидуальных душ. В любой момент ее земного скитальчества душе может быть брошен вызов со стороны Бога, «потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и не многие находят их» (Матф. 7, 14).

РОЛЬ ЦИВИЛИЗАЦИЙ В ЖИЗНИ ЦЕРКВЕЙ

Цивилизация как регресс

Мы попытались посмотреть на Историю, отказавшись от общепринятой нынче на Западе привычки анализировать исторический процесс на материале истории цивилизаций. Мы обратились к истории церквей, и эта переориентация привела нас к мысли о том, что цивилизации второго поколения со всеми их надломами и последующими распадами, создавшие предпосылки для возникновения живых высших религий, — это не поражения, но победы — в той мере, в какой они помогли родиться вселенским церквам. По этой аналогии цивилизации третьего поколения представляют собой регрессивное явление относительно высших религий, поднявшихся из руин цивилизаций предыдущего поколения, ибо мирское падение мертвых цивилизаций должно судить по высотам их духовных достижений, а мирское падение ныне живых цивилизаций должно судить с точки зрения тех условий, которые они сумели создать для жизни Души. А с этой точки зрения их вряд ли можно будет оценить достаточно высоко. Если для проверки справедливости данного тезиса мы сравним современную западную цивилизацию со средневековым западным христианским миром, то нам, несомненно, бросится в глаза существенное изменение значений употребляемых слов и стоящих за ними действий. Обратив внимание на такие изменения в особом случае перехода от средневековой западнохристианской экономики к секулярной западной цивилизации, проследим затем, насколько это возможно, судьбу тех же самых слов и действий, чтобы иметь представление о степенях перехода от языческого эллинизма к христианству и от последнего — к современности.

В секуляризованном западном мире слово «клирик», первоначально определявшее лицо, принадлежащее к особой группе верующих, целиком посвятивших себя церковной службе, превратилось в «клерк». В современной Англии клерк — это мелкий государственный служащий, а в Америке — продавец магазина.

Христианская Евхаристия *(Communio Sanctorum)* — акт, в котором единство между всеми членами общины достигается через посредство коллективного и индивидуального общения с Христом, — предполагает и символизирует равенство прав. Однако в Чехии XIV в. борьба за справедливость и равенство коснулась и этой стороны. Начался раздор между миром и клиром, причем страсти разгорелись именно из-за причастия, которое миряне хотели сделать исключительно своим достоянием, отобрав его у клириков, утверждавших, что чаша является символом их

привилегий в отношениях с Богом[1]. В Голландии и Англии в начале нового времени западной истории и в западном мире в целом после Французской революции борьба за справедливость, которая уже давно вышла к тому времени за пределы церковной ограды, развернулась теперь на политической арене, где буржуазия активно отстаивала свое право на политическую власть. В XX столетии промышленный рабочий класс западного общества, приобретший теперь в буквальном смысле мировое значение, требовал равенства в распределении экономических богатств, львиная доля которых в результате революций XVIII и XIX вв. принадлежала среднему классу. В XX столетии классовая война, первоначально преследующая экономические цели и направленная против буржуазии, получила название борьбы за «коммунизм», иными словами, это была борьба за «коммуну», объединяющую общину, справедливо распределяющую земные блага. Так Евхаристия обернулась коммунизмом.

Перемена ценностей, сопряженная с переменой смысла слов, была следствием извращения клира, равно как и мира, в условиях средневекового западного христианства. Тщетные домогательства власти привели к тому, что богослужение превратилось в эзотерическое заклинание на литургическом языке, который давно уже перестал быть родным живым языком существующих общин.

Колокольный звон, который христианин привык воспринимать как зов Церкви, собирающий общину для молитвы, в Северной Америке стал ассоциироваться в XX в. просто с началом трудового дня. Ударами колокола предупреждали людей о приближающемся локомотиве, предохраняя от опасности их жизни, но никак не души. На звон колокольчика торопилась в отеле прислуга.

Греческое слово *πνευματιχος* («пневматический»), которое использовалось христианством для обозначения явления духовного, в настоящее время используется для обозначения физических явлений, связанных с давлением воздуха.

Пришедшее из латыни «обращение» (*conversio*)[2] также было перенесено из религиозной сферы в сферу практического употребления. Это древнее слово долго еще «отдавало колокольным звоном» в современных западных умах, но в последнее время оно уже ничего общего не имеет с обращением душ, причем для промышленника оно означает одно, для финансиста другое, а для полицейского — третье.

В ранних частях настоящего исследования мы вкратце коснулись братоубийственной войны, которая велась бескомпромиссно и безжалостно, разрушая средневековую западную социальную систему. Победа эта в конце концов была пирровой, ибо побежденным оказался победитель, а поверженный в схватке доказал, что он обладает головой Гидры.

Деспотизм североитальянских городов-государств, которые являли собой копии недоразвитого экуменического цезарепапизма Фридриха,

в свою очередь воспроизводился в национальном масштабе всего итализированного западного мира. Внимательное изучение фундаментальных политических и экономических институтов современного западного общества показывает, что все они выросли из папской организации средневековой христианской экономики, подобно тому как алтари и колоннады опирались на древние камни афинского Акрополя. Все это убедительнейшим образом свидетельствует, что западная цивилизация имеет христианское происхождение и вполне заслуживает названия христианской.

Если в определенном смысле секулярная цивилизация современного западного мира представляет собой эманацию духа империи Фридриха II Гогенштауфена, то что же являлось источником той демонической силы, благодаря которой неудачливый строитель империи, потерпевший поражение при жизни, одержал столь выдающуюся посмертную победу? Загадка будет разгадана, если мы вспомним о причине, побудившей императора Фридриха II увлечься архиамбициозными династическими целями, в чем он намного превзошел Фридриха I. Целью династии Гогенштауфенов было возрождение духа Римской империи в западном христианстве, подобно тому как она была возрождена в православном христианстве гением Льва Исаврийца.

Чудовищное рождение современной западной секулярной цивилизации из утробы средневекового западного христианского мира стало возможным благодаря ошибкам и грехам средневековой западной церкви, вследствие воплощения через ренессанс эллинского института «абсолютного» государства, в котором религия стала одним из ведомств политики. В западном христианстве ренессанс эллинистического политического абсолютизма был достигнут не без посторонней помощи. Собственно, западная попытка Карла Великого возродить Римскую империю потерпела неудачу, тогда как смелая попытка Фридриха II Гогенштауфена повторить инициативу Карла Великого явилась посмертной победой.

Когда цивилизация третьего поколения пробивает себе путь сквозь толщу церковной системы, является ли ренессанс родственной цивилизации второго поколения именно тем обязательным и неизбежным средством, с помощью которого осуществляется это несчастное предприятие?

Для целей нашего настоящего исследования достаточно сказать, что цивилизация третьего поколения, в чьей истории успешно возрождается предшественница второго поколения, достигнув расцвета, без колебаний сбрасывает все те церковные помехи, которые вместе с церковью были рождены ее предшественницей.

Возрождение мертвой цивилизации порождает «регресс» живой высшей религии, и, чем дальше заходит этот процесс, тем интенсивнее происходит скольжение назад. Однако можно предположить, что даже если это инверсивное изменение представляет собой «закон» истории,

то в нем проще увидеть катастрофу, чем позитивный процесс. Наше суждение действительно может показаться парадоксальным для дальневосточного конфуцианца или для западного рационалистически настроенного инженера, которые в глубине души верят, что «человек делает сам себя» и что в осознанном поведении человека по отношению ко всему человечеству возвышение и падение высших религий представляют собой досадную интерлюдию.

Вызов воинственности на Земле

Причины регресса. В предыдущей главе мы наблюдали, как секулярная цивилизация, которая вырывается из церковной системы, в дальнейшем пробивает себе путь с помощью элементов предыдущей цивилизации, которую она вновь вызывает к жизни. Мы уже наблюдали на примерах, как новая цивилизация пользуется своими возможностями; теперь нам остается посмотреть, откуда эти возможности берутся. Очевидно, это «начало зол», как сказал бы Фукидид, следует искать не в изобилии ресурсов поднимающейся цивилизации, а в каком-то слабом месте или неверном шаге церкви, за счет которой совершается подъем.

Главный ошибочный момент в деятельности церкви содержится уже в тех целях, которые она ставит перед собой. Церковь воинственна, ибо она хочет завоевать Мир Сей. Однако церковь должна сделать это не уничтожением жизни на Земле, но с помощью ее преображения. Все доступные ей средства церковь использует для секулярных и духовных дел, а также для того, чтобы организоваться на Земле в качестве института, поскольку это единственный метод налаживания мирских человеческих отношений в любом масштабе за пределами узкой сферы прямого личного общения. Прочный институциональный покров, которым церковь находит необходимым прикрыть свою эфемерную наготу, чтобы произвести божественную работу в непокорном окружении, несовместим с духовной природой церкви и напоминает роговой панцирь, под которым находится живое тело. Поэтому не удивляет катастрофа, которая охватила земное пристанище Союза святых, неспособного выполнить на Этой Земле свой духовный труд, справиться с секулярными проблемами в попытках разрешить их институциональными средствами.

Наиболее ярким примером может служить трагедия папы Григория VII Гильдебранда. Гильдебранд был сбит с пути очевидным смешением причин и следствий. Он не был бы истинным и верным слугой Господа, если бы не посвятил себя, используя всю свою власть, борьбе с падением нравов и коррупцией, захлестнувшими западнохристианские церковные круги. Но он не мог бы реформировать священство без предварительной реорганизации церкви, а реорганизовать церковь он не смог бы, не отстаивая приоритета ее власти, и, конечно же, он не смог бы выполнить этой

работы, не попытавшись проложить соответствующей демаркационной линии между церковью и государством. Гильдебранд предпринял ряд шагов, причем каждый последующий шаг казался необходимым и логически вытекающим из предыдущего. От стремления к духовному воскрешению христианских душ он постепенно сместился к раздуванию конфликта со Священной Римской империей, которая увлекла церковь прямо на арену военной борьбы. Результат был в равной мере катастрофичным для обоих главных институтов средневекового западного христианства — и для папства, и для империи, не говоря уже о самом христианстве.

Эта трагедия весьма знаменательна, хотя она и не имеет в истории явных параллелей. Тем не менее она может служить примером духовной деградации церкви, которая оказалась втянутой в решение секулярных вопросов, не по доброй воле попав в центр мирских событий.

Существует, однако, еще одна широкая дорога, которая также ведет к неизбежному духовному параличу. Дорога эта более известна, внешне более привлекательна, но и более коварна. Церковь рискует впасть в духовный регресс, как только она поддастся соблазну установить божественную волю на Земле, ибо воля Господа частью выражена и в праведных социальных целях секуляризованных обществ. Правда, мирские идеалы могут быть случайно достигнуты и в религиозном обществе, причем значительно более успешно, чем они могли бы быть достигнуты в мирском обществе, которое формулирует свои цели прямо и следует только им, не отвлекаясь на что-либо иное. Успех в этом случае является следствием одного из законов жизни, действие которого уже неоднократно демонстрировалось нами на конкретном историческом материале. Однако нелишне будет еще раз напомнить, что закон этот сводится к принципу, согласно которому наилучший путь достижения цели — это стремление не к самой этой цели, а к чему-то более возвышенному, находящемуся за ее пределами. История церкви дает два классических примера действия этого закона. Это подвижничество св. Бенедикта и папы Григория Великого.

Эти святые вели монашеский образ жизни. Кроме того, Григорий поставил перед собой еще одну духовную цель, столь же возвышенную, как и первая. Он стремился дать свет «сидящим во тьме», обращая язычников в лоно христианской церкви. Однако, не преследуя никаких мирских целей, эти два подвижника смогли тем не менее свершить такие экономические преобразования, которые оказались совершенно недоступными тогдашним государственным деятелям. Так, папа Григорий спас от голодной смерти городской пролетариат Рима, тогда как константинопольское правительство угасающей Римской империи было совершенно бессильно и не могло выполнить свой долг перед разоренным городом.

История учит нас, что материальные блага, добытые святыми, которые вовсе и не замечали их, не ценили и не стремились к ним, отнюдь не то же самое, что мирские блага для обычных священников,

которые только к ним и стремятся, забывая при этом долг веры и духовного подвижничества.

Причина регресса высших религий и суетного повторения секулярных цивилизаций кроется, как мы выяснили, вовсе не в необходимости самосохранения и не в какой-либо внешней силе, но в первородном грехе, который есть не что иное, как внутренняя земная человеческая природа.

Предчувствие духовного возрождения. Если регресс высших религий — следствие первородного греха, можно ли заключить, что, поскольку первородный грех воспроизводится в Этом Мире с каждым появившимся на свет младенцем, значит, регресс неизбежен? И если он действительно неизбежен, означает ли это, что вызов воинственности на Земле столь безнадежно силен, что ни одной церкви не суждено успешно противостоять ему? А это заключение не приводит ли в свою очередь к мысли, что церковь не играет сколько-нибудь значительной исторической роли, если не считать роли куколки в бесконечном и бесполезном круговороте секулярных цивилизаций? Прежде чем согласиться с утверждением, что божественный свет обречен погибнуть в мраке непонимания, следует внимательно присмотреться к череде духовных высших озарений, которые время от времени являются в мир эпифаниями высших религий. Возможно, главы былой духовной жизни дадут основания для надежды на духовное возрождение и спасение от регресса, которому подвержена Воинствующая Церковь.

Исторический путь отмечен вехами духовных взлетов и падений, и особое место на этом пути занимают имена Авраама, Моисея, Пророков и Христа. Ими отмечены те точки человеческой истории, где взгляд историка обнаруживает надломы цивилизаций. Эмпирические наблюдения приводят нас к выводу, что высшие точки религиозного опыта совпадают с низшими точками истории секулярного общества. Это также можно считать одним из «законов» земной жизни человека. Если вывод наш справедлив, то следует ожидать, что история дает свидетельства и обратного действия закона, то есть что высшие точки секулярной истории совпадают с низшими точками истории религиозной, а, значит, религиозный взлет, сопровождающий мирской упадок, является не просто духовным достижением, но и духовным возрождением.

Выше мы уже видели, что суровые естественные условия могут быть факторами, способствующими мирскому развитию. По аналогии можно предположить, что духовно-тяжкие условия также могут способствовать успехам в области религиозных исканий. Духовно-неблагоприятное окружение можно определить словами Платона как «город свиней», в котором искания души подменяются заботой о материальном благополучии. Однако не все потеряно в подобной ситуации. Наиболее чувствительные,

ищущие души начинают протестовать, сопротивляясь благам Мира Сего. Даже на относительно низком уровне варварской добродетели может проявиться сила духа героя, как это случилось с Одиссеем. На уровне же высших религий поражение священника — сигнал для пророка.

Мы уже упоминали классический случай ранних христианских мучеников, которые жертвовали всем, чтобы сохранить в чистоте и безупречности свои нравственные позиции. Их духовная непримиримость вызывала негодование язычников, которые верили, что на дворе не быстротечное бабье лето, а июнь; однако они смутно сознавали, что фантастическое, с их точки зрения, поведение христианских мучеников озаряется неведомым им самим внутренним светом. Этот же внутренний свет побуждал св. Франциска Ассизского с тревогой и отвращением бунтовать против пустоты роскошной жизни отчего дома. Отец св. Франциска был прототипом преуспевающего бизнесмена, завоевавшего позже западный мир.

Стремительный рост материального прогресса, который был начат умбрийскими суконщиками в XII в. и продолжался беспрепятственно вплоть до XX столетия, предстал вдруг перед мрачной перспективой, провидчески описанной некогда св. Григорием[3]. «Сегодня смерть и горе повсюду, опустошение кругом и слезы. Однако голос плоти ослепляет дух. Мы бежим за мирскими благами, а сам мир ускользает от нас: мы хватаемся за него, а он разрушается на наших глазах, и, поскольку мы не в силах остановить это разрушение, мы тонем вместе с ним. Когда-то мир привлекал нас своей красотой, сейчас же он полон таких противоречий, что сам направляет нас прямо в руки Господа».

Св. Григорий остро сознавал, что душа, отчужденная от Бога мирским процветанием, может примириться с Богом, потрясенная зрелищем того, что рай земной обращается в прах и пепел. Свет дня, затухая, уступает место тьме ночи, но ночь проходит, и сияние облаков на востоке предвещает новый день. Так и опыт Рима VI в. н.э. был знамением и провозвестником событий XX в.

Сразу по окончании второй мировой войны демонические силы зла стали угрожать западному миру новой гигантской катастрофой. Над миром нависла угроза самоуничтожения в ходе третьей мировой войны.

Мир, секуляризованный в процессе вестернизации, оказался перед непростым выбором. С одной стороны, его влекла порочная инерция распространения неоязычества; в этом случае пламя религии могло вспыхнуть с новой силой, как это случилось на развалинах эллинского мира. Другая возможность заключалась в творческом раскаянии и отказе от неоязычества через обличение тех чудовищных сил и импульсов, которые были эвоцированы теми реакционными тенденциями истории, что были связаны с поклонением этим силам. В случае принятия первой катастрофической возможности человек освобождается от духовной ответственности через физическую аннигиляцию. Если же он изберет альтернатив-

ный и не столь драматический путь, он вновь столкнется с теми мучительными вопросами, которые и составляют соль духовной жизни.

Какой же путь изберет неоязыческая душа? Имеет ли она возможность сойти с проторенной дороги, которая ведет к гибели, и встать на трудную тропу, ведущую к жизни? (Матф. 7, 13—14; Лука. 13, 24). Или она предпочтет оказаться в тупике? Откликнется ли она на голос, взывающий: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло», на пророческий голос: «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Иоанн. 3, 3)? Или она поверит Мефистофелю, который утверждает, что человек не может вернуться в материнское лоно и родиться еще раз? Конечно, детеныш кенгуру, вползая в сумку матери, не достигает тем самым Царствия Божия.

Так куда же зовет человека тихий голос, звучащий в его душе, — в порочный круг или к жизни вечной? На этот роковой вопрос человечество должно ответить, если оно хочет выжить.

Возможность духовного роста. Является ли возвращение к религии признаком духовного движения вперед? Или это всего лишь безнадежная и глупая попытка уклониться от суровой жизни? Ответ на этот вопрос частично зависит от нашей оценки возможностей духовного роста в этой Жизни. Мы отбросили идею, согласно которой исторически живые церкви могут в конце концов достичь единства через различие, превратившись в единую земную воинствующую церковь. Предположим, однако, что это когда-то произойдет. Означает ли это, что тогда на Земле установится Царство Божие? Для мира XX в., охваченного вестернизацией, вопрос вполне насущный, ибо в той или иной мере идея земного рая является стержнем и целью большинства светских идеологий нашего времени. Если бы такое действительно случилось, то Мефистофель имел бы все поводы для сарказма, а человечество — все возможности для полного исчезновения. Однако ответ на поставленный выше вопрос, безусловно, отрицательный, и он не может быть положительным по целому ряду причин.

Наиболее явная причина проистекает из природы Общества и природы Человека. Как мы установили в начале нашего исследования, общество — это не что иное, как общая основа полей действия отдельных индивидуумов, а человеческая личность обладает внутренней способностью творить как зло, так и добро. А это в свою очередь означает, что в любом земном обществе, пока земная природа человека не претерпела соответствующих нравственных изменений, и зло, и добро непрестанно воспроизводятся в каждом новом рождении и будут существовать, покуда жив человек. Вызов, испытание, борьба, драмы духовной жизни — это индивидуальный внутренний опыт каждой отдельной души в отличие от безличного накопления и передачи от одного

поколения к другому точного знания и технологий. А значит, замещение многоликих цивилизаций и разнообразных высших религий единой воинствующей церковью не освободило бы человека от первородного греха. Нравственные пределы возможности совершенства не только в этом, изначально заложенном ограничении, но и в политических рамках, которые еще более стесняют человека.

Поскольку институты закрепляют отношения между людьми, выходящие за узкие рамки непосредственного межличностного общения, где любовь делает регулирование излишним, то они никогда не создаются на добровольной основе чистых человеческих согласий. Но если это верно, то институт должен искать себе основу в обычае, подкрепляя себя силой. Фактически институты — это совершенные отражения нравственного несовершенства человеческой природы; и эти социальные продукты первородного греха всегда будут управляться секулярной рукой.

Общество, в котором мирская власть должна подчиняться власти церковной, представляет собой более высокое и более счастливое социальное образование, чем «цезарепапистский» режим, где нет различия между церковью и секулярной общиной. Мирская власть не должна упразднять церковь. Если же, напротив, церковь попытается упразднить мирскую власть, то она неминуемо потерпит поражение, ибо «кесарево» не исчезнет, но перейдет в арсенал церкви. В этом случае тюрьма тоталитаризма, казалось бы разбитая церковью, вновь будет восстановлена через неверный шаг церкви, попытавшейся установить свою собственную насильственную власть. Ранее мы касались вскользь трагического опыта Гильдебранда, который вывел церковь на арену политики. Последствия были катастрофичны как для западного христианства, так и для самой церкви, и именно потому, что церковь затеяла спор относительно демаркационной линии между церковными и секулярными владениями.

Историческая трагедия, постигшая традиционную западноевропейскую церковь, была платой за борьбу с кесарем земными средствами. Это типичная судьба церкви, борющейся с насилием насилием же. Таким образом, если даже воинствующая церковь победит весь мир и создаст свое собственное обрамление земного общественного устройства, она не станет совершенством, которого люди ждут от Царствия Небесного. Церковь окажется перед лицом греха и несчастья. В мире, где опыт приходит через страдание, она не способна преодолеть земные беды чисто земными средствами. Разумеется, некоторые древние институциональные установления для нее в любом случае необходимы, но дух кесаря приведет ее к неизбежному упадку, что и пережила христианская церковь, взвалив на себя непосильную ношу земного греха.

Человечный пастырь будет спасать свою заблудшую овцу, прибегая к силе и власти. Причем несмышленому животному в акте спасения отводится самая пассивная роль. Однако паства Божия сбивается с пути

не невинным заблуждением, но мятежным актом восставшей воли, которую сила может подавить, но не преодолеть. Бунт человека против Бога можно уничтожить лишь обращением сердца мятежника. «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лука. 15, 7). Божии владения в этом мире утверждаются божественным Царем. Поэтому труд Христа должен найти своих последователей среди представителей воинствующей церкви, которая в *этом мире*, но не от *мира сего*.

Гражданин *этого мира*, который упорно отказывается от своего служения Господу или который так и не осознал, что является подданным Града Божия, может вполне преуспевать в жизни, теша себя иллюзией, что он живет в лучшем из миров. Однако тот, кто причастен к высшей верс, не может не страдать, ощущая, что, трудясь во имя Бога в период духовной смуты, он окружен стихией, которая чужда его душе, что он подобен ныряльщику, который на дне моря проводит работы по спасению затонувшего корабля.

В эпоху цивилизаций прогресс, как правило, отождествляется человеком с поступательным совершенствованием какого-либо земного учреждения, будь то племя, город-государство, империя, церковь, определенная система знаний, художественная школа или правовой институт. Если бы подобное понимание смысла прогресса распространилось на странников — жителей Града Божия, они действительно стали бы самыми жалкими среди людей, ибо им, как никому другому, известно, что в земной жизни ни души, отягощенные первородным грехом, ни институты не могут двигать прогресс к совершенству. На материале нашего исследования мы убедились, что идолизация институтов — непростительная интеллектуальная и духовная ошибка, которая приводит к социальной катастрофе, а плата за эту ошибку тем выше, чем благородней институт, взявший на себя роль наместника единого истинного Бога. Помогает ли он человеку найти свой путь к Создателю или нет — вот пробный камень оценки любого института, который становится самоцелью, вместо того чтобы быть средством поиска истинно человеческого пути.

Но если институты — это средства, а не цели, в чем же заключается значение и цель социального наследия, далеко выходящего за временные и пространственные границы всякой отдельной человеческой жизни на Земле? Каждый добрый человек чувствует, что, согласно Божией воле, он должен употребить свою жизнь во благо других людей, причем не только близких ему людей, но и тех, кто отделен от него Временем и Пространством. Единственным средством служения этим неизвестным братьям является институт, который переживает каждого отдельного человека. И люди не только чувствуют, что их земной долг совместим с преданностью Граду Божию, они чувствуют, что бу-

дут предателями Града, если откажутся от попытки установить лучший закон земной жизни в несовершенном мире, куда пришли они странниками, а за ними придут другие.

В *этом мире* вся духовная реальность, а значит, и все духовные ценности сосредоточены в людях. Поэтому социальное наследство, которое отчуждает души от Бога и ведет их к катастрофе через идолопоклонство самим себе, лишь в той мере законно и обладает подлинной ценностью, в какой оно посвящено добродетельной службе на благо краткой земной жизни человека. Если признать именно это критерием прогресса, то наследники высших религий уравниваются в правах с язычниками, не являющимися поклонниками Левиафана. Однако, когда добрый язычник будет трудиться над совершенствованием материальных условий и благ для себя и других, гражданин Града Господня будет обогащать социальное наследие духовными ценностями.

Слуги Господа понимают, что, заботясь о духовном прогрессе, они тем самым создают условия для прогресса материального. «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Матф. 6, 33).

Но если люди Земли не должны ожидать, что сбудутся все обетования высших религий, каков же смысл их появления? Главный их смысл состоит в том, что каждая из них обращается непосредственно к человеческой душе, побуждая ее стремиться к подобию Божию. Языческая душа в не меньшей степени, чем мусульманская, христианская, буддийская или индуистская, ищет и находит высшее спасение в сфере своего вероисповедания. Однако душа, озаренная светом высшей религии, в большей мере и более остро ощущает существование *иного мира*, иной реальности, сознавая бренность своей быстротекущей земной жизни. Сознавая это, душа, озаренная высшей религией, может достигнуть большего в благоустройстве земной жизни, чем душа языческая.

Озарение душ светом высших религий определяет духовный прогресс земной жизни человека. Мирные завоевания высших религий значат в истории человечества значительно больше, чем все, что знала история до их появления. Духовный прогресс определяется фразой из христианской молитвы: «Да будет воля Твоя». Спасение тех, кто максимально использовал свои духовные возможности для устройства лучшей жизни на Земле, станет той благодатью, которую Господь ниспошлет христианам, молящим его: «Да приидет царствие Твое».

Молясь, они просят не о тысячелетнем царстве всеблаженнейшего земного рая, не о социальном благополучии, не о материальном достатке, не о справедливости земного устройства, не о сытости и довольстве, но о духовном непокое, который единственно является внутренним стимулом новшеств, достижений и вообще всякого исторического прогресса.

НАУЧНЫЙ КОММЕНТАРИЙ

При чтении книги А.Тойнби и комментария к ней необходимо иметь в виду следующее: многие факты, особенно даты, приводимые автором «Постижения истории», не соответствуют современным научным данным. Это объясняется не только тем, что многое изменилось в исторической науке с 30-х годов, когда А. Дж. Тойнби начинал писать свой труд, но и вполне сознательным стремлением английского историка «подогнать» иные события под свою схему, привести хронологию устаревшую, но более соответствующую авторскому замыслу. Поэтому комментатор, не вступая в полемику с А. Дж. Тойнби, всюду стремился указать даты, отражающие нынешний уровень исторического знания.

Кроме того, следует учесть особенности терминологии, вводимой Тойнби. Весьма часто смысл того или иного термина в его употреблении не соответствует общепризнанному и нередко вводится безо всяких пояснений либо оговаривается много ниже. Эти случаи также учтены автором примечаний.

И последнее, относящееся скорее к переводу, нежели к комментарию. Идея всеединства исторического процесса требует единого языка его описания. Поэтому не только в пересказах, но и в сделанных Тойнби переводах отрывков из старинных авторов он употребляет современные выражения, немыслимые в устах Фукидида или Платона, Ибн Хальдуна или даже Макиавелли. Это может показаться читателю не совсем уместным, но таков уж замысел автора «Постижения истории».

ТОМ ПЕРВЫЙ
ВВЕДЕНИЕ

ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

[1] Предустановленная гармония — понятие, введенное Г. В. Лейбницем с целью обоснования учения о взаимоотношениях монад. Последние — идеальные мельчайшие неделимые частицы бытия (в математике монаде соответствует дифференциал, в физике — сила, в химии — атом, в праве — юридическое лицо и т.д.) — абсолютно замкнуты и не могут физически взаимодействовать между собой, посему их влияние друг на друга, запрещенное законами бытия, но реально наблюдаемое, есть результат изначально установленной Богом гармонии.

[2] Английское выражение *pathetic fallacy* значит «олицетворение природы» (*fallacy* — «заблуждение, ошибка»), но здесь дана калька с этих слов, ибо антоним — «апатетическое заблуждение» — непереводим на русский язык.

[3] Трайбализм (от англ. *tribe* – «племя») — в общеупотребительном смысле: приверженность культурно-бытовой, культово-религиозной и общественно-политической племенной обособленности, встречающаяся в тех странах, где сосуществуют племенной строй и европейские политические институты — армия, чиновничество, одна или несколько партий, парламент и т.п. Проявляется трайбализм в покровительстве единоплеменникам в государственном аппарате, в слиянии политической и межплеменной борьбы и пр. В словоупотреблении автора «Постижения истории» — приверженность локальным, чаще всего этническим ценностям в противовес общечеловеческим.

[4] Под великими державами (число «восемь» более или менее условно) здесь понимаются могущественные колониальные державы или государственные образования, создавшиеся путем расширения границ: Австро-Венгрия, Германия, Россия, Британская империя, Франция, Португалия с африканскими колониями, Нидерланды с Индонезией, США. В результате поражения в первой мировой войне Австро-Венгрия перестала существовать, частично распавшись на отдельные государства (Австрию, Венгрию, Чехословакию), частично отдав свои территории иным государствам, как существовавшим (Румыния), так и вновь образованным (Польша, Королевство сербов, хорватов и словенцев — с 1929 г. — Югославия). Германия, также проигравшая войну, лишилась всех колоний и приобретений XIX в. Россия, еще до окончания войны заключив Брестский мир, лишилась по нему Польши, Финляндии, Прибалтики, Украины и Закавказья; помимо этого, вассальные государства Российской империи — Бухарский эмират и Хивинское ханство — объявили себя в 1917 г. полностью независимыми. Что же касается доминионов (от англ. *dominion* — «владение»), то первоначально это были зависимые от Великобритании, но обладавшие очень широкой автономией государственные образования, большинство или значительное меньшинство населения которых составляли выходцы из Европы, и в первую очередь из Великобритании (первым доминионом стала Канада в 1867). Политическое развитие доминионов шло в направлении, все более независимом от метрополии. В конечном счете доминионы стали абсолютно независимыми государствами, главой которых является британский монарх — впрочем, чисто номинально.

[5] Политическое развитие западноевропейского средневековья шло под знаменем двух прямо противоположных тенденций. Первая, вытекающая из сути социально-экономических отношений той эпохи, — центробежная. Наиболее ярким проявлением этой тенденции была вассально-ленная система, приводившая к дроблению не только земель, но и власти. В этой ситуации государь, оставаясь главой территории, реально владел лишь теми землями, которые он не отдал в лен. Средневековые города также стремились к самому широкому самоуправлению. Другая тенденция — центростремительная — была более идеальной, нежели реальной, но от этого не менее значимой. На право господства над всем христианским миром претендовали две силы: церковь, провозглашавшая, что ее видимый глава — римский папа — наместник Христа на Земле и посему обладает не только духовной, но и светской властью над всеми земными владениями, и образовавшаяся в 962 г. Священная Римская империя, включавшая в себя Германию (императоры и были германскими королями) и Северную и Среднюю Италию с Римом, а также Чехию, Бургундию, Нидерланды и некоторые другие земли. Императоры обосновывали свой верховный сюзеренитет над всеми иными государями тем, что полагали себя единственными законными наследниками Древнего Рима, который в общественном сознании был единственно возможным единым государством. Универсалистские тенденции приводили к столкновению церкви и империя. По воззрениям первой, император, как и любой другой государь, есть сын церкви и правит, пока и поскольку послушен ей. Императоры же заявляли, что они являются главами всех христиан, тогда как папы — лишь первосвященниками, не более. В конечном счете обе универсалистские силы потерпели поражение в обстановке подъема и укрепления национальных государств в конце средневековья.

[6] Интеллигибельное — некий предмет, явление, понятие, воспринимаемое исключительно разумом или интеллектуальной интуицией, в противовес сен-

сибильному — воспринимаемому чувствами. Некоторые идеалистические философские направления (к ним принадлежал и А.Тойнби) признают реальное существование интеллигибельного.

ПОЛЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

[1] Имеется в виду прекращение существования Англии как отдельного государства и превращение ее в часть более обширного политического образования — Великобритании.

[2] Английские короли начиная с 1066 г., со времени завоевания Англии нормандцами во главе с герцогом Нормандским Вильгельмом I, обладали значительными владениями на континенте, особо увеличившимися после восшествия на престол Генриха II Плантагенета (1133—1189, король с 1154), графа Анжуйского, Мэнского и Туреньского, и его супруги Алиеноры, герцогини Аквитанской, владевшей обширными землями на юго-западе Франции. Эти владения уменьшились к нач. XIV в., снова увеличились во время Столетней войны между Англией и Францией (1337—1453); после поражения Англии в этой войне за ней на континенте остался только захваченный в 1347 г. Кале, окончательно перешедший в руки Франции в 1558 г.

[3] Имеется в виду т.н. промышленная революция, или промышленный переворот, происходивший в 60-е годы XVIII в. — 10—20-е годы XIX в. и состоявший в переходе от мануфактуры к машинному производству; благодаря этому перевороту окончательно сложилась капиталистическая система.

[4] Возникший еще в кон. XIII в. английский парламент вел многовековую борьбу с королевской властью за право контроля над правительством. После революции 1688 г. сложилась существующая доныне система, по которой кабинет министров назначается из представителей партии большинства в палате общин и ответствен перед этой палатой.

[5] Начало эпохи Великих географических открытий и заморской колонизации положили Испания и Португалия на рубеже XV—XVI вв. Англия включилась в этот процесс позднее (хотя, например, Северо-Американский континент был достигнут в 1497 г. генуэзским моряком на английской службе Джованни Кабото, но новооткрытые земли были малопригодны для заселения), организовав торговлю с испанскими колониями в Новом Свете и пиратские нападения на испанские и португальские суда, перевозившие золото и пряности. В конце XVI в. началось создание поселений на Атлантическом побережье Северной Америки (Виргиния), в кон. XVIII в. — в Австралии, в 20-е годы XIX в. — в Южной Африке, в сер. XIX в. — в Новой Зеландии. В XVII—XVIII вв. Англия захватила ряд испанских и французских владений в Вест-Индии, где (как и в южных регионах будущих США) развивалось плантационное хозяйство с использованием труда вывозимых из Африки рабов-негров. Создание новой (после отпадения колоний в Северной Америке) Британской колониальной империи происходило в кон. XVIII—XIX в., когда Великобритания завладела огромными территориями в Азии (прежде всего в Индии) и Африке, и экономической основой этой империи была эксплуатация местного населения.

[6] Реформация в Англии имела свои особенности: она проходила медленнее, нежели в иных странах. Хотя протестантские идеи проникли в Англию уже на рубеже 10—20-х годов XVI в., основной процесс, вызванный среди прочего, отказом Святого Престола признать развод короля Генриха VIII с

Екатериной Арагонской, протекал в 1529—1536 гг. Результатом было создание англиканской церкви с королем во главе, с архиепископами и епископами, с сохранением большинства таинств, но без культа мощей и икон и без целибата. Эта церковь, ставшая государственной в Англии, вела до XVIII в. борьбу как с католиками, так и с различными протестантскими сектами, члены которых именовались диссидентами (от лат. *dissidens* — «несогласный»).

[7] Большинство современных ученых считают родиной итальянского Возрождения Среднюю Италию (конкретно — Тоскану), начало его датируют то ли концом XIII в., то ли серединой XIV в. А.Тойнби полагал Ренессанс не только культурным процессом (возрождение наук и искусств с опорой на античность), но и политическим (становление абсолютизма) и экономическим (развитие мануфактуры и рынка).

[8] Феодализм развивался в Англии медленнее, чем на континенте. Окончательное его оформление относят к периоду после нормандского завоевания 1066 г., когда феодальный строй, сложившийся в герцогстве Нормандском, был перенесен на английскую почву.

[9] Героическими веками в британской историографии называется период, примерно 450—600 гг., когда германские племена англов, саксов и ютов завоевывали бывшую римскую провинцию Британию (римские войска покинули ее в 407 г.), населенную в основном кельтскими племенами бриттов. В результате завоевания сложилось несколько варварских королевств. Традиция принимает число их равным семи (отсюда название периода от завоевания до объединения Англии — «гептархия», т.е. «семивластье»), но на деле количество их постоянно менялось. Что же касается христианизации, то следует помнить, что, во-первых, романизированное и частично кельтское население острова было приобщено к христианству еще во времена Римской империи. Во-вторых, в нач. V — сер. VII в. активную миссионерскую деятельность в Англии вели ирландские монахи, принадлежавшие к достаточно независимой от римского престола ветви католической церкви, и влияние этой ветви было велико не только в Ирландии, но и на севере Англии и в Уэльсе. Но обычно под христианизацией Англии понимают обращение островитян в римскую веру. Началом этого процесса считают 597 г., когда папа Григорий I отправил в Англию миссию во главе со св. Августином. Завершение христианизации историки относят к сер. VII в.

[10] Период с кон. VIII по нач. XI в. историки нередко именуют «веком викингов». В этот период происходили набеги викингов, т.е. дружин, составленных из норманнов («северных людей») — выходцев из Скандинавии, — по всей Европе, от Северного до Средиземного моря. В кон. VIII в. викинги, в основном датчане, обрушились на Англию, в сер. IX в. — на Францию. Постепенно они переходили от пиратских набегов к захвату земель и оседанию на них. К кон. 60-х годов IX в. значительная часть Англии была в их руках. Только после побед короля самого значительного из англосаксонских королевств, Уэссекса, — Альфреда Великого (ок. 849—900, король с 871) вторжения прекратились, но на северо-востоке острова образовалась окончательно присоединенная только в сер. IX в. Область датского права, где потомки завоевателей жили под верховной властью английских королей, но по своим законам. В 911 г. викинги создали в Северо-Западной Франции герцогство Нормандия. С 90-х годов X в. датчане снова начали завоевание Англии, причем речь шла уже о присоединении ее к сложившемуся к тому времени Датскому королевству. В конечном итоге король Канут (Кнуд) Великий (ок. 99—1035) стал государем объединенных

Дании (с 1018), Норвегии (с 1026) и Англии (с 1016). После его смерти начались усобицы между наследниками, и в 1042 г. владычество датчан в Англии закончилось.

[11] Имя огненосца Прометея означает «мыслящий прежде», «предвидящий», а имя его брата-близнеца, бывшего причиной многих несчастий для людей, Эпиметея, значит «мыслящий после», «крепкий задним умом». Здесь в виде метафоры А.Тойнби описывает перенос экономического, политического и культурного центра в XVI—XVII вв. из Средиземноморья на северо-запад Европы. «Умершие и ушедшие миры» — это Греция и Рим, приковывавшие внимание деятелей итальянского Ренессанса.

[12] Родиной Реформации была Германия, а началом ее считается 31 октября 1517 г., когда Мартин Лютер выступил в Виттенберге с 95 тезисами против некоторых положений католического вероучения.

[13] Период кон. XVI—XVII в. ознаменовался и в Англии, и во Франции социальными и политическими переменами, даже потрясениями. В Англии это правление Елизаветы I Тюдор (1533—1603, королева с 1558), приход к власти династии Стюартов в 1603 г., Английская революция 1642—1660 гг., Реставрация в 1660 г., вторая революция 1688 г. Во Франции — религиозные войны (1562—1598), воцарение династии Бурбонов в лице Генриха IV (1553—1610, король Наварры с 1562, Франции — с 1586, фактически — с 1594), правление кардиналов Ришелье (1585—1642, глава Королевского совета с 1624) и Мазарини (1602—1661, первый министр с 1643), Фронда (1648—1653) — антиабсолютистское движение буржуазии («Фронда городов» — 1648—1649) и высшей аристократии («Фронда принцев» — 1650—1653), наконец, вершина могущества Франции, ее «великий век» — эпоха правления Людовика XIV (1638—1715, король с 1643, самостоятельно правил с 1661). Общим в развитии обеих стран были переход от феодального к буржуазному (или протобуржуазному) государству, рост политического влияния буржуазии и уменьшение или, во всяком случае, модификация власти высшей аристократии. Но не менее существенны и различия. В Англии абсолютизм никогда не достигал такой мощи, как во Франции. Буржуазия реализовывала там свое влияние через местное самоуправление или палату общин, аристократия — через палату лордов или правительство, членами которого являлись ее представители. Во Франции же происходило ограничение и даже упразднение муниципального самоуправления и высших сословных законосовещательных учреждений — Генеральных штатов, рост государственного аппарата, в котором все большую роль играли представители буржуазии, именно так достигавшие своих политический целей; аристократия концентрировалась вокруг двора, который был силой весьма влиятельной, но куда менее конструктивной, нежели палата лордов в Англии.

[14] Массовое переселение греков в основываемые ими колонии, т.н. Великая колонизация, происходило в VIII—VII вв. до н.э. Разные полисы выбирали разное направление колонизации. Выходцы из расположенного на о. Эвбея г. Халкида устремились в Италию, основали ок. сер. VIII в. до н.э. г. Кумы (позднее переселенцы из Кум поставили «Новый город» — Неаполь) на Апеннинском полуострове и на ближайшей к нему точке о. Сицилия — г. Занклу, позднее переименованный в Мессану (совр. Мессина). Халкидийцы же колонизовали расположенный на северном побережье Эгейского моря полуостров Халкидика, потеснив местные фракийские племена. Активно участвовали в колонизации и полисы, расположенные на Истмийском перешейке, — Коринф и Мегара. В 734 г. до н.э.

коринфийцы основали в Сицилии Сиракузы, которым было суждено стать самым мощным греческим полисом Западного Средиземноморья. Заселенные эллинами области Италии и Сицилии получили название *Graecia Magna* (Великая Греция) — откуда и современное слово «Греция», перенесенное на прародину.

[15] Мессения — область в юго-западной части Пелопоннеса, населенная дорийцами, ветвью греческого народа, к которой принадлежали и спартанцы. В результате 1-й (734—724 до н.э., даты ориентировочные) и 2-й (2-я пол. VII в. до н.э.) Мессенских войн Мессения была покорена Спартой.

[16] В переданной (или сочиненной) знаменитым греческим историком Фукидидом (ок. 460—400 до н.э.) речи виднейшего афинского государственного деятеля, стратега Перикла (ок. 490—419 до н.э.) сказано: «...все наше государство есть школа Эллады».

[17] Мощь и богатство Афинского государства, позволявшие проводить политику, направленную на смягчение внутренних социальных противоречий за счет государственной благотворительности, а также на развитие культуры, основывались среди прочего на беззастенчивой эксплуатации союзных и подчиненных полисов. Это стало одной из причин Пелопоннесской войны 431—404 гг. до н.э. закончившейся полным поражением Афин.

[18] В 30-е годы XIX в. немецкий историк И.Г. Дройзен (1808—1884) ввел понятие «эллинизм» для обозначения античного общества с 323 г. до н.э. (смерть Александра Македонского) до 30 г. до н.э. (завоевание Римом Египта, где правили Птолемеи, потомки одного из полководцев Александра). Позднейшие историки иногда включали в эллинистическую эпоху и историю Рима, особенно до III в. н.э. Результатом завоеваний Александра стало распространение эллинской цивилизации на чрезвычайно обширной территории Ближнего и Среднего Востока. Возник определенный греко-восточный синкретизм: политический (сочетание восточной монархии и полисного строя), экономический (сосуществование классического рабства и эксплуатации сельской общины) и культурный (смешение греческой и автохтонных культур). Но одновременно с самым широким культурным взаимодействием с распространением от Массилии (совр. Марсель) до Месопотамии койне (т.е. «общего», разговорного греческого языка, сильно отличающегося от языка классического периода) была и иная тенденция. Эта тенденция, проявлявшаяся в тех кругах, которые, с неизбежной долей модернизации, можно назвать интеллигенцией, выражалась в сильном архаизаторском и стилизаторском стремлении сохранить высшие достижения классической эллинской культуры, в первую очередь словесности. В писаниях представителей этих кругов культивировался литературный язык классической эпохи, основанный на аттическом диалекте. Вообще в античном словоупотреблении «аттическая речь» — это не столько язык Софокла или Аристофана, сколько речь образованного человека.

[19] Левант — название стран Восточного Средиземноморья от Греции до Палестины, включая Кипр (это здесь и имеется в виду), в узком смысле — Сирия и Ливан.

[20] А.Тойнби полагает, что политическое, социально-экономическое и культурное развитие (в данном случае в XVI—XVII вв.) стран, лежащих вне пределов Западной Европы и ее колоний, подчинялось иным законам, нежели в вышеуказанном регионе. Английский историк считает, что укрепление центральной власти, создание мощного централизованного государства, развитие бюрократического управления нельзя считать аналогами западноевропейского абсолютизма ни в допетровской России, ни в Турецкой империи с правящим

родом Османов (Оттоманов) во главе, которая в период наивысшего могущества именно в указанное время простиралась от Алжира до Азербайджана и от Адена до Буды; ни в империи Великих Моголов, основанной в Северной Индии потомком Тимура Бабуром (1483—1530) в 1526 г.; ни в Китае, захваченном кочевниками-маньчжурами в 1618—1644 гг., основавшими правящую династию Цин; ни в Японии, где после гражданской войны сёгуны (с 1192 г. — наследственные военные правители страны, лишившие императоров реальной власти) из дома Токугавы в 1603—1615 гг. довершили объединение страны. Во всех этих странах не было ни сильной аристократии (кроме Японии и, до некоторой степени, России), ни крепкой буржуазии. А.Тойнби отрицал какое-либо самостоятельное развитие капиталистических отношений в указанных странах и полагал их достаточно позднюю политическую, социально-экономическую и культурную вестернизацию результатом исключительно внешнего воздействия со стороны западного мира.

[21] Политическое развитие Европы в XVI—XVII вв. протекало в одном направлении, но в двух вариантах, условно называемых «французским» и «английским». Под первым понимается усиление абсолютизма (например, в Испании), под вторым — укрепление представительного правления (в Республике Соединенных провинций, называемой часто по крупнейшей из них Голландией, в Швейцарии). Что же касается испанских, португальских, французских, даже английских (кроме Северной Америки) колоний, то протекавшие в них процессы до XIX в., а кое-где и до XX в. почти полностью определялись метрополией. Особый путь — отсутствие феодальных отношений, широкое самоуправление, религиозные и политические свободы (но все это как бы в рамках «английского» варианта) — был присущ колониям, объединившимся позднее в Соединенные Штаты Америки.

[22] Германские и итальянские государства (единых Германии и Италии не существовало до XIX в.) не выдержали конкуренции в заморской торговле с Испанией, Португалией, Англией, Францией, Голландией, ибо они слишком держались за привычные регионы коммерции — Балтику (Германия) и Средиземноморье (Италия). Все перечисленное относится именно к государствам, так как среди английских и испанских мореплавателей в XV—XVI вв. было немало итальянцев; в завоевании и освоении Америки принимали участие немецкие подданные императора Карла V (он же испанский король Карл I). Что же касается датчан, шведов и курляндцев, то их участие в заокеанской торговле и колонизации было куда менее значительным и более поздним, чем перечисленных государств. Курляндцы пытались основать в XVII в. колонию в устье р. Гамбия на западном побережье Африки, а в нач. XVIII в. некоторое время владели о. Тобаго в Вест-Индии. Швеция в 1784 г. приобрела у Франции о. Сен-Бартелеми в Карибском море, но в 1878 г. продала его обратно Франции. Датская Вест-Индская компания в период 1672—1733 гг. завладела частью Виргинских островов, расположенных близ о. Пуэрто-Рико. В 1795 г. датская Корона откупила эти острова у почти разорившейся компании, и они находились во владении Дании до 1917 г., когда были проданы США.

[23] Войны между Францией и ее противниками на рубеже XVIII—XIX вв. делятся, более или менее условно, на революционные (1792—1799) и наполеоновские (1799—1815). Они проходили в основном на полях Европы. Единственным исключением была т.н. Египетская экспедиция 1798—1801 гг., когда французская армия во главе с генералом Бонапартом предприняла безуспешную попытку

захватить полуавтономный в рамках Турецкой империи Египет. Еще одно столкновение Франции с исламским миром — захват объединенной русско-турецкой эскадрой под командованием Ф.Ф. Ушакова в 1800 г. Ионических островов, некогда принадлежавших Венеции, а в 1797 г. переданных Франции. Надо сказать, что основной целью Франции был не захват территорий (хотя этого сбрасывать со счетов тоже нельзя), а нанесение ущерба Англии и ее союзникам (главная цель египетского похода — перерезать путь в Индию). Роль же Оттоманской империи в европейской войне была довольно пассивной.

[24] Установление дипломатических отношений между западными державами и Россией, с одной стороны, и дальневосточными государствами — с другой, началось еще в XIX в. Первые договоры с Китаем и Японией были неравноправными для этих стран и закрепляли либо захват их территорий европейскими государствами (для Китая), либо (для обеих стран) весьма невыгодные торговые соглашения (низкие тарифы на ввозимые европейские товары) и консульскую юрисдикцию, то есть подвластность граждан европейских государств (а также США и России) на территории Китая и Японии собственным законам и собственной власти, представленной консульской или посольской администрацией. Китай не вырвался из пут этих договоров до сер. XX в., Япония же начиная с 1888 г. (договор с Мексикой) стремилась к пересмотру указанных соглашений, что ей постепенно удалось (например, договор с Англией в 1894, с Россией — в 1895). Правда, весь этот второй тур заключения договоров был направлен на решение внутренних задач Японии, и первой активной внешней дипломатической акцией (а не военной, подобно японско-китайской войне 1894—1895) было заключение в 1902 г. готовившегося еще с 1898 г. англо-японского союзного договора, направленного против влияния России на Дальнем Востоке.

[25] Разрыв между западной и восточной ветвями ортодоксальной христианской церкви основывался на политических (тенденция к подчинению церкви государству на Востоке и наоборот — на Западе) и культурных (греческое наследие в Восточной церкви, римское — в Западной) различиях между христианскими Востоком и Западом. Постепенно выявились и привели к непримиримым разногласиям (более или менее кратковременные расколы были и до XI в.) существенные различия в целом ряде областей, основными из которых были следующие: **в догматической сфере** — Восточная церковь признавала исхождение Святого Духа только от Бога-Отца, Западная — от Бога-Отца и Бога-Сына (т.н. принцип филиокве, от лат. *filioque* — «и от Сына»); **в обрядовой** — в Восточной церкви безбрачие обязательно только для архиерейского сана, в Западной — для всего духовенства, в Восточной церкви все участвующие в литургии причащаются хлебом (обязательно квасным) и вином, в Западной — евхаристия под обоими видами доступна только для духовенства, миряне же принимают причастие исключительно опресноками, в Восточной церкви богослужение происходит на местных языках, в Западной — только на латыни (сейчас это требование смягчено); **в организационной** — в Восточной церкви каждый патриарх абсолютно независим, и за Римом до раскола признавалось лишь довольно неопределенное духовное первенство, в Западной — папа почитался абсолютным главой всей церкви. Были и другие разногласия: допустимость для священников бритья бороды, крещение погружением или обливанием и т.п. Все вышесказанное привело к тому, что в 1054 г. папа Лев IX отлучил патриарха Константинопольского Михаила Кируллария от церкви, а тот анафемствовал папу. Схизма продолжается до сего дня, хотя в декабре 1965 г. папа

Павел VI и патриарх Константинопольский Афинагор постановили «предать забвению» анафему 1054 г.

[26] В V в. по всему христианскому миру развернулись т.н. христологические споры: о проблеме соединения в личности Христа божественного и человеческого. Несториане (по имени основателя течения епископа Константинопольского Нестория) настаивали на том, что в Христе сосуществуют Бог-Сын и человек Иисус, причем связь между ними условная и относительная. Их крайние противники утверждали, что Христос имеет единую природу (греч. *μονος φυσις* — отсюда название монофизитов) — божественную. Ортодоксальным было объявлено учение о том, что Христос двуприроден, что божественное и человеческое пребывает в нем нераздельно, но не слиянно. Сторонники осужденного в 431 г. на Эфесском Соборе несторианства бежали в Иран, Среднюю Азию, Индию и Китай, где образовали сплоченные группы, объединявшие в основном купцов и ремесленников.

[27] После раскола 1054 г. Римский престол не оставлял попыток воссоединения церквей под своим верховенством. Некоторые императоры соглашались на унию в обмен на помощь против турок — в частности, Иоанн VIII Палеолог (1425—1448) уже на грани гибели Империи признал на Флорентийско-Феррарском Соборе 1439 г. соединение церквей. Но уния эта была решительно отвергнута большей частью духовенства, аристократии и народа агонизирующего Византийского государства. Командующий византийским флотом Лука Нотара публично заявил: «Лучше видеть царствующей в Городе турецкую чалму, чем латинскую тиару».

[28] Владыка государства Великих Моголов Джелал ад-Дин Акбар (1542—1605, прав. с 1556) в стремлении сплотить свое многонациональное и поликонфессиональное государство проводил политику самой широкой религиозной терпимости, а затем объявил о введении сконструированной им «божественной веры», представлявшей смешение ортодоксального ислама, вероучения исламских сект и элементов многоразличных религий туземного населения; венчал новую веру сам государь, объявленный земным воплощением единого Бога. Для строительства мавзолея своего отца Хумаюна Акбар привлек итальянских мастеров, при его дворе были художники из европейских стран, в ряде миниатюр той эпохи просматривается знакомство местных мастеров с гравюрами Дюрера. Видимо, синкретические устремления Акбара, проявившиеся в религии, распространялись и на искусство.

[29] В 664 г. в г. Уитби на английском побережье Северного моря собрался синод английской церкви, на котором сошлись римские миссионеры во главе со св. Августином и миссионеры ирландские. Формально целью синода было урегулирование обрядовых разногласий (форма тонзуры, день празднования Пасхи). На деле же речь шла о том, каким путем пойдет английская церковь. Ирландская церковь (ее воззрения, которые А.Тойнби полагает элементом неразвивавшейся дальнезападной христианской цивилизации, никогда не были догматически оформлены) представляла собой довольно рыхлое собрание отшельников и бродячих проповедников, иногда в епископском сане, группировавшихся вокруг бедных монастырей; приходская организация среди мирян вообще отсутствовала. Римская же церковь, победившая на этом синоде, являлась мощной централизованной иерархической структурой.

[30] В 1934 г., когда вышли в свет первые три тома «Постижения истории», в мире насчитывалось 72 независимых государства, не считая многочисленных

колоний, протекторатов и мандатных территорий, в том числе 61 полностью независимое государство (среди них Прибалтийские республики), пять британских доминионов (видимо, именно эти политические образования включены в число 66 государств), пять карликовых государств Европы вроде Лихтенштейна или Андорры, находившихся в таможенных и дипломатических союзах с близлежащими державами, Исландия, связанная личной унией с Данией, и Тибет, формально пребывавший под весьма неопределенным верховным сюзеренитетом Китая, а фактически — под британским протекторатом. Трудно сказать, какие государства А.Тойнби относит к тем, что не имели связей с Соединенным Королевством; скорее всего, в их число входят по крайней мере СССР, Монгольская Народная Республика и Тувинская Народная Республика (с 1944 Тувинская автономная область в составе РСФСР, с 1961 — Тувинская АССР, ныне — Республика Тыва).

[31] Имеются в виду Австралийский Союз и Новая Зеландия.

[32] Самое крупное из основанных германцами в начале средних веков государство Франкское — выросло из небольшого королевства салических франков, где правила династия Меровингов, созданная в первой половине V в. Клодионом (Хлойо) Волосатым (династия получила название по имени сына Клодиона, полулегендарного Меровея).

[33] Англия ни в какой мере не входила в состав Франкского королевства. Что же касается Италии, бóльшая часть которой была захвачена германским народом лангобардов (название области в Северной Италии — Ломбардия — произведено от имени этого народа) в 568 г., то созданное ими королевство было завоевано Карлом Великим в 774 г. После распада империи Карла некоторые его потомки по разным линиям были королями Италии до 888 г. и в 894 г. В 951 г. итальянскую Корону, бывшую предметом вожделений различных италийских и внеиталийских владетелей, принял германский король Оттон I (912—973, король с 936, император с 962) из Саксонской династии. С тех пор до XIX в. Священная Римская империя и ее наследница Австро-Венгрия продолжали претендовать то на всю Италию, то на северную часть ее, но власть империи всегда рассматривалась на Апеннинском полуострове как внешняя.

[34] Термин «франки» как племенное название исчез в Европе еще в X в., т.е. задолго до конца средних веков (А.Тойнби вообще не приемлет традиционного разделения на древнюю, средневековую и новую историю, ибо такое членение противоречит его концепции отдельных цивилизаций), но продолжал существовать кое-где до XIX в. в значении «европейцы» на Востоке, как христианском (редко, чаще — «латиняне»), так и мусульманском.

[35] Аридная (от лат. *aridus* — «сухой») зона — область засушливого климата, зона сухих степей, полупустынь и пустынь.

[36] В Иране и Средней Азии до арабского завоевания и принятия ислама господствующей религией был зороастризм.

[37] В I в. н.э. буддизм разделился на два течения — хинаяну («малую колесницу», или, в иной интерпретации, «узкий путь») и махаяну («большую колесницу», или «широкий путь»). Сторонники первого течения считают Будду образцом и идеалом поведения, но обычным человеком, отличным от остальных тем, что он открыл путь спасения. Достижение нирваны (трудноопределимого высшего состояния, характеризующегося прекращением всех желаний и разрывом цепи перерождений) возможно, по учению хинаянистов, для каждого человека, но исключительно путем личных усилий. В махаяне же Будда приобре-

тает черты высшего божества, спасителя мира; в деле достижения нирваны возможны посредники — бодхисатвы (личности, получившие благодаря святой жизни возможность перейти в нирвану еще при земном существовании, но остающиеся в миру, чтобы помочь верующим) и — шире — вообще духовенство, отсутствующее в хинаяне, где признается лишь монашество, преданное только делу личного спасения. В махаяне в отличие от хинаяны практикуется пышный культ Будды и бодхисатв. В настоящее время в мире насчитывается около 250 млн. буддистов.

[38] Наименование религии – джайнизм — происходит от прозвища ее основателя Махавиры Вардхаманы — «Джина», т.е. «победитель». Существовавший и существующий только в Индии джайнизм близок к хинаянистскому буддизму, но отличается более ригористическими требованиями.

[39] Экуменический (ойкуменический) — здесь: вселенский, всемирный.

[40] После смерти сына и наследника Карла Великого императора Людовика Благочестивого (778—840, император с 814) его сыновья вступили в борьбу между собой. Верденский договор закрепил раздел империи.

[41] Король Уэссекса Экберт (802—839, король с 825) соединил все англосаксонские королевства под своей гегемонией, но не объединил их в одно государство.

[42] Римским валом называют систему укреплений, пересекающих Великобританию от устья р. Тайн до зал. Солуэй-Ферт. Она была воздвигнута по приказу императора Адриана (стена Адриана) в 122—124 гг. для защиты от набегов с севера. Ок. 140 г. к Римской Британии были присоединены территории к северу от стены Адриана и воздвигнута новая стена от залива Форт-оф-Ферт до устья р. Клайд (стена Антонина). Она была оставлена в 183 г. после успешного восстания местных племен, и до ухода римлян северной границей их владений оставалась стена Адриана.

[43] В 778—810 гг. Карл Великий совершил ряд походов в Испанию и распространил свое влияние до устья р. Эбро; впрочем, собственно владения его королевства доходили только до Барселоны. В XIII в. резко ускорились процессы отвоевания испанскими государствами земель у мавров (реконкиста). Особую активность в этом проявляла Кастилия, самое сильное из этих государств. Расположенные в долине Гвадалквивира Севилья и Кордова пали соответственно в 1236 и в 1241 гг.; устье реки оказалось в руках кастильцев в 1260 г. Севилья впоследствии стала центром испанской экспансии в Новый Свет.

[44] Карл Великий присоединил к своим владениям Саксонию (772—804), бывшую тогда областью, заселенной языческими германскими племенами, и насильственно христианизировал ее. Скандинавские страны приняли христианство на рубеже X—XI вв., Польша — в 966 г. Россия включила в свои владения Дальний Восток еще в XVIII в. Землепроходец И.Ю. Москвитин достиг берегов Тихого океана (Охотского моря) в 1639 г. Заселение этих районов русскими происходило в XVIII—XIX вв.; христианизация же аборигенного населения, начавшаяся еще в XVII в., полностью не закончилась до 1917 г.

[45] Имеется в виду экономическая экспансия североитальянских государств, в первую очередь Венеции, по Апеннинскому полуострову, а не политические завоевания. Что же касается крестовых походов XI—XIII вв., то их явной целью было овладение Гробом Господним и создание в Палестине западнохристианского государства. Основной силой крестоносцев было рыцарство (в большинстве — французское), но морской транспорт и финансовое обеспечение

предоставляли итальянские государства, в основном та же Венеция. Во время IV крестового похода, когда крестоносцы вмешались в династические распри в Константинополе и захватили в конечном счете Византийскую империю, создав т.н. Латинскую империю (название дано позднейшими историками), $^{3}/_{8}$ («одна четверть и одна восьмая») территории бывших византийских владений отошли к Венецианской республике.

[46] Венецианцы контролировали торговлю с Египтом, из которого караванные пути вели до Индии. Но до поездки Марко Поло (ок. 1254—1324), который в 1271—1275 гг. добрался до Китая, прожил там семнадцать лет и в 1292—1295 гг. вернулся на родину, побывав в ряде стран Юго-Восточной Азии, венецианских купцов на Востоке не было. В конце XV в. окрепшая Оттоманская империя перекрыла торговые пути из Европы в Китай и Индию.

[47] Некоторые англосаксонские короли именовали себя императорами, но это было скорее почетное прозвание, нежели реальный титул.

[48] По терминологии А.Тойнби, «междуцарствие» — промежуток от гибели одной цивилизации до рождения другой. Здесь — период от начала вторжений варваров в Римскую империю до окончательного складывания варварских королевств в Европе (последнее — лангобардское — образовалось в начале VII в.) и перехода варваров из арианства в католичество (кроме франков, уже обращенных в ортодоксальную веру).

[49] Война с Ганнибалом (Вторая Пуническая война) в 218—201 гг. до н.э. не привела к активной экспансии Рима на северо-запад, если не считать присоединения Цизальпийской Галлии, т.е. бассейна р.Падус (По) от Альп до известного Рубикона (причем часть этих земель была захвачена позднее, во II в. до н.э.), и Испании (северо-западом по отношению к Риму Пиренейский полуостров считается потому, что дорога туда из Италии вела сначала на северо-запад), полностью покоренной лишь во II в. н.э. В целом же до 58—55 гг. до н.э., до походов Цезаря, приращение территории Рима шло в юго-восточном направлении: на Балканах и в Малой Азии. Что же касается эпохи Августа и более поздних времен, то активность завоеваний действительно снизилась, ибо возможности государства были исчерпаны. Исключение составили Римская Британия, завоевание которой началось еще при Цезаре, а закончилось в 43—84 гг. н.э., и Дакия, область к северу от Дуная, покоренная в 107 г. н.э. Империя расширялась за счет административного подчинения ранее зависимых государств, а военные действия, если не считать восстаний и междоусобиц, сосредоточились на границе с Парфянским царством на Востоке, причем многовековая война не принесла успеха ни одной из сторон.

[50] По мнению знаменитого английского историка Эдуарда Гиббона (1737—1794), выраженному в его «Истории упадка и разрушения Римской империи», Рим погубили варвары и христианство. А. Тойнби солидаризируется с этими взглядами, равно как и с идеями римских историков и моралистов о том, что беды Рима начались после победы над Ганнибалом, когда хлынувшая в город добыча привела римлян к забвению нравов предков, к разврату и изнеженности. Для английского ученого характерен взгляд на историю как бы с птичьего полета; поэтому рост влияний христианской церкви, возникшей никак не ранее I в. н.э., есть следствие победы над Ганнибалом в III в. до н.э. Разрыв между датами Второй Пунической войны и временем первого вторжения варваров в Италию в 114—101 гг. до н.э. вообще не замечается и т.д.

[1] В Восточной Грузии (Иверии, иначе — Картли) христианство официально было принято в 337 г., в Западной (Лазике) — в 523 г. (первым христианским государством на Кавказе была Армения, крещенная в 301 г., но армяне — монофизиты и потому исключены А. Тойнби из пределов православной цивилизации). Алания, область в Предкавказье, населенная аланами — народом иранского происхождения, сначала кочевниками, а с V в. оседлыми земледельцами, приняла христианство от Византии еще в V—VI вв. Великой (Евразийской) степью называют обычно полосу степей и полупустынь от Причерноморья до Забайкалья.

[2] Лев III из Сирийской (ранее ее неверно называли Исаврийской) династии (ок. 675—741) захватил власть в Константинополе в 717 г. В том же году мощные арабские армия и флот подошли к столице империи. Благодаря энергии императора и мужеству защитников города осаждающие были разбиты в 718 г.

[3] Омейяды — династия арабских халифов в 661—750 гг., потомки правителей доисламской Мекки из рода Омейя племени курейш, к которому принадлежал и Мухаммед. Столицей Омейядов был Дамаск, опорой — военная знать, возвысившаяся в результате первых завоеваний ислама, особенно в Сирии и Египте.

[4] Эвокация (от лат. *evocatio* — «призывание») — в Древнем Риме обряд, заключающийся в обращении к богам враждебного народа с предложением оставить этот народ и перейти на сторону римлян, которые обязуются установить служение этим богам; в терминологии А. Тойнби — попытка обращения к традициям предшествующей цивилизации.

[5] Иконоборчеством в широком смысле называют направление в христианстве, выступающее против культа икон — от ересей IV в. до протестантизма XVI в. В узком смысле — религиозное движение VIII—IX вв. в Византии. Отдельные выступления против поклонения иконам были в Армении и Малой Азии в VII — нач. VIII в., возможно, под влиянием ислама, запрещающего любое изображение Бога. Иконоборчество было признано официальным учением на Соборе 754 г., не признаваемом православной церковью действительным, затем осуждено на Седьмом (Втором Никейском) Вселенском Соборе 787 г. и после кратковременных успехов окончательно запрещено в 843 г.

[6] В созданном хазарами — кочевым народом тюркского происхождения — государстве, занимавшем в кон. VII — нач. VIII в. Северное Причерноморье, а с середины VIII в. — Подонье и Нижнее Поволжье, государственной религией был воспринятый на рубеже VIII—IX вв. от еврейских миссионеров иудаизм. Впрочем, его влияние ограничивалось двором монарха — кагана — и высшей знатью; ряд областей каганата был христианизирован византийцами в VIII в., в городах был популярен ислам, а значительная часть хазар придерживалась традиционных верований. Конец существованию хазарского государства, достаточно ослабшего от набегов венгров и печенегов, положил поход русского князя Святослава в 965 г.

[7] В середине VII в. в Прикубанье распался союз кочевых тюркских болгарских племен, причем часть их переселилась на Балканы, где они образовали собственное государство, быстро растворившись среди местных славянских племен, передав им свое название. Другая часть болгар — белые болгары — в нач. VIII в. переселилась в район Средней Волги и Нижней Камы, где создала свое

княжество — т.н. Волжскую Болгарию. В 1021 г. местный правитель принял ислам и признал себя, правда чисто символически, вассалом арабского халифа. В 1235—1236 гг. Волжская Болгария была уничтожена монголо-татарским войском.

[8] Хан дунайских болгар Борис I (ум. 907, прав. 852—889) принял в 865 г. (или 864?) христианство по восточному обряду. Так как в 863 г. произошел временный разрыв между Западной и Восточной церквами, то князь (так он стал именоваться) пытался лавировать между ними, чтобы не впасть в политическую зависимость вместе с церковной. В 866—870 гг. в Болгарии действовало латинское духовенство. В 879—880 гг. Борис, опираясь на Римский престол, объявил болгарскую церковь автокефальной, то есть независимой.

[9] Ростислав, князь Моравский (в IX в. образовалось западнославянское государство от р.Влтавы на северо-западе до р. Дравы на юге, т.н. Великоморавская держава), в 846—870 гг., стремясь стряхнуть зависимость от Восточно-Франкского (Германского) королевства, обратился к Византии с предложением церковно-политического союза. В Моравию были посланы братья Мефодий (820—885) и Константин (ок. 826—869, в нач. 869 г. принял постриг под именем Кирилла) для введения богослужения на славянском языке по восточному обряду; для этого и была создана знаменитая азбука и предпринят перевод Писания на славянский язык. Деятельность братьев в Моравии и подвластной ей Паннонии, населенной тогда славянами, протекала в борьбе с латинским духовенством, и после смерти Мефодия его ученики были изгнаны из страны. О деятельности братьев в Богемии (Чехии) ничего не известно, тем более что выделилась она из Великой Моравии лишь в 895 г.

[10] В начале IX в. принадлежащий к финно-угорской языковой группе народ венгров (мадьяр), кочевавший в предгорьях Урала, двинулся на запад и занял часть Среднедунайской равнины, называемую ныне Степным Альфёльдом, откуда венгры совершали набеги на Западную Европу. Перейдя к оседлости, они образовали Венгерское княжество. Князь Стефан (Иштван) I (ок. 970—1038, князь с 997) принял в 997 г. христианство, а в 1000 г. венчался королевской короной.

[11] После завоевания Италии лангобардами часть ее, в частности Апулия, Калабрия и Сицилия, осталась в руках Византии. После захвата Италии Карлом Великим на юге сохранились мелкие более или менее независимые лангобардские княжества. В VIII в. арабы заняли Сицилию и беспрестанно тревожили берега Аппенинского полуострова морскими набегами. Византия пыталась отразить эти набеги и даже расширить свои владения за счет лангобардских княжеств, а также отвоевать Сицилию, но, кроме кратковременного успеха в 1038—1040 гг., безуспешно. Тем временем ок. 1030 г. на юг полуострова начинают проникать выходцы из Нормандии, один из которых, Райнульф, стал даже графом южноитальянского г. Аверсы. Другой норманн, Робер Гвискар (т.е. Хитрец) (1015—1085), в 1046—1071 гг. завоевал всю Южную Италию, включая византийские владения, а его брат Рожер (ум. 1101) — Сицилию в 1061—1091 гг. Сын последнего, Рожер II (1098—1154, граф Сицилии с 1101), принял в 1130 г. титул короля Сицилии, а позднее установил свое верховенство и над остальными владениями норманнов (полное объединение произошло уже при наследниках Рожера). Норманны всегда были сторонниками, правда весьма строптивыми, папства в борьбе с империей.

[12] Традиционная дата крещения Руси — 988 г., но А. Тойнби резонно пола-

гает, что столь существенный переворот не мог быть единовременным событием, и потому отводит христианизации русских земель не одно десятилетие.

[13] Видный богослов, философ, писатель, эрудит и поклонник античности, Фотий (между 810—828 и между 891—897) был патриархом Константинопольским дважды: в 857—867 гг. и 877—886 гг., причем первый раз он был возведен на патриаршью кафедру прямо из мирян. Разногласия с Римским престолом, в первую очередь о папском верховенстве и церковной юрисдикции Болгарии, привели в 862 г. ко взаимному отлучению папы Николая I и Фотия. Император Василий I Македонянин (ок. 836—886, император с 867) сместил и отправил в ссылку патриарха как бы в виде уступки Риму. На деле Фотий вызвал раздражение власти тем, что стремился ограничить императорский деспотизм и возвысить церковь над государством. Помимо того, борьба за патриарший престол питалась интригами придворных партий, что привело и к возвращению Фотия, и к его повторному смещению и ссылке императором Львом VI Мудрым (856—912, император с 886).

[14] Аббасиды — династия арабских халифов, потомков Аббаса, дяди Мухаммеда, пришедшая к власти в 750 г. в результате гражданской войны. Опираясь на Иран, обладавший древними этатистскими традициями, Аббасиды превратили халифат, столица которого была перенесена из Дамаска в Багдад, в общемусульманское государство с развитым бюрократическим управлением, с пышным двором. В представлениях потомков начало правления этой династии, особенно царствование вошедшего в легенды Харун ар-Рашида (763 или 766—809, халиф с 786), было периодом наибольшего могущества халифата. На деле первые симптомы распада проявились уже при восшествии на престол первого Аббасида: отпала Испания, где утвердился единственный уцелевший представитель предшествующей династии Омейядов. К концу VIII в. начали отделяться и другие области. В 945 г. Багдад захватили Буиды — династия правителей Западного Ирана и Ирака. Появились соперничавшие халифы в Испании и Египте. Но для большинства мусульман аббасидские халифы оставались почетными духовными главами всех мусульман, хотя бы и безвластными. Концом династии считается 1258 г., когда монголы завоевали Багдад и убили наместника пророка. Правда, одному из его родни удалось бежать в Египет, где местный правитель, султан Бейбарс, провозгласил его халифом. Тень тени власти оставалась за Аббасидами до 1517 г., когда Египтом завладели турки.

[15] Указанные выше события разновременны. В конце X в. тюркские племена огузов, обратившиеся в ислам, начали нашествие на запад, предводительствуемые потомками хана Сельджука. В 1035 г. они завладели Средней Азией, в 1055 г. — Месопотамией, в 1070 г. — Сирией и Палестиной, в 1071 г., после битвы с византийцами при Манцикерте в Армении, — Малой Азией. На рубеже XI и XII вв. Сельджукское государство распалось ввиду внутренних распрей и натиска крестоносцев. Берберские племена, аборигенные народы Северо-Западной Африки, приняли ислам от арабских завоевателей на рубеже VII—VIII вв., но оставались достаточно независимыми от правителей халифата. А.Тойнби, видимо, имеет здесь в виду Альморавидов (от араб. *алмурабитун* — «живущие в обители»), династию правителей Северной Африки и Испании (сер. XI в. — 1146), пришедших к власти, объединив кочевые берберские племена, и сменивших их Альмохадов (от араб. *алмувахиддун* — «утверждающие единство»), правивших в Северной Африке в 1121—1269 гг. (фактически с 1145), а в Испании — в 1146—1223 гг. и опиравшихся на оседлых берберов Марокко. Эти последние

движения были не столько национальными, сколько религиозными — борьба за чистоту ислама. Аравийские же кочевые племена играли очень незначительную роль в истории халифата, если не считать начального периода и движения карматов — радикальной секты с эгалитаристскими устремлениями, создавшей в 874 г. в Юго-Восточной Аравии государство, просуществовавшее до нач. XVI в.; но, кроме отдельных рейдов в Месопотамию, деятельность этого государства не выходила за пределы полуострова. Вообще распад халифата происходил не только под действием миграций варваров, но и от внутренних причин.

[16] Декан — плоскогорье на юге Индостана. Большинство населения этого региона составляют индуисты, но многие княжества там управлялись мусульманскими династиями.

[17] Окс и Яксарт — древние названия Амударьи и Сырдарьи.

[18] Шерифы — титул потомков родни Мухаммеда, здесь — шерифская династия Алавитов, правящая в Марокко с XVI в.

[19] Раскол между указанными течениями в исламе наметился сразу после смерти Мухаммеда в 632 г. и обозначился в сер. VII в., причем по чисто политическим причинам. Одна из групп настаивала на том, что халиф должен избираться из рода курейш всей общиной и обязан руководствоваться в своей деятельности согласным мнением этой общины и, главное, Кораном («речью Аллаха») и сунной — не вошедшими в священную книгу мусульман высказываниями (хадисами) пророка, бытовавшими первоначально изустно. Отсюда и название — сунниты. Их противники настаивали, что повелитель правоверных мог происходить лишь из ближайших родственников основателя ислама и передавать власть по наследству, ибо его права определяются существующей в «доме пророка» особой духовной силой, несущей благоденствие людям и обеспечивающей правильное толкование Корана. Они группировались вокруг двоюродного брата Мухаммеда — Али ибн Абу-Талиба, женатого на дочери пророка Фатиме (ок. 605—633), и называли себя «партия (араб. *шия*) Али», отсюда — шииты. Али был избран халифом в 656 г., но далеко не все правоверные признали его, и в результате разгоревшейся гражданской войны Али был убит в 661 г. Его приверженцы образовали особое направление в исламе, распавшееся со временем на множество сект, иные из которых весьма далеко отошли от ортодоксального мусульманства; Али или те или иные его потомки превратились в воззрениях этих сект в некие божества, в спасителей (араб. *махди* — «мессия»), которые исчезли, но должны вернуться и установить царство верных. Еще в VIII в. один из несомненных потомков Али — Идрис ибн Абдаллах — основал династию в Марокко, окончательно низвергнутую в 974 г.; Фатимиды (сомнительные потомки дочери пророка) в 909 г. захватили власть в Тунисе, а в 972—1171 гг. правили в Египте в качестве халифов. Шиитские династии властвовали над Северо-Западным Ираном с 864 г. по сер. XII в., а в Йемене — с 860 по 1962 г.; в Иране шиизм является официальной религией с нач. XVI в. по сей день. Всего шиитов ныне около 70 млн. из приблизительно 800 млн. мусульман.

[20] Исмаил Сефеви (1487—1524) был потомком суфийского (суфии, от араб. *суф* — «шерстяной плащ», — мистико-аскетическое направление в исламе, возникшее в VIII—IX вв.) шейха (здесь: руководителя), основателя религиозного ордена Сефевие, Сефи ад-дина Исхака (1254—1334); в кон. XIV в. члены этого ордена примкнули к шиизму. Исмаил со своими сторонниками разбил порознь войска двенадцати враждующих между собой мелких государств, на которые в XIV в. распался Иран, и объединил страну, основав династию, правившую с 1502

по 1736 г. Исмаил сделал шиизм официальной религией, а персидский язык (фарси) — государственным. Впрочем, фарси был языком культуры, особенно поэзии, и дипломатии в средневековых государствах, в т.ч. тюркоязычных, Средней Азии и Северной Индии и до этого.

[21] К началу правления Селима I Грозного (1467 или 1470—1520, султан с 1512) Османская империя занимала Малоазийский и Балканский полуострова. В 1514 г. в битве при Чалдыране в Армении войска Селима разбили армию Исмаила Сефеви, но не развили успеха, заняв лишь Курдистан. В 1516 г. турками была завоевана Сирия, в 1517 г. — Египет и Хиджаз (область на Аравийском побережье Красного моря). Преемником Селима стал в 1520 г. Сулейман I Великолепный (Законодатель) (1495—1566). В его правление были присоединены Ирак, Йемен, большая часть Грузии и Армении — в Азии, Алжир и Триполитания — в Африке, занят Белград, захвачен о.Родос, оккупирована основная часть Венгрии — в Европе. В этот период империя османов достигла наибольшего могущества, хотя некоторые прибавления происходили и позднее. Так что и после 1500 г. Турция продолжала движение на северо-запад — вплоть до осады Вены в 1687 г. Восточная же граница турецких владений окончательно установилась в 1636 г., когда Османская империя отдала Ирану ранее завоеванные Восточную Грузию и Армению, Азербайджан и часть Курдистана.

[22] Мамлюки (араб. «невольники») — воины-рабы, составлявшие гвардию египетских султанов династии Айюбидов в XII—XIII вв. Быстро превратились в военно-феодальную элиту страны. В 1250 г. захватили власть и объявили своего предводителя Мустафу Кутуза султаном. Последний мамлюкский султан Туман-бей был повешен на воротах Каира в 1517 г. при вступлении в город турецкого султана Селима I. Однако мамлюки оставались правящей группой в Египте, и их вожди (беи) были фактическими правителями страны с 1718 по 1798 г., когда они потерпели поражение от Наполеона. После занятия Египта англичанами в 1801 г. и передачи его туркам мамлюки снова претендовали на власть. Но в 1805 г. турецким наместником (пашой) Египта — причем достаточно независимым от Оттоманской империи — стал албанец по происхождению Мухаммед Али (1769—1849), лавировавший между турками и мамлюками, опираясь на войско из своих соотечественников. В 1811 г. он приказал перебить всех бывших в стране мамлюков (ок. 5 тыс., их семьи и слуг никто не считал), избавившись, таким образом, не только от их претензий на власть, но и от них самих.

[23] Сасаниды — династия иранских шахов в 224—651 гг. Основатель этой династии Ардашир I Папакан (ок. 180—239 или 241) провозгласил себя в 224 г. царем царей Ирана и, свергнув последнего представителя парфянской династии Аршакидов, короновался в 226 или 227 г. Его преемники унаследовали от свергнутой династии бесконечные войны с Римом и его преемницей Византией, которые велись в основном в Сирии и Месопотамии, так что стабильность этого региона на протяжении всего периода царствования Сасанидов, в противовес тому, что говорит А. Тойнби, была весьма относительной. В 634 г. арабы, только завоевав Сирию, начали наступление на Иран, полностью оккупировав его к 653 г. Следует отметить, что Сасаниды в культурном отношении проводили политику реставрации исконных персидских ценностей, присущих эпохе Ахеменидов, в противовес Аршакидам, культивировавшим некоторые греческие элементы, бытовавшие в царстве Селевкидов.

[24] А. Тойнби считает Омейядский халифат государством-преемником Римской империи, ибо ядром халифата он полагает Египет и Сирию, бывшие

римские провинции. Строго говоря, династия Омейядов пришла к власти позднее передела Римской империи: наместник Сирии Муавия (ум. 680) из рода Омейя начал борьбу за престол в 656 г. и захватил его в 661 г. Ряд государств, основанных германцами на землях империи, снова вернулись к ней, но ненадолго. В 533—534 гг. было отвоевано вандальское королевство в Северо-Западной Африке, в 535—555 гг. — остготское королевство в Италии и Сицилии, в 554 г. — Юго-Восточная Испания, Сардиния и Корсика, принадлежавшие вестготам. В те же годы и даже ранее франки подчинили себе вестготские владения в Южной Галлии (507 и 531), а также королевство бургундов (532—535 и 536) в Восточной Галлии. Возвращенные Юстинианом I (482 или 483—565, император с 527) в лоно империи владения вандалов были завоеваны арабами — небольшая часть в 645 г., а основная доля как раз Омейядами в 690—709 гг.

[25] Созданное в результате походов Александра Македонского гигантское государство, включавшее в себя, кроме Македонии и подвластной ей Греции, всю державу Ахеменидов, распалось сразу же после его смерти. Империю разделили полководцы Александра, его «диадохи» (от греч. *διαδοχος* — «преемник»). Один из них, Селевк (ум. 280 до н.э.), захватил в 312 г. до н.э. Вавилон и провозгласил себя царем, дав начало династии Селевкидов. Границы царства Селевкидов более или менее определились к 270 г. до н.э. при Антиохе I (280—261 до н.э.) и охватывали большую часть владений бывшей Персидской монархии, кроме Египта и некоторых областей на севере и западе Малой Азии. Столицами этого государства были Антиохия на р. Оронт и Селевкия на р. Тигр. Могущество державы Селевкидов оказалось недолговечным. Ок. 250 г. до н.э. (хронология очень ненадежна) отпал наместник Бактрии (южные области Средней Азии и прилегающие районы Ирана и Афганистана) Диодот, основавший т.н. Греко-Бактрийское царство. В 248 г. (или 247) до н.э. Парфия — небольшая область к югу от Каспийского моря, населенная родственным персам народом, — объявила себя независимым царством. За сто лет парфяне распространили свою власть на Иранское нагорье и в 141 г. до н.э. завоевали Месопотамию, включая Селевкию-на-Тигре. За потомками Селевка и Антиоха осталась лишь Сирия, да и то без Иудеи, завоевавшей независимость в 152—129 гг. до н.э. В 64 г. до н.э. знаменитый римский полководец Гней Помпей Великий (106—48 до н.э.) присоединил Сирию к Риму.

[26] Аршакиды — династия парфянских царей (ок. 248 до н.э. — 224 н.э.); граница их владений с Римом, несмотря на непрекращавшиеся войны, практически оставалась неизменной, если не считать кратковременных завоеваний той или другой стороны.

[27] Ахемениды — династия персидских царей, ведущая свой род от полулегендарного Ахемена (ок. 700—675). До сер. VI в. Персида — небольшая область на юге Ирана — была под властью Мидии. Воцарившийся в 558 г. до н.э. царь Персии Кир II Великий сверг царя Мидии Астиага и присоединил земли бывшего владыки к своим в 550 г. до н.э. Кир II завоевал также Малую Азию и Вавилонию (539 до н.э.), а его сын Камбис II (530—522 до н.э.) — Египет в 527 г. Держава Ахеменидов пала под ударами Александра.

[28] Элам — государство в юго-западной части Иранского нагорья (территории современных Хузестана и Луристана в Иране). Генетические связи народа эламитов не установлены, существует гипотеза о родстве их языка с дравидийскими. Существовала местная иероглифическая письменность, замененная в кон. III тыс. до н.э. клинописью. История Элама мало изучена. Государство это

возникло в сер. III тыс. до н.э., попадало в зависимость от соседей в XXIII и XXI вв. до н.э., воевало с Вавилонией во II тыс. до н.э. и с Ассирией в VIII—VII вв. до н.э. После разгрома Суз, столицы Элама, ассирийцами уже не играло самостоятельной роли, окончательно войдя в состав державы Ахеменидов в VI в. до н.э. Эламский язык сохранялся в качестве одного из официальных языков Персидской монархии по крайней мере до V в. до н.э.

[29] Арамеи — западносемитский кочевой народ, переселившийся в XIV в. до н.э. с Аравийского полуострова. В кон. XI в. до н.э. они заняли Сирию, где, перейдя к оседлости, основали ряд мелких государств. В IX—VIII вв. до н.э. на основе финикийского алфавита было создано арамейское письмо. К этой консонантной, т. е. передающей только согласные, письменности восходит целый ряд иных: арабская, еврейская, уйгурская, старомонгольская, староманьчжурская и др. Арамейский язык был языком общения на Ближнем Востоке вплоть до нач. н.э. Арамеями были ассимилированы ассирийцы после разгрома их царства, на арамейский язык перешли евреи к кон. I в. до н.э.

[30] Последний период существования Вавилонского государства носит название Нововавилонского (Халдейского) царства. Халдеи — западносемитский народ, проникший в XI в. до н.э. из Аравии в Двуречье, смешиваясь с местным населением. Датой основания Нововавилонского царства является 23 ноября 626 г. до н.э., когда ассирийский наместник Вавилона халдеянин Набупаласар объявил себя независимым царем. Наибольшей силы Халдейское царство достигло при Навуходоносоре (Набу-кудурриуцуре) II (605—562 до н.э.), который покорил Палестину (в 586 г. до н.э. пал Иерусалим, и значительная часть его населения была переведена в Месопотамию — т.н. вавилонское пленение евреев) и Финикию и пытался завоевать Египет. Но могущество Вавилона оказалось недолговечным, и в 539 г. до н.э. он был взят персами.

[31] В северной части Иранского нагорья обитали племена мидян, создавшие племенной союз ок. VII в. до н.э. Подъем Индийского царства произошел при царе Хувшастре, которого греки называли Киаксаром (625—585 до н.э.), когда была разбита Ассирия и часть ее земель отошла к Мидии. Но уже при сыне Киаксара Астиаге (585—550 до н.э.) Мидия вошла в состав Персидской державы, а мидяне стали вторым после персов народом государства.

[32] Соломон, при котором Израильское царство достигло своего расцвета, правил в 965—928 гг. до н.э.; Хирам, царь финикийского города Тира, — в 969—936 гг. до н.э. Эти монархи организовали совместную экспедицию в страну Офир, лежавшую где-то в Южном Красноморье, то ли на аравийском, то ли на африканском берегу. О ранних плаваниях финикийцев известно очень мало, так как они тщательно хранили секреты своих путешествий. Существуют не очень надежные сведения о том, что еще в XII в. до н.э. финикийские корабли выходили через Гибралтарский пролив в Атлантику и достигали Канарских островов и, возможно, Британии. Более или менее надежные сведения о плаваниях финикийцев вдоль атлантических берегов Европы относятся к IX—VIII вв. до н.э. (финикийский оплот в Западном Средиземноморье и ворота в Атлантику — Карфаген — был основан в 825 г. до н.э.). Походы в Индийский океан известны еще менее. Они, без сомнения, имели место, но первооткрывателями здесь были не финикийцы. Морские контакты между шумерами Нижней Месопотамии и Индией существовали по меньшей мере с XXV в. до н.э. Сведения о первых плаваниях египтян в Красном море относятся к XXVI в. до н.э. (правда, абсолютно надежные — к 1525—1503 гг. до н.э., когда египетские корабли

достигли Пунта, находившегося где-то в районе Африканского Рога, хотя, возможно, в Пунт плавали и ранее), но неясно, выходили ли они в Индийский океан. Абсолютно достоверно плавание ок. 600 г. до н.э. финикийцев вокруг Африки, предпринятое по инициативе египетского фараона Нехо (610—595 до н.э.). Ранняя история алфавита изучена недостаточно. Самым древним письмом, близким к алфавитному (но все же это было упрощенное слоговое), считается угаритское (Угарит — город-государство во II тыс. до н.э. в Финикии), возникшее не позднее нач. XIV в. до н.э. Другим ранним письмом было т.н. протобиблское (Библ — город в Финикии, известный с IV тыс. до н.э., ныне — Джубейль в Ливане) письмо, также слоговое упрощенное. Существует множество гипотез о происхождении его: одни специалисты считают, что на него повлияла египетская иероглифика, другие ищут корни в крито-микенском линейном письме, третьи — в угаритском (датировка протобиблских надписей весьма затруднена, поэтому иные ученые считают, что, наоборот, протобиблское письмо повлияло на угаритское, третьи полагают, что угаритский протоалфавит вообще не имел продолжения). Наиболее аргументированным является предположение о том, что протобиблское письмо было специально изобретено и создатель его имел представление о других видах письма. Всего в протобиблском письме было 30 знаков, но в XIII в. в Финикии это число было сокращено до 22. Финикийский алфавит, предок всех алфавитов мира, был, в сущности, квазиалфавитом, ибо в нем не было гласных букв. В нач. I тыс. до н.э. финикийцы и ряд других народов стали прибегать к подстановке некоторых согласных вместо гласных, но адекватная передача фонем стала возможной лишь в собственно алфавитах, созданных на основе финикийского, у греков и малоазийского народа фригийцев.

[33] Сирийскими (сиро-яковитскими) именуются обычно монофизитские церкви. Основным центром несторианства, хотя и формально возникшего в Константинополе, исследователи считают Антиохию-на-Оронте. А. Тойнби сопоставляет эту ветвь христианской религии с иудаизмом и исламом и полагает сущностной характеристикой сирийских религий предельный монотеизм, не допускающий соединения божественного и человеческого, — в противовес человекобожию греческой религии с ее мистериями, т.е. обрядами, в которых человек сливается с божеством, с культом героев-полубогов и т.п.

[34] Хорасан — историческая область, включающая северо-восточную часть современного Ирана, Мервский и другие оазисы в Туркмении, северные и северо-западные регионы Афганистана.

[35] Гупты — династия царей Магадхи (область в Северо-Восточной Индии, в долине Ганга, с центром в Паталипутре — совр. Патна) того же государства, где правила династия Маурьев. Основатель — Чандрагупта I (ок. 320—335). В правление его и его преемников Магадха подчинила своей власти всю Северную Индию и некоторые части Декана. Гупты возрождали государственные традиции эпохи Маурьев (не исключено сознательное принятие основателем этой династии имени Чандрагупты — знаменитого царя Маурьев), но государство Гуптов было индуистским, а не буддийским, как царство их предшественников. Царство Гуптов распалось в V в. под ударами кочевников и от внутренних раздоров.

[36] Гунны — тюркский (или монгольский) народ, кочевавший в I—IV вв. в Центральной Азии. Из-за иссушения степей начали передвижение в более подходящие области. Первые нападения на Китай происходили еще в I в. Наибо-

лее известны т.н. западные гунны, вторгшиеся в IV в. в Восточную Европу, а в V в. — в Западную, где под предводительством Аттилы (ум. 453) создали эфемерное государство от Волги до Рейна, распавшееся сразу после смерти основателя. Кроме этой ветви, существовали южные гунны, в 318 г. начавшие наступление на Китай. От западных гуннов во время их движения в Европу отделилась группа, занявшая Трансоксанию, т.е. область между Амударьей и Сырдарьей. Эту группу именуют белыми гуннами, или эфталитами. Именно они в 427 г. напали на Индию. Царь Самудрагупта (ок. 455—465) отбил нападение, но напор их продолжался. Эфталиты создали в V в. недолговечное государство, в которое вошли Северо-Западная Индия, часть Средней Азии, Восточного Ирана и Афганистана.

[37] Завоеватель Северо-Западной Индии, греко-бактрийский царь Деметрий I, правил, по современным данным, в 189—167 гг. до н.э. (называются и другие даты, например 200—185 гг. до н.э.). Во время одного из его походов престол в Бактрии захватил Евкратид, бывший до того наместником одной из восточных провинций государства Селевкидов. В индийских владениях Деметрия воцарился один из его полководцев, Менандр, создавший весьма недолговечное Греко-Индийское царство, обломки которого, впрочем, существовали до 50-х годов I в. до н.э.

[38] Между 140 и 130 гг. до н.э. в Бактрию и Северную Индию вторглись кочевые племена — ираноязычные саки (шаки), родственные, видимо, скифам, и тохары (народ, несомненно, индоевропейский, но более точная классификация его языка пока не установлена). Парфяне проникли в Индию в процессе борьбы с саками и тохарами. В I в. до н.э. в Бактрии образовалось небольшое княжество, возглавляемое племенем (или родом) кушан. В I в. н.э. кушаны напали на Северо-Западную Индию. В период наибольшего могущества в нач. II в. их государство со столицей в Пурушапуре (совр. Пешавар) охватывало Бактрию, большую часть современного Афганистана, крайний запад Китая, западные и центральные районы Северной Индии и часть Бенгалии. Культура Кушанского царства представляла собой сплав иранских, индийских и греческих элементов.

[39] Чандрагупта Маурья (ум. 293 до н.э.), захватив престол в Магадхе между 323 и 317 гг. до н.э., начал борьбу с македонскими завоевателями и расширил свое царство до пределов нынешнего Белуджистана. Его внук Ашока, правление которого (268—231 до н.э.) называют «золотым веком Индии», соединил под своим владычеством почти весь субконтинент, кроме крайнего юга. Со времен Ашоки государственной религией стал буддизм. Ослабление империи Маурьев началось после смерти Ашоки, а окончательный распад великой державы и возврат ее в пределы прежней Магадхи произошел уже при династии Шунга, пришедшей в лице Пушьямитры на смену Маурьев между 187 и 180 гг. до н.э.

[40] Веды (от санскр. *веда* — «знание») — древнейший памятник индийской письменности, сборник религиозных гимнов, молитв и заклинаний. Сложился в Индостане в кон. II — сер. I тыс. до н.э. Ведические тексты содержат как пережитки представлений, существовавших у племен арьев до их прихода в Индию, так и элементы верований аборигенов субконтинента. А. Тойнби, видимо, полагал их текстами, отражающими исключительно воззрения арьев на весьма ранней стадии. Веды и связанные с ними писания именуют ведийской литературой, период сложения Вед — ведийской эпохой, религию, отраженную в этом памятнике, — ведийской религией. Последняя была в сер. I тыс. до н.э. оттеснена буддизмом, но к кон. I тыс. н.э. традиционная религия победила

окончательно, но уже в иных формах. Эту обновленную религию называют индуизмом.

[41] Увеличение числа религиозных изображений в послеведийские эпохи (А. Тойнби несколько преувеличивает «чистоту» ведийской и реннебуддийской религий, отсутствие в них «идолопоклонства»), буддийскую и индуистскую, происходило под влиянием местных верований, на которые наслаивались официальные религии. Весьма важное для дальнейших рассуждений А. Тойнби положение о влиянии греческой культуры на махаянистский буддизм (или даже формирование этого направления под эллинским воздействием) вряд ли можно считать сколько-нибудь доказанным.

[42] Аскетизм не был полностью чужд и ведийской религии. Кроме того, в буддизме аскет — живущий в общине монах, в индуизме — одинокий отшельник, и как раз монастырей и монашества эта религия не знает.

[43] Индуизм начал распространяться в Индокитае в I—II вв. н.э. Уже во II в. н.э. в этот регион стал проникать буддизм, ставший, однако, основной религией населения лишь к X в. В Индонезию, в первую очередь на Яву и Суматру, индуизм был завезен миссионерами из Индии ок. II в. В IV—V вв. там возникли более или менее крупные буддийские общины. Обе религии сосуществовали до X—XII вв., пока буддизм был не столько вытеснен, сколько поглощен своим соперником, и возникла некая синкретическая религия с перевесом в сторону индуизма. Но уже в XII в. на Малайском архипелаге появился ислам, ставший в XVI в. религией подавляющего большинства населения.

[44] В китайской историографии принята периодизация по правящим династиям. Первой династией считается Инь (другое название — Шан) — с XVIII по XII в. до н.э. Затем власть перешла к династии Чжоу, чья история делится на два периода — Западное Чжоу (1122—771 до н.э.) и Восточное (770—249 до н.э.). Во втором периоде происходили распад государства и создание отдельных царств, хотя и при признании (далеко не всеми государями) формального верховенства императоров Чжоу. Китайские историки выделяют две эпохи междоусобиц. Первая, именуемая Лего («отдельные государства»), или Чуньцю («Весна и осень», название приписываемой Конфуцию хроники этой эпохи), охватывает 722—481 гг. до н.э.; страна распалась на два десятка государств, самыми крупными, поочередно захватывавшими гегемонию над остальными, были пять («У ба» — «Пять тиранов»): Цинь, Цзинь, Ци, Чу и Сун. Во втором периоде (403—221 до н.э.), именуемом Чжаньго («Борющиеся царства»), борьбу вели семь царств: Цинь, Чу, Ци, Чжао, Янь, Вэй и Хань. Циньский царь Ин Чжен (246—210 до н.э.) объединил Китай под своим владычеством и в 221 г. до н.э. принял титул Цинь Шихуанди (Первый император Цинь). Но перенапряжение экономики и режим террора привели к тому, что сын его, Второй император (Эр Шихуанди), оказался и последним. Народное восстание, которое возглавил деревенский староста Лю Бан из бывшего царства Хань (247—195 до н.э.), привело к свержению династии Цинь в 207 г. до н.э. Удачливый вождь повстанцев стал в следующем году императором, основав династию Хань. Время ее правления подразделяется на два периода: Старшая (Первая, Западная) Хань (206 до н.э. — 25 н.э.) и Младшая (Вторая, Восточная) Хань (25—220). Разрыв объясняется тем, что в 9—25 гг. правил узурпатор Ван Ман, свергнутый восстанием «красных бровей»; на престол воссел дальний родственник ханьских императоров. Восстание «желтых повязок», длившееся около двадцати лет начиная с 185 (187) г., хотя и подавленное, сильно поколебало империю, и она распалась.

[45] Давление кочевников на Китай, во всяком случае на северные и западные его районы, отмечено уже в X в. до н.э., если не ранее.

[46] Период после падения династии Хань именуется в китайской историографии «Саньго» — «Троецарствие», так как империя распалась на три государства: Вэй, У и Шу. Этот период длился с 220 по 265 г. (или 280), когда новая династия Цзинь (или Западная Цзинь) объединила Китай. Набеги кочевников в IV—V вв. привели к гибели Западной Цзинь в 420 г. На севере самым мощным государством стала Северная Вэй (386—535), созданная кочевниками сяньби, ведомыми племенем (или родом) тоба. Все кочевники очень быстро китаизировались, и основанные ими государства были, по сути, тоже китайскими по языку, культуре и структуре управления.

[47] Конфуций (Кун Фуцы, Кун Цзы; ок. 551—479 до н.э.), справедливо считающийся основателем конфуцианства — философско-религиозного (в Китае это не разделялось) учения, — сам всегда утверждал, что не сочиняет ничего нового, а лишь излагает идеи древних «совершенномудрых». Учение Конфуция скорее социоцентрично, нежели теоцентрично. Основная идея его в том, что идеальное государственное (оно же общественное) устройство, идеальные законы (они же моральные принципы) уже даны предками и дело людей — воплощать эти идеалы в жизнь, не допуская изменений идеала и противодействуя его нарушениям. Принципиальная неразделенность общественного и государственного, личного и публичного, юридического и нравственного выражается в том, что государственная жизнь строится по образцу семейной. Младшие обязаны подчиняться старшим — от родителей до монарха, но и старшие обязаны заботиться о младших, и верховный надзор за этим осуществляет Божественное Небо — довольно неопределенное высшее божество, по мандату которого правит император. В случае невыполнения своих обязанностей Небо может отобрать мандат у недостойного и передать его достойному. Поэтому перевороты и восстания в конфуцианстве не осуждаются, но лишь тогда, когда они ведут не к нарушению, а к восстановлению исконного порядка. Все же иные новшества недопустимы. Конфуцианство подвергалось преследованиям — вплоть до казни конфуцианских ученых — в эпоху Цинь, но уже при династии Хань стало официальной государственной доктриной.

[48] Попытка примирить враждующие государства в эпоху Лего была предпринята в 546 г. до н.э. царством Сун. Собрание представителей царств не было международной конференцией в нашем понимании, ибо все они формально считались частями империи Чжоу. Попытка эта успеха не имела.

[49] Лао-цзы (прозвище, означающее «старый ребенок»; настоящее имя — Ли Эр; годы жизни неизвестны, традиционно считается старшим современником Конфуция) может быть назван квиетистом (квиетизм — от лат. *quietus* — «безмятежный, спокойный» — в собственном смысле слова — возникшее в XVIII в. в католицизме, но популярное и среди протестантов учение об абсолютном подчинении своей воли Богу, вплоть до безразличия к собственному спасению; в переносном — созерцательное бездействие) достаточно условно. Его учение, изложенное в книге «Даодэцзин», — даосизм (от *Дао* — труднопереводимого термина, означающего буквально «путь» и имеющего смыслы: «первопричина мира», «суть Вселенной», «основной закон Природы») — выдвигает главным принципом «увэй» — «недеяние», но это никак не просто созерцательный покой, а подчинение Природе, ненарушение естественной гармонии, достижение единства человека с Природой. К культуре, к государству Лао-цзы относится с

недоверием. С его точки зрения, правитель-мудрец должен, отвергнув роскошь и войну, возвратить народ к простоте и неведению, существовавшим до возникновения культуры и морали. Подобное учение заставляло его адептов стремиться к аскетизму, а это привело к превращению даосов в секту отшельников и к созданию в I—III вв. даосской религии, где от учения Лао-цзы мало что осталось (хотя оно продолжало почитаться и вошло в общекультурный фонд китайцев), а основой стала магия, и в первую очередь попытки достижения бессмертия с помощью аскезы и различных алхимических действий.

[50] Махаяна зародилась в Северо-Восточной Индии, но не в Синьцзяне, где протекает река Тарим, видимо, в I в. до н.э. В Китай она проникла при императоре Минди (58—75), еще до завоевания Китаем восточных провинций Кушанского царства в 90 г. Религией Китая был не махаянистский буддизм, а причудливый сплав конфуцианства, буддизма, даосизма и традиционных верований. Любой китаец, кроме членов буддийского и даосского духовенства, в быту молился духам предков и благодетельным богам, в официальной жизни был конфуцианцем, в минуты размышлений о жизни и смерти обращался к буддийским и даосским учениям — и все это безо всяких религиозных кризисов.

[51] Проникновение китайцев на Юг началось еще в VIII в. до н.э. с укреплением царства Чу (XI в. — 223 до н.э.), которое включало в себя и области с аборигенным населением. В циньскую эпоху границы Китая простирались до территории нынешнего Вьетнама. Особо активным заселение Юга стало в IV—VI вв., когда тысячи людей, спасаясь от кочевников, хлынули на земли к югу от Янцзы. Считается, что мигрировало до $^1/_8$ населения Севера. Китайское влияние на Корейском полуострове стало распространяться во II в. до н.э. В корейских государствах с IV—VI вв. официальным языком был китайский, языком культуры — ханмун, китаизированный корейский, письменностью — китайская иероглифика. Первые контакты Китая и Японии относятся к I в. до н.э., но активное воздействие китайской культуры, распространение языка, принятие письменности и широкое влияние буддизма — к VI—VIII вв.

[52] Буддизм начал проникать в Тибет еще в VII в., сначала в хинаянистском, а потом махаянистском варианте. В XI в. усиливается основанный еще в VII в. Падмасамбхавой тантризм — то ли ответвление махаяны, то ли особое буддийское учение (не смешивать с индуистским тантризмом, где особую роль играет поклонение обожествленной мужской и женской силе), мнения специалистов расходятся, в центре которого находятся магия (санскр. *мантра* — «хитросплетение»; «сокровенный текст»; «магия»), медитация, йогическая практика для достижения не просто нирваны, а состояния будды, т.е. полного духовного совершенства еще при жизни. Центрами магической практики стали монастыри (монах — по-тибетски «лама», отсюда название учения). Реформатор ламаизма Цзонкаба (1357—1419) придал ему современный вид с его пышными культовыми и строгими организационными формами. Высшие ламы являются хубилганами — перерожденцами — будд, бодхисатв, почитаемых святых (несмотря на то что, по ортодоксальному буддизму, они достигли нирваны и цепь перерождений прекратилась). Венчают пирамиду панчен-лама, перерождение владыки рая будды Амитабхи, и далай-лама, перерождение бодхисатвы Авалокитешвары. Первый выше по духовному сану, но святость его столь велика, что он не может заниматься земными делами. С 1639—1640 гг. далай-ламы стали не только духовными, но и светскими владыками Тибета. В XVI в. ламаизм утвердился в Монголии, в XVII в. — в Бурятии, в XVIII в. — в Калмыкии.

[53] «Талассократия» буквально значит «моревладычество». Этот термин утвердился не просто за островом Крит, а за периодом его истории — 1750—1450 гг. до н.э., когда цари критского города Кносса властвовали не только над самим островом, но и благодаря мощному флоту над архипелагами и побережьем Эгейского моря. Это отразилось в легендах о мудром царе Миносе, ставшем после смерти судьей загробного царства, о чудовище Минотавре, обитавшем в кносском дворце Лабиринте, и пр. Современные исследователи полагают, что в указанное время мог существовать реальный царь Минос.

[54] От поэм троянского цикла до нас дошли две: «Илиада» и «Одиссея», созданные, видимо, в сер. VIII — нач. VII в. до н.э. Долгое время творения эти бытовали устно или в случайных записях, и лишь в сер. VI в. до н.э. назначенная афинским тираном Писистратом (560—527 до н.э. с перерывами) комиссия установила канонический текст. Окончательная редакция поэм была проведена в сер. III в. до н.э. учеными Александрийской библиотеки. Поэмы фиванского цикла не дошли до нас, но известно, что они существовали.

[55] Археологи делят историю древнего Крита на три периода: раннеминойский (от имени Минос) — 3000—2200 гг. до н.э., среднеминойский — 2200—1600 гг. до н.э. и позднеминойский — 1600—1100 гг. до н.э. Каждый из периодов расчленяется на три подпериода. Поздний Миной III — приблизительно 1550—1350 гг. до н.э.

[56] Возникшая еще в III в. до н.э. периодизация истории Древнего Египта по царствам и династиям имеет в настоящее время следующий вид (даты более или менее приблизительны): Раннее царство (I—II династии) — ок. 3000 — ок. 2778 гг. до н.э.; Древнее царство (III—VI или III—VIII династии) — 2278—2263 (или 2220) гг. до н.э.; I переходный период (VII—X или IX — часть XI династии) — 2263 (или 2220) — 2160 (или 2050) гг. до н.э.; Среднее царство (XI—XII династии — 2160 (или 2050) — 1785 гг. до н.э.; II переходный период (XIII—XVII династии) — 1785—1580 гг. до н.э.; Новое царство (XVIII—XX династии) — 1580—1085 гг. до н.э.; III переходный период (XXI династия) — 1085—950 гг. до н.э.; Позднее царство (XXII—XXVI династии) — 950—525 гг. до н.э.; эпоха персидского владычества (XXVII династией считаются Ахемениды, кроме этого, с 404 по 343 г. до н.э. существовали эфемерные XXVIII—XXX династии, иногда персидский период не включается в историю Древнего Египта) — 525—331 гг. до н.э.; времена Александра Македонского, Птолемеев, римского владычества к Древнему Египту историки не относят.

[57] Имеется в виду Хеттское царство, государство, существовавшее в Малой Азии в XVIII (или XVII) — XIII вв. до н.э. В период наибольшего могущества — в XV—XIV вв. до н.э. — распространяло власть и на Сирию. Термин же «хатти» чрезвычайно многозначен. Здесь он употреблен в качестве названия хеттской державы, но первоначально это было наименование города и народа, родственного, видимо, северокавказским этносам и называемого в науке хаттами или протохеттами. В кон. III — нач. II тыс. до н.э. на Малоазийский полуостров проникли индоевропейские племена, одно из которых основало в сер. II тыс. до н.э. княжество с центром в г. Несе — ядро будущего Хеттского царства, столицей которого с XVI в. н.э. становится г. Хатти (Хаттусас). Индоевропейские племена именовали себя, насколько известно, несийцами (по г. Несе). Таким образом, слово «хатти» обозначает: 1) Хеттское царство и всех его жителей; 2) дохеттский народ; 3) жителей г. Хатти независимо от этнической принадлежности; 4) несийцев, которых в современной исторической литературе называют хеттами (но не хаттами).

[58] Описывается т.н. вторжение народов моря. Причины и характер этого движения, его этнический состав и хронология не вполне ясны. Видимо, основным этническим элементом были греческие материковые племена ахейцев, а также ликийцы и филистимляне (индоевропейские народы малоазийского происхождения; последние, поселившись в Палестине, дали ей свое название), этруски, сарды и сикулы (коренное население Сардинии и Сицилии неясной этнической принадлежности). Название «морские народы» было дано им еще древними египтянами, ибо на Палестину и Египет они нападали с моря, но имеются свидетельства и о массовом сухопутном переселении, причины коего неясны.

[59] Известны три разновидности критского письма: иероглифическое (число памятников его весьма незначительно), возникшее на рубеже III и II тыс. до н.э.; слоговое — «линейное письмо А», использовавшееся с XVII в. до н.э., и «линейное письмо Б», известное с XV в. до н.э. Первые два вида письменности остаются загадочными, в т.ч. потому, что неизвестен язык этого письма. «Линейное письмо Б» дешифровано в 1952—1953 гг. М.Вентрисом (1922—1956) и Дж. Чедвиком (р. 1920). Тексты оказались написанными на архаическом греческом языке.

[60] Арголида — область на востоке Пелопоннеса.

[61] История Крита XIX—XV вв. до н.э. знает несколько страшных катастроф. Первая из известных нам произошла между 1800 и 1750 гг. до н.э., и результатом ее было разрушение дворцов в городах Кноссе и Фесте, а также обезлюдение ряда поселений (именно это имеется здесь в виду). Некоторые исследователи полагают, что причиной этого было землетрясение, другие — что истоки находятся либо в междоусобице, либо в социальных конфликтах. Ок. 1600 г. (скорее всего, в 1560) до н.э. опять произошло землетрясение, ок. 1500 г. до н.э. — еще одно. Самым разрушительным был катаклизм ок. 1450 г. до н.э., вызванный извержением вулкана на о.Фера (Санторин), в 110 км от Крита. Помимо землетрясения, на Крит обрушилось цунами. Большинство городов превратилось в развалины, под которыми погибло множество людей. Кносс был вскоре восстановлен, но остальные города остались лежать в руинах. Некоторые историки считают, что было не две катастрофы — 1500 и 1450 гг. до н.э., а одна, и разрушение Кносса и гибель Санторина надо относить к первой из дат.

[62] Киклады — архипелаг на юге Эгейского моря. В III—II тыс. до н.э. там существовала достаточно развитая культура эпохи бронзы. Во II тыс. до н.э. Киклады вошли в сферу влияния Критской монархии или даже в состав этого государства.

[63] Культуру материковой Греции периода от последней трети III тыс. до н.э. до XI в. до н.э. именуют микенской, по Микенам — одному из крупнейших городов-государств той эпохи. Сегодняшние историки предпочитают называть ее «ахейской», а период 1600—1025 гг. до н.э. — микенским. Расцвет ахейских городов приходится на XV—XIII вв. до н.э. Влияние критской культуры на материковую Грецию (особенно Пелопоннес) неоспоримо, поэтому некоторые исследователи говорили о крито-микенской цивилизации. Археологические раскопки 30—50-х годов XX в. показали достаточное культурное своеобразие пелопоннесских царств.

[64] В Древней Греции, не обладавшей политическим единством, существовало единство культовое. В Дельфах, городе у подножия Парнаса, находилось святилище Аполлона с его оракулом, прорицания которого считались подле-

жащими неукоснительному исполнению. Дельфы были общенациональной святыней, и их неприкосновенность обеспечивалась договорами между полисами. Элевсин — город близ Афин — был местом культа Деметры. Дважды в год там проводились тайные обряды — мистерии. Посвящаемый в них обеспечивал себе блаженство в загробном мире. Ввиду эзотеричности этих мистерий о них мало что известно, но установлено, что, кроме молений и жертвоприношений Деметре, Дионису и другим богам, там поклонялись безымянным Богу и Богине, покровителям плодородия. Первоначально культ этот был местным, афинским, но с VI—V вв. до н.э. приобрел общенациональное значение. Храм Аполлона на о. Делос был религиозным центром не всей Эллады, а малоазийских греков; они образовали религиозно-политический Делосский союз.

[65] Первое поколение богов, порожденное Ураном и Геей, именуют в греческой мифологии титанами, в т.ч. Кроноса, свергшего своего отца и в свою очередь свергнутого сыном Зевсом. Иногда к титанам причисляют и потомство этого первого поколения. Просто Титаном как именем собственным называли Гелиоса — бога Солнца (чаще) — или Прометея (реже).

[66] «Кольцо Нестора» — золотой перстень, найденный при раскопках древнего Пилоса. Название это дал ему известный археолог А. Эванс в память об упоминаемом Гомером мудром Несторе, царе Пилоса (возможно, историческом лице), которому могло принадлежать это кольцо.

[67] Отраженные в поэмах Гомера представления о загробном мире являют собой напластование разновременных верований. С одной стороны, Аид (он же Гадес) — место, где души умерших влачат жалкое существование, утратив память о земной жизни; с другой — в царстве мертвых есть место, где блаженствуют праведники, — Елисейские поля (Элизиум, Элисий). Современные исследователи полагают, что представления о последних — поздние и вряд ли восходят к микенской религии.

[68] Культ Диониса, божества малоазийского происхождения, распространился в Греции в VII—VI вв. до н.э. По основному мифу, он сын Зевса и Семелы, погибшей в пламени из-за козней ревнивой Геры. Зевс выхватывает из огня недоношенный плод и зашивает его в свое бедро, откуда Дионис и рождается. Дионисии — празднества в память гибели и нового рождения этого бога — справлялись в атмосфере экстаза. По мнению ряда ученых, дионисийство — народный культ в противовес аристократическому почитанию Аполлона. Ипостасями Диониса являются Загрей, сын Зевса и Персефоны, убитый титанами, но возродившийся в Дионисе; Иакх, древнее божество, призывавшееся во время элевсинских мистерий (связь его с безымянным Богом этих мистерий неясна), и даже сам Зевс (в чертах образа последнего, безусловно, прослеживаются представления о критском божестве, символом которого был двусторонний топор). Выводить дионисийскую религию из минойской вряд ли есть основания.

[69] Орфики — представители религиозно-философского течения, возводившего его к античному мифологическому герою Орфею, певцу и музыканту, который не почитал Диониса и был растерзан вакханками. Самым существенным в орфизме было учение о душе как частице божества и теле как темнице души. Орфики поклонялись Дионису-Загрею. Минойские мистерии рождения, смерти и воскресения Божественного дитяти не зафиксированы.

[70] Вторжение в Среднюю и Южную Элладу северогреческих дорийских племен привело к переменам в этнической карте Греции. Дорийцы заняли большую часть Пелопоннеса, Крита, юго-запад Малой Азии и прилегающие острова.

Другие греческие племена — эолийцы — под давлением дорийцев переселились из Северо-Восточной Греции (Фессалии) в Среднюю Грецию (Беотию), на северо-запад Малоазийского полуострова и близлежащие острова, в частности Лесбос. На полуостров Аттика хлынули спасающиеся с Пелопоннеса ахейцы, что вызвало необходимость переселения местного населения, не затронутого нашествием. Эти переселенцы, по легенде, под водительством афинского царя Иона направились на запад Малой Азии, и область их расселения получила название Ионии. Земли эолийцев, в особенности о. Лесбос, были, по мнению ряда ученых, местом зарождения героического эпоса, дошедшего до нас, правда, на ионическом диалекте.

[71] Филистимляне, насколько известно, заняли Палестину на рубеже XIII и XII вв. до н.э. Еврейские племена вторглись в эти земли из-за Иордана в сер. XIII в. до н.э. Место сложения племенного союза Израиль неизвестно. Традиция настаивает на исходе из Египта, ряд ученых осторожно говорят о Синайском полуострове, но археологические данные пока отсутствуют.

[72] Нет никаких оснований считать, что финикийцы унаследовали искусство мореплавания от минойцев. Морская торговля финикийских городов известна с III тыс. до н.э. Причины определенного спада ее на рубеже III и II тыс. до н.э. не до конца ясны, а новый подъем морской активности в сер. II тыс. до н.э. объясняется уничтожением конкуренции со стороны «мореладыки Миноса».

[73] Эхнатон (Аменхотеп IV, 1419 — ок. 1400 до н.э.; называются и другие даты) — египетский фараон, религиозный реформатор; выступил с попыткой упразднения всего пантеона богов и учреждения культа единого бога Атона, бога солнечного диска, сменив имя, значащее «Амон доволен» (первоначально бог-покровитель г.Фив, столицы Египта в эпоху Среднего и Нового царств, затем — верховный бог), на Эхнатон («угодный Атону»). В нач. XX в. возникла гипотеза о связи культа Атона с иудейским монотеизмом, что хронологически ненадежно, ибо основатель монотеизма Моисей (если считать его исторической личностью) жил в XIII в. до н.э., а многобожие было восстановлено и вся деятельность фараона-реформатора была предана проклятию и действительному забвению сразу после смерти его и его ближайшего преемника.

[74] Шумеры — один из древнейших (хотя, возможно, и не автохтонный) народов Двуречья; генетические связи его не установлены. Название дано по области Шумер, охватывавшей не всю страну с шумерским населением, а первоначально, видимо, область вокруг г.Ниппур. В конце IV тыс. до н.э. уже существовали шумерская письменность и небольшие города-государства (Киш, Ур, Урук). Аккадцы — восточносемитский народ, проникший в Месопотамию в III тыс. до н.э. В конце этого тысячелетия один из приближенных правителя г. Киша захватил власть и принял имя Саргон (Шаррумкен, т.е. «царь истины», настоящее имя неизвестно, в исторической литературе именуется Саргон Древний) и титул «царь страны» (2316—2261 до н.э.); создал государство, охватывающее всю Месопотамию и часть Сирии (хронология его царствования ненадежна, поэтому приводимая ниже А. Тойнби дата сложения «империи» — 2298 г. до н.э. — довольно сомнительна). Столицей своего государства Саргон сделал небольшой город Аккад на севере Нижнего Междуречья; область по нему стала называться Аккадом. Внук Саргона Нарамсин (Нарам-Суэн, 2236—2220 до н.э.) принял титул «царь четырех сторон света». Аккадская монархия пала вскоре после 2176 г. до н.э. под ударами кочевников и соседнего Элама. Позднее царь г. Ура Ур-Намму (Ур-Енгур — устаревшее чтение; 2112? — 2094 до н.э.) и его сын

Шульги (2093—2046 до н.э.), создатели т.н. III династии Ура, объединили все Междуречье и приняли титул «царь Шумера и Аккада». Царство это распалось между 2021 и 2017 гг. до н.э. под ударами западносемитского народа аморреев (аморитов). Много позднее Хаммурапи (1792—1750 до н.э.), превративший свое небольшое аморейское княжество со столицей в Вавилоне в обширную империю, снова назвал себя царем Шумера и Аккада. Следует заметить, что и Шумер и Аккад — географические, а не этнические понятия: южная и северная части Южной Месопотамии соответственно. Сами шумеры и аккадцы, видимо, не разделяли своих этносов, несмотря на очевидные языковые различия, и именовали себя «черноголовыми». Этнические названия даны современными учеными.

[75] *Lingua franca* — язык межэтнического общения. Термин произведен от т.н. франкского языка, упрощенного французского с примесью греческих и арабских слов, употреблявшегося крестоносцами на Ближнем Востоке при контактах с местным населением. Первоначально на Ближнем Востоке таким языком был шумерский, вытесненный в XIX в. до н.э. аккадским, но сохранявшийся в качестве языка культуры, уже мертвого, до XVII в. до н.э. (тексты на шумерском переписывались до III в. до н.э.). Аккадский и его поздние варианты (старовавилонский, староассирийский) существовали до VII в. до н.э., клинопись — до V в. до н.э., когда ее вытеснил арамейский алфавит.

[76] Проблема прародины индоевропейцев не решена и поныне. Наиболее убедительной является гипотеза о том, что индоевропейские народы сформировались в области, охватывающей Южный Кавказ, Верхнее Междуречье и Восточную Анатолию. В IV тыс. до н.э. часть этих народов (в т.ч. хетты) продвинулась в Малую Азию, а другие переместились через Кавказ в степи от Поволжья до Северного Причерноморья. Оттуда эти племена двинулись на Иранское нагорье и (собственно арьи) далее в Индию. Небольшая группа могла отделиться в западном направлении и, по-видимому, дать царству Митанни правящую династию и технику боевых колесниц. Современные ученые рассматривают миграцию индоевропейцев не как тотальную экспансию (кроме, возможно, завоевания Индии), а как передвижение языков, носители которых оказывали влияние на местное население.

[77] Юсуф ибн Айюб (1138—1193), знаменитый военачальник, курд по национальности, в 1171 г., после смерти последнего фатимидского халифа, объявил себя султаном Египта, приняв тронное имя аль-Малик ан-Насир Салах ад-Дин (то есть «победоносный царь, благо религии»), — европейцы называли его Саладином. Создал крупное государство, включавшее, кроме Египта, Сирию, Месопотамию и часть Палестины (в 1187 отвоевал у крестоносцев Иерусалим). Династия Айюбидов прекратила свое существование в 1250 г., Месопотамия и часть Сирии отпали ранее, но остальная часть государства, созданного им, просуществовали до захвата турками в нач. XVI в.

[78] Гиксосы — данное египтянами название скотоводческих племен, вторгшихся в Египет из Палестины ок. 1688 г. до н.э. Захватив Египет, они сделали столицей город Аварис в низовьях Нила, их цари приняли титулатуру фараонов. Местные правители сирийских и палестинских княжеств и государств, на которые распался Египет, сохранили относительную независимость под верховенством гиксосских царей. Фиванские государи изгнали гиксосов (летописная дата — 1585 до н.э.) из долины Нила, а их владычество в Сирии и Палестине пало тогда же под ударами Египта и Митанни. По всем данным, гиксосы не

индоевропейские, а западносемитские народы, заимствовавшие у митаннийцев боевые колесницы. Культ иноземных богов и отдельные индоевропейские слова, зафиксированные в Сирии (гиксосы не владели ею в XVIII — нач. XVII в. до н.э.; в древнеегипетских источниках нет свидетельств об их исходе из Приаралья, ибо египтяне не имели даже представлений об этих землях), свидетельствуют лишь о влиянии (довольно слабом) Митанни.

[79] Мултан — город в Пенджабе, в нынешнем Пакистане.

[80] Басра стоит на Шатт-эль-Арабе, реке, образованной слиянием Тигра и Евфрата; Ур, самый южный из шумерских городов, стоял на Горькой реке, отростке Персидского залива, простиравшегося в древности значительно севернее, чем ныне. Расцвет этого города относится к XXV в. до н.э., но по отношению к этому времени невозможно говорить о шумерской «империи». Столицей царства Шумера и Аккада он стал лишь при III династии Ура, много позднее создания единого месопотамского государства.

[81] Проводившиеся в 20—30-е годы XX в. на территории нынешнего Пакистана раскопки открыли совершенно новую цивилизацию, существовавшую в III — 1-й пол. II тыс. до н.э., с центрами, насколько известно, в городах Хараппе в Пенджабе и Мохенджо-Даро на р. Инд. Это была развитая городская культура эпохи бронзы, знавшая иероглифическую письменность, не расшифрованную доныне. Культура эта, пришедшая в упадок по неизвестным причинам, была уничтожена в XV в. до н.э. кочевниками-арьями, вторгшимися в Индию. Твердо установлено, что эта цивилизация автохтонного происхождения. Найденные при раскопках предметы шумерского происхождения подтверждают сведения о том, что между шумерскими городами и Индией (шумер. Мелахха, или Мелуххa) в III — сер. II тыс. до н.э. (более древние даты неверны, более конкретные ненадежны) существовали торговые контакты.

[82] Царство Аккада пало под ударами Элама и племен гутеев (гутиев, кутиев), народа неизвестного происхождения, обитавшего на западе Иранского нагорья. В борьбе между победителями верх одержали гутеи, установившие ок. 2200 г. до н.э. верховную власть над мелкими государствами Месопотамии. Вожди гутеев, носившие аккадский титул — «цари четырех сторон света», — правили с помощью местных государей из шумеров и аккадцев; язык последних был официальным в гутейских владениях. Ур-Намму в 2109 г. до н.э. сверг власть гутеев.

[83] Собственно шумерская письменность была не силлабической, т.е. слоговой, где каждый знак обозначается сочетанием «согласный + гласный», а иероглифической, в которой каждая идеограмма (изображение некоего предмета) является силлабограммой (звуковым значением названия этого предмета). Подобное написание называется также ребусным. Первоначальное шумерское письмо было рисуночным, но при использовании в качестве материала для письма глиняных табличек удобнее стало писать черточками, похожими на клинья (отсюда — клинопись). И связь с образом-знаком постепенно утерялась. Перевод аккадского языка на шумерскую клинопись вызывал трудности не тем, что шумерский язык агглютинативный (грамматические формы образуются путем присоединения к основе слова различных частиц, причем и основа, и частицы остаются неизменными и граница между ними четко видна, — в этом случае важно точное знание каждого гласного и согласного), а аккадский — консонантный (основную роль играют согласные, а гласные слабо артикулированы и могут занимать более или менее произвольное положение), но тем, что в шу-

мерском языке омонимов больше, чем в аккадском, а значит, силлабографических знаков меньше.

[84] Неясно, происходили ли в действительности упоминаемые события. Из сильно поврежденной вавилонской поэмы XIV в. до н.э. мы узнаем, что Саргон Древний, правивший на рубеже XXV и XXIV вв. до н.э., предпринял поход в Малую Азию, на г.Пурушханду, по просьбе купцов, принадлежавших к какому-то восточносемитскому (ассирийскому?) племени, для защиты их от местного царя Нур-Даггаля. Текст сильно поврежден, и вышеприведенное сообщение есть реконструкция. Большинство современных исследователей считают, что в поэме произошла контаминация с событиями, бывшими на полтысячелетия позже, при царе города Ашшура Саргоне I Ассирийском (прав. после 1885 до н.э.), ибо археологические данные не подтверждают проникновения шумеров или аккадцев в III тыс. до н.э. в глубь Малоазийского полуострова.

[85] Самым северным из поселений шумеро-аккадского культурного круга была, насколько известно, Ниневия, первые сведения о которой имеются еще от нач. III тыс. до н.э., но мы знаем о ней очень мало до VIII в. до н.э., когда она стала столицей Ассирийского царства.

[86] Это событие произошло в 1595 г. до н.э. с возможной ошибкой ±64 года.

[87] В 1742—1741 гг. до н.э. на Вавилонское царство обрушились касситы — народ неясного этнического происхождения. Отбитые вавилонским войском, они заняли небольшую область в среднем течении Евфрата с центром в г. Хана. Ок. 1595 г. до н.э. касситский царь Ханы Агум II (1595—1576 до н.э., даты не очень надежные) воцарился в Вавилоне. Его потомки правили там до захвата города эламитами в 1158 (или 1155) г. до н.э. Нам известны далеко не все касситские владыки, но это относится к периоду 1742—1595 гг. до н.э., т.е. к ханейским, а не вавилонским царям. Хронология событий (и даже сами события), относящихся к истории Хеттского царства до XIX в. до н.э. (и даже само существование царства до сер. XVII в. до н.э.), известна очень плохо. Единственное, что мы точно знаем, — имена хеттских царей этого периода.

[88] Фараон Тутмос III (1525—1476 до н.э., возможны и иные даты) с 1503 г. до н.э. (дата не очень надежна) начал серию войн за овладение Сирией и Палестиной (первую попытку такого рода предпринял еще дед его Тутмос I, правивший с 1538 по 1529 г. до н.э., но это был скорее набег, чем попытка завоевания). Они длились около 20 лет, и фараону удалось в конце концов оттеснить главного соперника — царство Митанни — и занять Сирию, Финикию и Палестину.

[89] Население Малой Азии хеттской эпохи говорило, насколько известно, на пяти языках, не считая аккадского (языка дипломатии и государственного управления) и шумерского (языка культуры, уже вытесняемого аккадским): неиндоевропейских — хаттском и хурритском и индоевропейских — несийском (собственно хеттском), палайском и лувийском. Все вышеперечисленные языки использовали клинопись (разные ее варианты, менявшиеся со временем). Иероглифическое письмо, известное с XIX—XVIII вв. до н.э., принадлежит не хеттам, а лувийцам. Наиболее древние памятники не расшифрованы, но тексты XIII—VIII вв. до н.э. поддаются прочтению. На этом «лувийском иероглифическом» существует богатая литература, но вся она относится ко временам после падения Хеттского царства.

[90] Войны между Египтом и Хатти тянулись с нач. XIV в. до н.э. Пик их пришелся на правление Рамсеса II (1317—1251 до н.э.). В 1298(?) г. до н.э. Рамсес и хеттский царь Хаттусилис III заключили договор, по которому Южная Сирия

и Палестина оставались за Египтом, а Северная Сирия отходила к Хеттской державе. После этого хетты направили основные силы на оборону от Ассирии и на отвоевание захваченных у них земель в Малой Азии.

[91] Этрусские надписи доныне не расшифрованы, и потому неясно происхождение этого народа. Гипотеза о том, что этруски — троянцы хеттского происхождения, прибывшие в Италию морем, довольно убедительна, но существуют и иные более или менее основательные предположения.

[92] Энлиль — шумерский верховный бог, бог производительных сил природы, первоначально бог-покровитель г. Ниппур (совр. Ниффур в Ираке), древнейшего религиозного (может быть, и политического) центра шумерского племенного союза. Не позднее XXVI в. до н.э. Энлиль стал общешумерским богом, а святыня его была закреплена за Ниппуром. В аккадской среде Энлиль получил прозвание Бел (Балу, Баал — «господин, повелитель»), которым награждали главных богов. Постепенно имя Энлиль стало пониматься как титул, и даже появилось выражение, которое можно перевести как «энлильство», т.е. «господство над богами». Такое энлильство (с обязательным титулом «Бел») в старовавилонский период получил Мардук — небесный патрон Вавилона, в ассирийский — Ашшур, бог-покровитель одноименного города и всей державы.

[93] Эламский язык пользовался иероглифической письменностью еще с нач. III тыс. до н.э. (иероглифы не расшифрованы); с XXI в. до н.э. вытесняется в государственной и культурной сферах аккадским; с сер. II тыс. до н.э. происходит возрождение эламского языка, пользующегося уже аккадской клинописью.

[94] Имеется в виду период между 728 г. до н.э., когда ассирийский царь Тиглатпаласар III стал одновременно царем Вавилона под именем Пулу, и 626 г. до н.э., когда ассирийский наместник Набупаласар объявил себя независимым владыкой с царским титулом. Период этот наполнен борьбой Вавилона за свержение ассирийского владычества.

[95] История доколумбовых государств Южной Америки изучена недостаточно, поэтому многие предположения А. Тойнби гипотетичны. Т.н. империя инков (инки — сначала племенная группа народа кечуа, потом — правящая группа в созданном кечуа государстве Тауантинсуйу, т.е. «стране четырех сторон света») была только последним этапом в истории континента до прихода европейцев. В горных районах нынешней Колумбии существовала еще одна городская цивилизация — чибча-муисков, которые не создали единого государства, и неизвестно, знали ли они и инки о существовании друг друга. Древнейшей из известных южноамериканских культур была культура Чавин, существовавшая на западных склонах Анд в среднем Перу с кон. II тыс. до сер. I тыс. до н.э. Она погибла под ударами варваров. Самой развитой из последующих была культура Тиауанако, возникшая в первые века н.э. и расцветшая в VI—VII вв. на Андском нагорье, на берегах оз. Титикака. Созданная, по-видимому, народом аймара, она пришла в упадок ок. X в., но именно эта культура, по мнению большинства исследователей (или ее преемница, культура созданного аймара в XII в. государства Колья), легла в основу культуры Тауантинсуйу, а не расположенные на побережье Перу культуры Наска (II в. до н.э. — IX в. н.э.?), Мочика (I—VII вв.; находилась не на самом побережье, а в 50 км от него, в долине реки) и Чиму (IX—XV вв.). Датой основания государства инков считается 1438 г. Это государство, разрушенное испанскими конкистадорами в 1536 г., славилось четкой организацией и единообразной структурой (что достигалось насильственным переселением племен), единым языком (кечуа), обязательным

трудом, государственной собственностью на землю и, может быть, плоды ее, широким социальным обеспечением (помощь вдовам, сиротам, престарелым, инвалидам), иерархически организованным управлением с сыном Солнца, Верховным Инкой во главе.

[96] Испанские владения в Южной Америке первоначально составляли единое вице-королевство Перу, но к XVIII в. их стало три: Перу (собственно Перу и Чили), Новая Гранада (нынешние Колумбия, Панама, Венесуэла, Эквадор), Ла-Плата (Аргентина, Уругвай, Парагвай, Боливия), — так что бывшие владения инков оказались разделенными между этими колониальными образованиями. Трудно сказать, насколько их можно считать особым государством, к тому же продолжающим традиции доиспанской цивилизации, тем более что специфическая латиноамериканская культура (со значительными региональными различиями) стала складываться лишь относительно незадолго до войны за независимость 1810—1826 гг.

[97] Город-государство Теотиуакан никакого отношения к ацтекам не имеет. Это один из древнейших культурных (и политических?) центров Мексиканского нагорья, возникший на рубеже н.э. (поселение на его месте прослеживается с сер. I тыс. до н.э.), распространивший свое влияние почти на всю Центральную Мексику к VI в. В нач. VII в. погиб в результате набегов бродячих племен с севера.

[98] Официально все владения Испании в Северной и Центральной Америке (кроме Панамы) назывались Новой Испанией. В 1535 г. столицей вице-королевства стал г. Мехико — по нему и владение получило привычное название.

[99] А.Тойнби опирался в своих изысканиях на труды старых испанских хронистов, у которых история Тауантинсуйу выглядела более древней, чем это было на деле. Посему изложенные им события инкской истории и соответствующие выводы могут быть поставлены под сомнение. На сегодняшний день история государства инков выглядит следующим образом (впрочем, реконструкция эта также весьма гипотетична). В сер. XIII в. власть в долине Куско захватили какие-то пришельцы, возможно из государства Колья, — они-то и стали инками. Не исключено, что они осуществляли власть от имени аймарских верховных властителей из г. Хатун-Колья на берегу оз. Титикака. В 1438 г. правитель Куско Пачакутек (это прозвище или титул значит «реформатор») Инка Юпанки, придя при неясных обстоятельствах к власти, сверг последнего правители аймара (возможно, своего сюзерена) и захватил его земли. К моменту смерти Пачакутека в 1471 г. его владения простирались от южных районов нынешнего Эквадора на севере до Боливийского нагорья на юге (захват территорий вокруг оз. Титикака Инкой Тупаком Юпанки и его сыном Майта Капаком, если таковые вообще существовали, следует признать легендой). Война с государством Чиму на Тихоокеанском побережье началась еще при жизни Пачакутека, ок. 1461 г., и завершил ее незадолго до его смерти его сын, будущий Верховный Инка Тупак Юпанки (прав. 1471—1493), присоединивший к Тауантинсуйу многие северные регионы. Формально титул правителей Чиму сохранялся, передавался по наследству, но носители его жили в Куско при дворе инков в почетном заточении.

[100] В нач. X в. группа тольтеков, бежавших из своей страны из-за каких-то политических потрясений вместе с бывшим правителем Толлана Се Акатль Топильцином, носившим тронное имя (или титул?) Кецалькоатль, объединила и возглавила юкатанские племена и завоевала с их помощью в течение X — нач.

XI в. майянские города-государства на Юкатане. Возник целый ряд городов-государств (но не единое царство), в которых тольтеки составили правящее сословие, но довольно быстро смешались с местным населением. Культура этих государств оставалась майянской, хотя и с целым рядом элементов мексиканской.

[101] Имеется в виду т.н. Древнее царство майя (название неточное, ибо единого государства майя никогда не существовало) — период существования городов майя в покрытых тропическим лесом районах нынешней Северной Гватемалы (II—VII вв.). Подавляющее большинство городов было заброшено в кон. VIII — нач. IX в. До недавнего времени считалось, что покинуты были все населенные пункты, но ныне выяснено, что отдельные города существовали до кон. IX в., а может быть, и позднее.

[102] Наибольшей популярностью пользовалась гипотеза о гибели Древнего царства майя, разработанная американским археологом С. Морли. Она базируется на том, что земледелие у майя было подсечно-огневым и со временем селения отошли слишком далеко от городов, что вызвало голод и необходимость переселения (в данном случае на Юкатан). В последнее время появились данные, что города майя подверглись нападению племен, пришедших из Западной Мексики.

[103] Проведенные в 50-х годах XX в. исследования покинутых городов, найденных в гватемальской сельве, в первую очередь фресок на стенах дворцов, показали, что города-государства майя весьма активно воевали между собой.

[104] Письменность майя была не пиктографической, т.е. такой, где каждый знак передаст понятие, а иероглифической. К 70-м годам XX в. удалось прочесть, довольно предположительно, отдельные тексты календарно-магического характера, но до полной расшифровки еще далеко.

[105] Возвышенная духовность культуры и религии майя преувеличена. Человеческие жертвоприношения существовали еще в Древнем царстве, хотя в тольтекский период число их существенно увеличивается.

[106] Насколько можно судить, А. Тойнби сроком жизни древнеегипетской цивилизации считает время существования египетской письменности. Древнейшие иероглифические надписи дошли до нас от кон. IV тыс. до н.э., позднейшие — от кон. IV в. н.э., последние скорописные (демотическое письмо, представляющее собой упрощенную иероглифику) — от кон. V в. н.э.

[107] Левиафан — в библейской мифологии гигантское всепожирающее морское чудовище, описываемое как крокодил, гигантский змей или дракон. В переносном смысле — нечто огромное, чудовищное, всепоглощающее.

[108] Послу Георга III (1738—1820, король с 1760, сошел с ума в 1811) в Китае лорду Маккартнэю было отказано в аккредитации при дворе Цзяньлуна (1736—1796), так как он не исполнил некоторые элементы унизительного для европейца церемониала, свидетельствующего о верховенстве китайского монарха над всеми остальными; поэтому нижеследующее письмо продиктовано все же обидой.

[109] Древнейшие государственные образования восходят к рубежу IV и III тыс. до н.э. Если же фиксировать начало цивилизации по наличию поселений городского типа, то древнейшее из известных — Иерихон в Палестине — возникло в кон. VII тыс. до н.э.

[110] По современным данным, возраст Земли — 4,6 млрд. лет; жизнь на ней существует около 3,2 млрд. лет; останки древних обезьян, обладавших некоторыми чертами, свойственными только человеку, насчитывают около 14 млн. лет;

первые существа рода *Homo* появились около 5 млн. лет назад, люди современного типа — примерно 40 тыс. лет назад; самые ранние орудия труда — оббитые гальки — употреблялись уже около 2 млн. лет назад.

ТОМ ВТОРОЙ
ГЕНЕЗИС ЦИВИЛИЗАЦИЙ

[1] Если следовать датировкам самого А. Тойнби, то только индская цивилизация, возникшая в III тыс. до н.э., древнее китайской, сложившейся в XVIII в. до н.э. Все остальные моложе, ибо, по мнению автора «Постижения истории», хеттская цивилизация возникла в XVIII или XVII в. до н.э., вавилонская — ок. XV в. до н.э., эллинская и сирийская — приблизительно в XII в. до н.э.

ПРИРОДА ГЕНЕЗИСА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

[1] Инь и Ян — основные категории китайской натурфилософии. Инь — начало пассивное, темное, женское; Ян — активное, светлое, мужское. Эти начала не противоборствуют, а взаимно дополняют друг друга, непрерывно друг в друга переходят, и этот переход есть движение всего Космоса.

[2] *Magnificat* (лат. «возвеличивает, восхваляет») — начальные слова латинского текста хвалебной песни Богородице (Лука. 1,41—55), которые и служат названием всей песни.

ПРИЧИНЫ ГЕНЕЗИСА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

[3] В результате поражения Франции в Семилетней войне (1756—1763), в которой она в союзе с Австрией, Испанией, Саксонией, Швецией и Россией (до 1762) боролась с Великобританией, Пруссией и Португалией, она лишилась своих колоний: Канады (юго-восточная часть этой страны) и Луизианы (территории к западу от Аппалачских гор до Тихого океана, тогда еще не достигнутого по суше), причем Канада и Восточная Луизиана (до Миссисипи) отошли к Англии, а Западная Луизиана — к Испании. К концу войны французских переселенцев в Северной Америке было 60 тыс., британских — около 2 млн. Еще до провозглашения независимости США (а особенно после) толпы мигрантов ринулись на вновь приобретенные территории, в т.ч. на те, что отошли к Испании (с 1821 г. принадлежали Мексике). К сер. XIX в. США простирались от Атлантического до Тихого океана, а на юго-западе — до р.Рио-Гранде и Нижней Калифорнии. Население страны составило 23,2 млн., увеличившись менее чем за 100 лет в 12 раз, — половина прироста обеспечивалась за счет иммигрантов. В Канаде к тому же времени стало 2450 тыс. жителей, то есть в 40 раз больше, чем до Семилетней войны. Иммиграция в обе страны продолжалась и далее (пик ее пришелся на рубеж XIX и XX вв.), но, хотя новые мигранты принадлежали в большинстве к выходцам из стран Южной и Центральной Европы, культурный облик обоих государств (исключение составляет франкоязычное население Канады, соблюдающее традиции и увеличивающееся почти исключительно за счет естественного прироста) сложился именно к середине прошлого века.

[4] См.: Иер. 13, 23.

[5] В указанной книге граф Ж. А. де Гобино (1816—1882) пытался сочетать представления о культурной относительности, то есть независимости и несравнимости каждой культуры (культурообразующим элементом он считал расу), с превосходством белой расы. Антропологические познания, впрочем, в науке его времени были небезупречны. На деле белые (европеоиды) включают в себя не только индоевропейцев, а последние принадлежат к целому ряду т.н. малых рас. За основу и высший тип «индоевропейской расы» принята малая скандинавская (североевропейская, атланто-балтийская, до 30-х годов — «нордическая») раса: высокорослый, длинноголовый (долихокефальный) тип светловолосых прямоносых людей. В действительности древнейшие представители народов, говоривших на указанных языках, принадлежали к южным европеоидам — темноволосым, смуглокожим, с выпуклой спинкой носа. Впрочем, цвет волос, форму носа и (особенно) длину черепа в основу определения чистоты расы («индогерманской», «арийской», «нордической») положил младший современник и последователь Гобино Ж. В. де Лапуж (1854—1936).

[6] Социолог и культуролог британского происхождения Х. С. Чемберлен (1855—1927), переселившийся в кон. XIX в. в Германию, принявший германское подданство и писавший по-немецки, посвятил свои труды в основном творчеству Р.Вагнера и немецкой культуре XIX в. С его точки зрения, уровень культуры определяется количеством «арийского» элемента в населении страны; тем самым немцы оказываются высшим в культурном отношении народом. Введенный им термин «белокурая бестия» на европейский слух звучит иначе, чем на русский. Латинское слово *bestia* — «зверь» — в отечественном школярском обиходе XVIII—XIX вв. приобрело смысл «жулик», «прохвост». Для европейца же это слово символизирует некую первобытную, близкую к природе силу.

[7] Европеоиды делятся в антропологическом отношении на три группы: северную (светловолосые, ксантохрои), южную (темноволосые, меланохрои) и промежуточную. В науке XIX — нач. XX в. эти типы именовались соответственно «нордическим», «средиземноморскими» (или «индо-средиземноморским») и «альпийским». Ко вторым тогда относили выходцев из Южной Европы, к последним — из Ирландии; и тех и других было много среди иммигрантов в США. Ныне к средиземноморской малой расе (долихокефальной) относят жителей Италии, Испании и Южной Франции; к альпийской — короткоголовых (брахикефалов) шатенов среднего роста с прямой или вогнутой спинкой носа, живущих в Швейцарии и прилегающих регионах ФРГ, Австрии и Италии.

[8] Основатели британской антропологической школы (Э. Тайлор, Э. Ланг, Дж. Фрэзер) были далеки от расизма и объясняли культурное сходство традиционных обществ особенностями первобытного мышления. В нач. XX в. в Англии стали популярными пришедшие из Австрии и Германии диффузионистические идеи, по которым любое явление, социальное или технологическое, возникает однажды в конкретном месте и затем распространяется по всему миру путем заимствования. В 10—20-е годы диффузионизм приобрел характер поиска прародины всех цивилизаций, «расы первоначальной працивилизации». На роль последней выдвигались египтяне, шумеры и даже атланты.

[9] Китайская провинция Гуандун с главным городом Гуанчжоу (европейское наименование — Кантон) до IV—VI вв. была заселена племенами юэ индонезийского (австронезийского) происхождения, принадлежащими к южномонголоидному расовому типу, промежуточному между монголоидами и австралоидами; китайцы относятся к тихоокеанскому монголоидному типу.

[10] Шотландцы-кельты делятся на две этнические группы: низинных (лоулендоров) и горных (хайлендеров, гэлов). Лоулендеры сильно ассимилированы англичанами. Хайлендеры, совершавшие набеги на созданное еще в IX в. Шотландское королевство, сохраняли родоплеменную организацию до XVIII в., когда началось активное включение Горной Шотландии в британскую экономическую, социальную и культурную структуры. В настоящее время гэлов не более 90 тыс.

[11] Соотношение рас и цивилизаций в табл. 3, а также описание рас не соответствуют современному состоянию науки. Под белой расой здесь понимаются европеоиды (полинезийцы, правда, относятся к южномонголоидной переходной расе); под желтой — азиатские монголоиды; под черной — и негроиды, и австралоиды; под красной — индейцы, относящиеся к американоидному типу монголоидной расы; к числу «коричневых» отнесены представители и индопамирской малой расы большой европеоидной расы, и южноиндийской, или дравидийской, переходной между европеоидной и австралоидной.

[12] Деление на греков и варваров, из коих первые по природе свободные, а вторые — рабы, было достаточно укоренено в эллинском мировосприятии.

[13] Древнейшее из известных поселений городского типа — Иерихон — находится как раз в долине Иордана. Там же в кон. III — нач. II тыс. до н.э. возник целый ряд городов-государств, не объединившихся, правда, в единую монархию, как это произошло в Египте и Месопотамии.

[14] В бассейне Рио-Гранде и, возможно, Колорадо в XIII—XV вв., по всей видимости независимо от иных цивилизаций, возникла т.н. культура пуэбло (от исп. *pueblo* — «селение»), индейских оседлых земледельческих племен, у части которых в долине Рио-Гранде была распространена ирригация; самостоятельное развитие этой протогородской культуры было прервано европейским завоеванием.

[15] Существование в Западном Средиземноморье цивилизации, «дочерней» по отношению к минойской, весьма гипотетично. Достоверно нахождение на Сицилии и расположенных к северу от нее Липарских островах критской керамики сер. II тыс. до н.э., но это может быть результатом торговых связей. Среди «народов моря», скорее всего, находились сикулы (сикелы), будущие обитатели Сицилии, но их принадлежность не то что к грекам (сикулы считались близкими к латинам), но и вообще к индоевропейцам стала последнее время подвергаться сомнению.

[16] Ряд исследователей подвергают сомнению саму возможность зарождения (но не существования возникшей в другом месте) цивилизации в тропических лесах. Можно считать доказанным, что прародина Древнего царства майя лежит не в тропической сельве Северной Гватемалы и близлежащих районов Мексики и Белиза. Культуру этого царства либо связывают с загадочным народом ольмеков, живших на берегу Мексиканского залива, либо полагают основными ее носителями выходцев из Горной Гватемалы, подвергшихся ольмекскому влиянию.

ВЫЗОВ-И-ОТВЕТ

[1] Преступная страсть Федры, жены афинского царя Тесея, к пасынку Ипполиту была внушена Афродитой, мстившей славному охотнику Ипполиту за то, что он презирал любовь и почитал более всего покровительницу охоты, богиню-девственницу Артемиду.

[2] А. Тойнби соединяет здесь самые разнообразные мифы и литературные произведения, но считать их отражением мотива столкновения Девы и Отца ее Чада можно лишь весьма относительно (особенно сюжет Благовещения). Даже в горестной судьбе Гретхен и ее ребенка вина Фауста косвенная, хотя от этого не менее значительная; Зевс испепеляет Семелу, но делает это, обманутый ревнивой Герой; несчастья, обрушившиеся на Данаю, родившую Персея от Зевса, обернувшегося золотым дождем, объясняются преследованиями ее отца, аргосского царя Акрисия, которому было предсказано, что он умрет от руки сына Данаи; похищенная Зевсом в образе быка, прекрасная Европа в дальнейшем спокойно живет в качестве супруги критского царя Астерия, усыновившего троих ее детей от Зевса — в т.ч. знаменитого Миноса; поэтическая сказка об Амуре (лат. Купидон) и Психее вообще не миф, а литературное произведение, до Апулея нигде не зафиксированное, хотя и опирающееся на фольклорные сюжеты, — в этой сказке Амур никак не преследует Психею и ничего не говорится о наличии у них детей.

[3] Гипотеза английского астронома Дж. Х. Джинса имеет сегодня мало сторонников. Устарела и приводимая астрономическая терминология; малыми планетами называются ныне тела Солнечной системы с диаметром от 1 до 1000 км, остальные планеты — большие, хотя иногда выделяется группа планет-гигантов: Юпитер, Сатурн, Уран, Нептун; термина «средние планеты» не существует.

[4] Боговоплощение есть, по раннехристианским воззрениям, не столько объект, сколько кульминация спора между Богом и дьяволом, тот момент, когда поляризация Добра и Зла в мире достигает предела. Между Рождеством и Вторым пришествием дьявол «осужден» (Иов. 16, 11) и может оставаться лишь «князем мира сего» (Иов. 12,31).

[5] Светлый бог скандинавской мифологии Бальдр получает во сне предсказание о своей гибели. Его мать берет клятву со всех вещей и существ, что они не причинят вреда Бальдру, забыв лишь омелу. Когда боги развлекаются, стреляя в неуязвимого Бальдра, злокозненный бог Локи, выведав тайну омелы, подсовывает прут из нее слепому богу Хеду, и тот убивает Бальдра.

[6] Имеется в виду «Поэма о старом моряке» С. Т. Кольриджа (1772—1834).

[7] См.: «Фауст», часть I, «Рабочая комната Фауста (1)».

[8] Рагнарёк (др.-исл. *ragnarëk* — «судьба богов») — в дневнескандинавской мифологии гибель богов и всего мира в пламени, следующая за последней битвой богов и хтонических чудовищ. За концом мира следует его возрождение: воцаряются выжившие боги младшего поколения, воскресают и примиряются Бальдр и Хед, единственная сохранившаяся человеческая пара даст жизнь новому, лучшему поколению людей. Перед последним сражением Один едет к источнику мудрости, чтобы спросить совета у хозяина источника Мимира (по другой версии, он совещается с хранящейся у него отрезанной головой Мимира). В скандинавском тексте содержание просьбы не конкретизировано; также нет сведений о том, что Вселенная представляется Одину всеобщим отцом; наоборот, он сам отец богов и людей.

[9] В «Младшей Эдде» говорится, что Один пришел к источнику мудрости, но смог напиться из него, только отдав в залог Мимиру свой глаз.

[10] В «Фаусте» (часть II, «Горное ущелье, лес, скалы, пустыня») она зовется *Mater gloriosa* (Богоматерь во славе).

[11] Имеется в виду р. Луни, не доходящая ныне до Инда и теряющаяся среди песков.

[12] Переходным к цивилизации является не палеолит (дневнекаменный век) —

эпоха охотничье-собирательского хозяйства, — а неолит (новокаменный век), период, когда зарождаются земледелие и скотоводство, возникает гончарное производство, начинается социальное расслоение, изобретается протописьменность.

[13] Сеннаар — библейское (Быт. 2, 11) название Среднего Междуречья.

[14] Миф о борьбе Мардука и Тиамат, насколько можно судить, аккадского происхождения. По дошедшей до нас версии (примерно X в. до н.э.), владыка водной стихии, олицетворение первобытного хаоса, чудовище женского пола Тиамат стремится уничтожить богов. Все они в страхе, и лишь Мардук соглашается сразиться с ней, требуя взамен верховенства над богами. Убив Тиамат и расправившись с ее свитой, он рассекает ее тело и из нижней части делает землю, а из верхней — небо, запирая его на засов, дабы вода не пролилась на землю.

[15] В 20—30-е годы XX в. археологи неоднократно обнаруживали при раскопках шумерских городищ следы ила, свидетельствующие о мощном наводнении. Было выдвинуто предположение об особо сильном разливе вод в IV тыс. до н.э., послужившем основой для легенды о потопе. Ныне ученые склоняются к тому, что подобных событий было несколько на протяжении более тысячи лет, но они спрессовались в сознании в одно.

[16] По шумерскому мифу, мудрый правитель г. Шуруппака Зиусудра узнал от бога Энки о потопе и построил ковчег, в котором пережил потоп. После этого, как спаситель «семени человеческого», он получает вечную жизнь на острове блаженных. Зиусудра и значит «нашедший жизнь долгих дней». В вавилонском эпосе он получил имя Ут-Напишти (или Ут-Напиштим), что значит «нашедший дыхание (т.е. жизнь)».

[17] Перечисляются хребты и вершины Малоазийского и Балканского полуостровов и острова, являющиеся как бы продолжением этих горных цепей по дну Эгейского моря.

[18] Антропологические данные, на которые опирается А. Тойнби, неточны, а хронологические выводы не очень достоверны. Древнейшие жители и Крита, и материковой Греции принадлежали к средиземноморскому долихокефальному типу, и нет оснований считать их выходцами из Северной Африки. Культура их была ниже, чем в Передней Азии. «Нордические» первопоселенцы Крита, выходцы из Евразийских степей (сказанное в примечании, кстати, противоречит основному тексту), на острове не обнаружены; к этому типу принадлежали отсталые охотники Юго-Восточной Европы, кочевавшие по окраинам ареала, населенного земледельцами и скотоводами, принадлежавшими к средиземноморскому типу. Подъем же цивилизации в материковой Элладе и на Крите связан с вторжением в Европу из Малой Азии племен переднеазиатского брахикефального типа, к которому, кстати, принадлежали и шумеры (египтяне — долихокефалы). Это вторжение происходило в сер. III тыс. до н.э., тогда как шумерская и египетская цивилизации сложились к нач. IV тыс. до н.э.

[19] Мотивы, характерные для ливийской и малоазийской культур, обнаружены не только на Кикладах, заселенных не позднее Крита, но и на самом Крите, и это объясняется морскими контактами.

[20] Буквально значит «тяжело нагруженные корабли».

[21] Видимо, имеются в виду поселения викингов, созданные в X в. на северо-восточном побережье Америки, но вскоре заброшенные.

[22] Здесь имеется в виду культура авзонов, живших в Кампании — области на юге Апеннинского полуострова, — племен, родственных латинам. Авзоны подвергались нападениям горцев-самнитов, колонистов — греков и этрусков.

[23] Плавания полинезийцев не преследовали торговых целей; постоянных контактов между о. Пасхи и остальным полинезийским миром никогда не было. О. Пасхи был заселен выходцами с Маркизских островов в III—IV вв. н.э.; в VIII—IX вв. там появились переселенцы из Восточной Полинезии; возможны также связи с индейцами Тихоокеанского побережья Южной Америки, но весьма спорадические. Древняя культура острова (знаменитые статуи, не расшифрованное доныне письмо кохау ронго-ронго), несомненно, автохтонного происхождения, и степень потери памяти о ней сильно преувеличена первыми путешественниками: способы изготовления и передвижения статуй не известны доныне, последний знаток письменности умер в 1915 г., и могли быть другие, нам не известные. Корень местной культуры был подрублен в 1862 г., когда перуанские работорговцы вывезли около 1000 человек, из которых вернулось 15 больных оспой, и эпидемия уничтожила почти все население. В настоящее время на острове живет около тысячи коренных жителей, сильно метисированных.

[24] Еще античные авторы считали одной из причин поражения Ганнибала то, что после победы при Каннах в 217 г. до н.э., когда римская армия была практически уничтожена, он не пошел на Рим, а отвел войско на зимние квартиры в богатую Капую, где его воины утратили боевой дух под влиянием мягкого климата и обилия даров цивилизации. Современные исследователи в большинстве снимают с великого пунийца обвинение в ошибке и полагают, что у него не хватало материальных и людских ресурсов для активных действий против своих врагов.

[25] Еще в античности часто смешивали сирен — полуженщин-полуптиц, божественными голосами заманивавших путешественников («Одиссея». XII, 166—200), с гарпиями — тоже полуженщинами-полуптицами, но весьма отвратительного вида.

[26] На северной и южной окраинах африканского тропического леса существовали достаточно развитые государства, например Бенин (расцвет в XIII—XV вв.), Зимбабве (XIII—XVII вв.).

[27] Копан, Тикаль (Тик'аль), Паленке — заброшенные города Древнего царства майя.

[28] Центры зарождения цивилизаций Цейлона (Шри-Ланки) и Камбоджи находились вне зоны тропических лесов: сингалы и тамилы переселялись с сер. I тыс. до н.э. из Индии, страны высокой культуры, на Шри-Ланку, где обитали лишь охотничье-собирательские племена веддов; камбоджийская цивилизация распространилась из государства Фунань (I—II вв.), лежавшего в дельте Меконга. Гибель ряда городов в джунглях (наиболее известный пример — столица камбоджийского государства Ангкор со знаменитым храмовым комплексом Ангкор-Ват, заброшенная в XIV—XV вв.) никак не равна гибели цивилизаций, развивавшихся и дальше. Причины того, что города в Камбодже и Шри-Ланке были покинуты, лежат во внутренних раздорах и вторжениях извне.

[29] Петра — столица созданного арабскими племенами набатеев в сер. II в. до н.э. Набатейского царства, простиравшегося от нынешней Северной Саудовской Аравии (г. Тайма) до Южного Израиля (г. Беершеба). В 106 г. н.э. царство обращено в римскую провинцию Аравия.

[30] Пальмира возникла в оазисе на перекрестке караванных путей между Сирией и Ираком. Пальмирское государство, зависимое от Рима, попыталось сбросить его власть и, несмотря на первоначальные успехи, было завоевано императором Аврелианом, который, после вторичного восстания, приказал перебить

всех жителей и разрушить город, поглощенный в конце концов песками пустыни.

[31] Граф К. Ф. Вольней (1757—1820), побывав в 1783—1785 гг. на Ближнем Востоке, выпустил в 1791 г. книгу «Руины, или Размышления о революциях империй», в которой утверждал, что причины упадка государств лежат в деспотизме и разлагающем влиянии религии. Русский историк античности, знаток римской социально-экономической истории, эмигрант М. И. Ростовцев (1876—1952) корни гибели Рима видел в пролетарской революции (его неоднократно критиковали за модернизацию истории). Пристальное внимание указанных авторов к крушению великих империй объясняется не столько созерцанием развалин городов, сколько свершавшимися вокруг них революциями: Великой французской и Великой Октябрьской.

[32] Намек на странствование евреев по пустыне при исходе из Египта. Когда народ гибнет от жажды, Моисей по слову Господню ударяет жезлом по скале и оттуда вытекает вода (Исх. 17,1—6).

[33] Весьма распространенные в кон. XIX — нач. XX в. представления об о. Пасхи как последнем обломке некой тихоокеанской Атлантиды (Пацифиды) не подтверждаются геологическими исследованиями: с момента заселения береговая линия острова практически не изменилась.

[34] Демарат — спартанский царь (ок. 510—491 до н.э.), низложенный по сфабрикованному обвинению в незаконном происхождении и бежавший к персидскому царю Ксерксу I (486—465 до н.э.), готовившему тогда поход на Грецию.

[35] Аттика оценивалась современниками и потомками как центр культуры («аттическая соль» как обозначение остроумия и изящества речи); сельскохозяйственная Беотия считалась в древности неким античным Пошехоньем — страной дураков.

[36] Греки именовали скифами все коренное население Северного Причерноморья, как кочевое, так и оседлое земледельческое.

[37] Дельфийская лига представляла собой амфиктионию — религиозно-политический союз полисов с общими святилищем (в данном случае — в Дельфах), правилами ведения войн и расходуемой на религиозные цели казной, пополняемой за счет полисов и военной добычи. Формально Афины не играли в этом союзе решающей роли, но фактически их влияние было весьма значительным.

[38] В кон. VII в. до н.э. на одном из рукавов дельты Нила был основан выходцами из одиннадцати полисов Греции город Навкратис, основным населением которого были купцы.

[39] Скульптуры для западного фронтона храма Афродиты Афайи на о. Эгина — этого шедевра ранней классики — сделаны в 512—500 гг. до н.э., для восточного — в 480—470 гг. до н.э.; Фидий создавал свои знаменитые статуи и рельефы Парфенона в 437—433 гг. до н.э.

[40] Иов. 1, 46.

[41] Галилея — самая северная область в Палестине; после разгрома Израильского царства в 722 г. до н.э. царем Саргоном II Ассирийским и переселения значительной части жителей оказалась заполненной этнически смешанным населением, подозрительным с правоверно-иудейской точки зрении для ревнителей благочестия из национально более чистой южной области Палестины — Иудеи. Палестина входила в царство Селевкидов, но в 168 г. до н.э. там вспыхнуло восстание против царя Антиоха IV Эпифана, запретившего соблюдение

всех иудейских религиозных обрядов и обязавшего приносить жертву языческим богам. Это восстание возглавили священник Маттафий Хасмоней и пять его сыновей. В 177 г. до н.э. он умер и во главе движения встал его третий сын, Иуда по прозвищу Маккави (Молот), которое стало фамильным именем Хасмонеев. В 160 г. до н.э. он взял Иерусалим, но сам пал в бою. Его сменил самый младший из братьев, Ионафан, ставший первосвященником, но убитый в 143 г. до н.э. В 141 г. до н.э. второй сын Маттафия — Симон — провозгласил себя первосвященником и князем, основав династию (с 106 до н.э. — царскую) Маккавеев (Хасмонеев). В кон. II в. до н.э. Иудейское царство распространилось на северные районы Палестины.

[42] См.: Матф. 13,31—32; Марк. 4,31—32; Лука. 13,18—19.

[43] Гибрий — критский поэт рубежа VII—VI вв. до н.э., писавший на дорийском диалекте боевые песни.

[44] Критский жрец и прорицатель Эпименид Кносский (изв. ок. 596 до н.э.) стал еще в античности персонажем анекдотов (например, он провалился в яму и заснул там на 77 лет, что служило в глазах эллинов доказательством лени критян).

[45] См., например, Деян. 17, 22—34. Ап.Павел традиционно считается апостолом язычников, полагавшим, что эллины более благочестивы и потому легче примут Христову веру, нежели закосневшие в ритуале иудеи.

[46] А. Тойнби, видимо, имеет в виду, что Россия для византийцев лежала за морем (Черным).

[47] Карфаген, бывшая колония финикийского города Тира, к сер. V в. до н.э. стал центром обширной державы, охватывавшей берега Тунисского залива, часть Сицилии, юг Иберийского полуострова, острова Мальту, Сардинию, Корсику, Питиусские, Балеарские; карфагенские купцы вели торговлю с Египтом, Этрурией, странами Эгейского моря, плавали в Британию и на западное побережье Африки.

[48] Одним из самых влиятельных политических образований в период между установлением в Греции македонской гегемонии и римским завоеванием был Ахейский союз, учрежденный ок. 280 г. до н.э. в составе 12 городов Ахайи — горной области на севере Пелопоннеса, но распространивший в период расцвета на рубеже III и II вв. до н.э. власть и на другие части Эллады. Союз выступал то против Македонии, то в союзе с ней, то на стороне римлян, то против них. В 146 г. до н.э. после взятия важнейшего из городов союза — Коринфа — римляне распустили его.

[49] Выходцы из Локриды — области к северу от Коринфского залива — основали на юге Италии г.Локры.

[50] Сид — город на побережье Атталийского залива (ныне — зал. Анталья) в Малой Азии; Арад (Арвад) — один из самых северных финикийских городов, близ современного г. Тартуса в Сирии. А. Тойнби помещает прародину этрусков в северо-восточном углу Средиземного моря (что есть всего лишь гипотеза).

[51] Тевкры — иное название троянцев, произведенное от Тевкра, сына речного бога Скамандра, эпонима фригийского племени тевкров, отца Батии, жены родоначальника троянцев Дардана.

[52] В V — нач. VI в. н.э. в результате набегов германских племен часть бриттов с Корнуэльского полуострова переправилась на материк, на полуостров Арморика, передав ему свое название (Бретань).

[53] В V — нач. VI в. на север Британии из Ирландии (еще римляне называли

ее Скотией) вторглись племена скоттов; отсюда и нынешнее название — Шотландия.

[54] *ενιαυτος δαιμων* — букв. «годовое божество», введенный филологами кембриджской школы в кон. XIX в. термин (древние не знали этого наименования), обозначающий класс Божеств, связанных с ежегодным обновлением природы, имеющих отношение к растительности, сбору урожая и т.п.

[55] Во многих песнях записанного в XII в. в Исландии сборника, получившего условное название «Старшая Эдда», обнаруживаются следы древнего ритуала плодородия, но они слабы и уже не воспринимались в таком качестве самими носителями культуры.

[56] В Исландии единственным регулирующим органом был тинг — сход всех взрослых мужчин каждой области (четверти) острова, а также собиравшийся ежегодно альтинг, в котором участвовало все полноправное население страны.

[57] Имеется в виду «Сага о побратимах». Убитый Торгримом Торгейр Хавасон являлся не молочным братом, а побратимом Тормода Скальда Черные Брови. Последний — реальное лицо, погиб в 1030 г.

[58] Имеется в виду англосаксонский эпос «Беовульф», возникший между 675 и 850 гг. Действие в нем происходит в Скандинавии, и Англия даже не упоминается.

[59] Шведские (скорее всего, подразумевается А. Стриндберг) и датские (по-видимому, имеются в виду Г. Ибсен и М. Б. Бьернсон, норвежцы, писавшие на языке культуры — датском) драматурги были весьма почитаемы в Европе в кон. XIX — нач. XX в.

[60] Во время Первой мировой войны линия фронта проходила у самого Реймса. Знаменитый Реймсский собор представлял собой удобный ориентир для артиллерии, и немцы превратили его в развалины.

[61] Храм Афины Гекатомпедон («стофутовый» по периметру) был еще не достроен, когда персы, захватив Афины в 480 г. до н.э., сожгли его.

[62] Спартанские илоты были объектами т.н. криптий («тайных») — ежегодных внезапных избиений безоружных людей спартанскими юношами: это приучало их к виду крови и помогало держать покоренное население в постоянном страхе.

[63] См.: Деян. 4, 7. Синедрион — высшее коллегиальное учреждение при Иерусалимском храме с религиозными, политическими и судебными функциями; во времена римского владычества играл роль верховного суда для еврейского населения Иудеи.

[64] Тимур (Тамерлан) не столько сражался с кочевниками (хотя и это было), сколько опирался на них: например, в 1402 г. кочевники-туркмены изменили турецкому султану Баязиду и перешли на сторону Тимура. Татары, с которыми боролись казаки, были уже не только номадами, хотя в Южно-Русских и Приволжских степях кочевое и полукочевое скотоводство сохраняло значение для татар.

[65] При всей внешней похожести указанные объединения имели разное происхождение. Общим для них было совместное проживание, отсутствие женщин в местах этого проживания (но необязательны обеты целомудрия и даже безбрачия). Сообщества спартанских воинов восходят к архаическим мужским союзам родоплеменной эпохи; объединения викингов (существовали легенды о Йомсборге, городе викингов наподобие Запорожской сечи) и казаков — это военные братства людей, вытесненных обществом; военно-рыцарские ордена —

коллективы воинов, давших, кроме обычных монашеских обетов (бедности, послушания и целомудрия), клятву сражаться с неверными, люди одновременно военного и духовного сословий, своеобразное соединение присущих западному средневековью идеалов рыцарства и аскетизма.

[66] К верховьям р. Тагил, принадлежащей Обскому бассейну, дружины Ермака вышли в 1582 г.; первый русский город в Зауралье — Верхний Тагил — был поставлен в 1583 г.

[67] Имеется в виду Польша, Финляндия и Прибалтийские республики: Литва, Латвия, Эстония.

ШЕСТЬ ФОРПОСТОВ В ИСТОРИИ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ

[1] Первые франкские монархи признавали почетное верховенство Константинопольского престола, сохраняли структуру позднеримской администрации, правда, лишь по отношению к галло-римскому населению. К нач. VIII в. эти римские воспоминания значительно ослабли.

[2] Авары — тюркский народ, совершавший нападения на Византию, славян и франков — создали в сер. VI в. в бассейне Дуная государство — Аварский каганат, разгромленное в VIII в. франками.

[3] Император Оттон I, из рода герцогов Саксонских, расширил границы империи за счет земель полабских (Лаба — славянское название р. Эльбы) славян-вендов и остановил венгерское наступление в битве при р. Лех в 955 г. Но устремления его были направлены не только на восток: он присоединил Северную и Среднюю Италию и короновался Лангобардской и Римской коронами.

[4] Бранденбург (славянское княжество Бранибор) был окончательно захвачен в 1151—1157 гг., Мейсен (Мишин) — еще в XI в.; населенный славянским народом поморян Мекленбург вошел в империю в 1166 г.; население последнего подверглось не истреблению, а активному онемечиванию.

[5] Территория нынешней Эстонии была в 1202—1210 гг. завоевана орденом меченосцев (с 1237 — автономная часть тевтонского ордена под названием «ливонский орден»). После распада ливонского ордена и Ливонской войны 1556—1583 гг. Эстония отошла к Швеции (в сер. XVII в. она получила и занятый датчанами в 1560 о. Сааремаа), а в 1721 г. по Ништадтскому миру — к России. Финляндия принадлежала Швеции с сер. XIII в. по 1809 г., когда была переляна Российской Империи.

[6] Имеется в виду Кревская уния 1385 г., объединение Польши и Литвы, скрепленное браком польской королевы Ядвиги и литовского великого князя Ягайлы, ставшего польским королем под именем Владислава II (1386—1434). По этой унии католичество становилось в Литве официальной религией. В 1392 г. уния была расторгнута, в 1401 г. — восстановлена при сохранении отдельного Литовского государства, с 1440 г. литовские великие князья из рода Ягайлы (Ягеллоны) являлись одновременно польскими королями.

[7] Саксонская династия прекратила существование в 1024 г., уступив место Франконской (Салической). В 1181 г. Генрих Лев из дома Вельфов (1129—1195), герцог Саксонии и Баварии, потерпев поражение в борьбе с императором Фридрихом I Барбароссой (ок. 1125—1190, император с 1152), утерял большую часть своих владений, в том числе и те, которые он захватил у славянского племени ободритов (бодричей). Центром будущего курфюршества (позднее — королев-

ства) Саксония, этой родины новой немецкой культуры, стала Мейсенская марка со столицей Дрезденом.

[8] 1291 г. считается концом эпохи крестовых походов потому, что пал последний оплот крестоносцев на Святой Земле — крепость Сен-Жан-д'Арк (Акра, Акка, Аккон); как такового крестового похода в этом году не было.

[9] События несколько смещены. Киевские земли вошли в состав Литовского княжества ок. 1362 г. при князе Ольгерде (Альгирдасе; 1345—1377); в 1369 г. он разбил татар в Диком поле (территория между нижними течениями Днепра и Днестра), но завоеваны эти земли были Витовтом (Витаутасом; 1392—1430). Самый сильный удар со стороны тевтонского ордена был нанесен в правление Владимира Ягайлы (литовский князь в 1377—1392), когда немцы захватили Западную Литву — Жемайтию.

[10] Битва между польско-литовским и орденским войсками, приведшая к разгрому тевтонского ордена, произошла 15 июля 1410 г. в районе между городами Танненбергом, Грюнвальдом и Людвигсдорфом. В отечественной литературе она именуется Грюнвальдской битвой, в западной — битвой при Танненберге.

[11] Образовавшееся в 1-й пол. XIII в. в Средней Польше независимое княжество Куявия вошло в состав коронных земель в 1388 г.

[12] Княжество Мазовия возникло в X в., в XIII в. распалось на отдельные части. Мазовецкие княжества, группировавшиеся вокруг Варшавского удела, с XIV в. находились под верховной властью Польши, окончательно вошли в нее в 1526 г.

[13] Казимир (Казимеж) Великий значительно раздвинул пределы Польши, но вынужден был уступить в 1343 г. Поморье тевтонскому ордену.

[14] После смерти последнего представителя национальной венгерской династии Арпадов на престол был избран потомок герцогов Анжуйских, близких родственников французского королевского дома. Второй представитель Анжуйской династии, Людовик (Лайош) I Великий (1326—1382, король Венгрии с 1342), после смерти Казимежа Великого принял Польскую корону как муж сестры бездетного Казимежа. После кончины Людовика Венгерско-Польская уния распалась.

[15] Александр Ягеллон (1460—1506), великий князь Литовский с 1492 г., став в 1501 г. польским королем, заключил с сословиями Мельницкий договор, по которому Ягеллоны не фактически, по избранию, а юридически, по праву наследования, становились польскими королями. В 1569 г. в г. Люблине была заключена уния, объединявшая Польшу и Литву в единую Речь Посполитую, с общими государственными учреждениями и относительно незначительной автономией Литвы.

[16] Здесь и ниже не очень точно изложены события Ливонской войны между ливонским орденом, Швецией, Польшей и Литвой, с одной стороны, и Россией — с другой. Война эта, формально вызванная отказом ливонского ордена выполнять условия договора 1554 г. и начавшаяся в 1558 г., привела на первом этапе к занятию русскими к 1561 г. большинства орденских земель. В том же году рыцарство Северной Эстонии присягнуло шведскому королю, а остальные земли по решению орденского руководства передавались Польше. Указанные страны вмешались в конфликт, что привело к походу русских на Литву, причем в 1563 г. был взят Полоцк, с 1307 г. входивший в состав литовского государства. До 1577 г. военные действия проходили с переменным успехом, но в этом году Иван Грозный задумал грандиозный поход в Ливонию, окончившийся полным крахом:

в 1579 г. пришлось отдать Полоцк, были разграблены и сожжены предместья Смоленска (город устоял), в 1580 г. пали Великие Луки. По Ям-Запольскому миру 1582 г. Полоцк и почти вся Ливония отходили к Польше, по Плюсскому перемирию со Швецией Россия лишалась выхода к Балтике (Тявзьвинский мир 1595 г. вернул Москве устье Невы).

[17] Упоминаются события т.н. Смутного времени. Поход Лжедмитрия I в 1604—1605 гг. на Россию формально войной не был, и крайне незначительное его войско состояло из 2 тыс. казаков и 1 тыс. поляков, действовавших на свой страх и риск (Польша помогала самозванцу активно, но негласно). Поляки и литовцы в лагере Тушинского вора в 1607 г. выступали от своего имени против польского короля Сигизмунда III. После свержения Василия Шуйского в 1610 г. русским царем был объявлен сын Сигизмунда королевич Владислав, и лишь тогда польский король ввел свои войска в Россию (польский отряд стоял в Москве) и стал требовать корону уже не для сына, а для себя. В 1611 г. поляки взяли Смоленск, а месяцем позже в Новгород вступил шведский отряд, находившийся в России по договору с Василием Шуйским. Шведы выдвинули предложение об избрании шведского принца русским царем, но удовлетворились переходом Новгорода в зависимость от шведской короны. После освобождения Москвы от поляков и воцарения Михаила Романова война с Польшей и Швецией продолжалась. Истощенная Россия заключила со Швецией в 1617 г. Столбовский мир, по которому та возвращала Новгород, но выход к морю для Руси оставался закрытым. В 1618 г. с Польшей в дер. Деулино было заключено перемирие, по которому за ней оставался Смоленск (возвращен России в 1686), но Владислав отказался от претензий на Российскую корону.

[18] В 1526 г. в битве при городе Мохаче на Дунае турки разгромили чешско-венгерское войско во главе с Людовиком II, королем обоих государств; он пал в бою, и обе короны получил Фердинанд I Габсбург, брат императора Карла V и сам будущий император. Основная территория Венгрии оказалась в руках турок, и Габсбургам досталась лишь часть ее, а также входившее в состав Венгерского королевства королевство Хорватия и Славония.

[19] До появления турок на Балканах Дунайской монархии в понимании А. Дж. Тойнби не существовало. Венгерское королевство не вело длительных войн со своими православными соседями — Сербией и Болгарией, а те проявляли свою активность более против единоверной Византии, нежели против католического Запада.

[20] Венгерский король Сигизмунд I (1363—1437, король с 1387, император с 1411) возглавил в 1396 г. крестовый поход против турок, закончившийся поражением под Никополисом (совр. Никопол в Болгарии). В 1444 г. король Польши и Венгрии Владислав III Ягеллон был разбит турками под Варной.

[21] С 21 февраля по 21 декабря 1916 г. 5-я германская армия безуспешно пыталась прорвать фронт французских войск около г. Вердена в Северной Франции. Неудача немцев предопределила исход первой мировой войны на Западном фронте.

[22] По Карловицкому миру, закончившему австро-турецкую войну 1683—1699 гг., Австрия получила бо́льшую часть Венгрии, Трансильванию, Хорватию и др. Хотя войска ее и ее союзников — Венецианской республики, Польши, России — проникли в глубь оттоманской территории до г. Эдирне, древнего Адрианополя, полного освобождения народов Балканского полуострова оставалось ждать еще более двух столетий.

[23] По Пассаровицкому мирному договору 1718 г. Австрия получила от Турции Северную Сербию с Белградом, Северную Боснию, часть Валахии и Банат (историческая область в пределах нынешних Румынии и Югославии). Белградский договор 1739 г. был благоприятен для России — она получила Азов, но не для ее союзника Австрии.

[24] Имеется в виду принц Евгений Савойский (1667—1736), один из знаменитых полководцев Австрийской империи.

[25] В результате Первого сербского восстания 1804—1813 гг. Сербия получила автономию в рамках Оттоманской империи. 1830—1833 гг. принесли Сербии статус самоуправляющегося княжества. 1878 г. — полную независимость (с 1882 — королевство). В 1915 г., во время первой мировой войны, Сербия была оккупирована австрийцами. После распада Австро-Венгрии независимые Сербия и Черногория и принадлежавшие монархии Габсбургов Хорватия, Словения и Босния и Герцеговина объединились в 1918 г. в Королевство сербов, хорватов и словенцев.

[26] И Буковина (историческая область на территории Украины и Румынии), и Босния, и Герцеговина долгое время принадлежали Турции.

[27] Мнение А. Тойнби о начале западного влияния в России находит подтверждение во взглядах многих отечественных историков; они относили это явление, правда, к сер. XVII в.

[28] Русско-турецкая война 1768—1774 гг. закончилась Кючук-Кайнарджийским миром, по которому Османская империя признавала независимость Крымского ханства, открытие Черного моря для русского мореплавания, протекторат России над Валахией и Молдавией и присоединение Керчи и (окончательно) Азова.

[29] Активное западноевропейское влияние на ряд славянских регионов Балканского полуострова началось в период наполеоновских войн. По Пресбургскому (1805) и Шенбруннскому миру к Франции от Австрии отошли Хорватия и Славония (Северная Сербия), образовав т.н. Иллирийские провинции, получившие название по римской провинции Иллирии. Вестернизированное культурное движение с сильной романтической окраской — т.н. иллиризм — развернулось в 30—40-е годы XIX в. в возвращенных Австрии Хорватии и Славонии. Иллирийцы (в основном интеллигенты и либерально настроенные дворяне) выступали за литературно-языковое единство южнославянских народов как предпосылку создания «Великой Иллирии», требовали также автономии своих территорий. Романтизм привлекал иллирийцев культом родной земли, национальной истории и традиции.

[30] Гербом Австрии был черный двуглавый орел.

[31] Австро-прусская война за главенство среди германских государств получила название Тридцатидневной, хотя началась она 16 июня 1866 г. вторжением Пруссии на территории союзников Австрии — Гессена, Ганновера и Саксонии, — достигла кульминации 3 июля, когда в битве при местечке Садовы в Чехии австрийская армия была разбита наголову, закончилась 26 июля перемирием в Никольсбурге и — окончательно — Пражским мирным договором 23 августа. Поражение Австрии расчистило путь к объединению Германии вокруг Пруссии.

[32] Имеется в виду серия войн между Францией и ее противниками, в первую очередь Англией, Голландией и Австрией. Вторая (1672—1679) и третья (1688—1697) войны закончились в целом успехом Франции. Четвертая, и последняя, война (1701—1714), т.н. Война за испанское наследство, привела к тому, что внук Людовика XIV герцог Филипп Анжуйский утвердился на испанском

престоле, но ему пришлось отказаться от всех прав на престол французский и отдать часть испанских владений, в частности передать Австрии Нидерланды и некоторые территории в Италии.

[33] В процессе объединения Италии вокруг Пьемонта был ряд столкновений с Австрией. В результате войны 1859 г. к Пьемонту отошла Ломбардия. После поражения Австрии в Тридцатидневной войне та передала образованному в 1861 г. Итальянскому королевству Венецианскую область.

[34] После поражения в Тридцатидневной войне и утраты влияния внутри Германии Австрия резко изменила отношение к негерманскому населению империи (немцы составляли меньшинство). В 1867 г. была провозглашена двуединая монархия, состоявшая из Цислейтании (по «эту» сторону р. Лейты), т.е. Австрии, и Транслейтании, т.е. Венгрии.

Каждая часть имела свои правительство и парламент, во главе государства стоял австрийский император, он же венгерский король. В состав Австрии входила Галиция (официальное название — Королевство Галиция и Лодомерия с великим герцогством Краковским) — историческая область, включавшая западноукраинские и восточнопольские земли. По конституционной реформе 1867 г. местный сейм получил определенные права во внутреннем самоуправлении.

[35] После Первой мировой войны Румыния более чем в два раза увеличила территорию и население за счет Австрии, Венгрии, Болгарии и России.

[36] Английский военный историк и поэт А. У. Кинглейк, совершив в 1835 г. поездку по Востоку, издал в 1844 г. книгу путевых заметок в сильно романтизированном духе «Эофен» (*греч.* «на заре», «чуть свет»).

[37] Европейские державы первоначально сдержанно отнеслись к вспыхнувшему в 1821 г. национальному восстанию в Греции, но в конечном итоге Англия, Франция и Россия поддержали его военной силой; Австрия осталась в стороне. Султан Махмуд III (1784—1839, султан с 1808, впоследствии был свергнут) признал в 1829 г. автономию Греции (с 1830 — независимое государство).

[38] В 976 г. были образованы из южной и юго-восточной частей герцогства Бавария Восточная марка (Австрия, разделившаяся на Верхнюю со столицей в г. Линце и Нижнюю с центром в Вене в XV в.) и герцогство Каринтия, из которого в 1035 г. выделилась Каринтийская марка, позднее названная Штирией. Все перечисленные земли составили ядро владений Габсбургов.

[39] Собственного первоначального названия у Австрии не было. Бавария получила имя от кельтского племени бойев, живших на ее территории в последние вв. до н.э.

[40] Пикты — древнее население Шотландии неясной этнической принадлежности, ассимилированное в IX в. скоттами.

[41] Лотиан — район Шотландии между реками Туид и Клайд и зал. Форт-оф-ферт.

[42] Название «шотландский язык» употребляется в двух смыслах: диалект английского языка, сложившийся в Нижней Шотландии в XI—XVI вв., и кельтский язык гэлов Горной Шотландии.

[43] Административными центрами Римской Британии были Лондиний (Лондон), Камулодунум (Колчестер) и Веруламий (Эйлсбери). Легионы располагались в трех крепостях, ставших впоследствии городами Йорком, Честером и Карлеоном. При организации в VII в. английской церкви примасом ее стал архиепископ Кентерберийский, а вторым лицом и руководителем церкви на севере Британии — архиепископ Йоркский.

[44] Гегемония Мерсии над остальными англосаксонскими королевствами ослабла еще до начала скандинавских завоеваний. Уэссекс освободился от ее власти в 753 г. Попытки короля Мерсии Оффы (757—796) установить власть над Англией не удались. В 829 г. Мерсия подчинилась королю Уэссекса Экберту. После его смерти в 839 г. набеги датчан, бывшие и ранее, приобрели характер катастрофы, и ими была завоевана почти вся Англия. Лишь король Уэссекса Альфред Великий смог ценой невероятных усилий победить датчан. Его потомок Эдгар (ок. 945—975, король с 959) принял титул короля Англии.

[45] После смерти последнего германского короля из династии Каролингов, Людовика III Дитяти, в 911 г. престол перешел к потомку Карла Великого по женской линии герцогу Конраду Франконскому, а после его кончины — к герцогу Саксонскому Генриху I Птицелову (919—936), по сыну которого, Оттону I, поименована династия, обычно называемая Саксонской. Из обломков владений Лотаря Лотарингия была присоединена к Германии в течение 921—942 гг., Италия формально соединилась с Германией в 951 г., когда Оттон I принял Итальянскую корону.

[46] Историки до сих пор спорят о причинах того, почему после смерти последнего французского Каролинга Людовика V Ленивого (966—987, король с 986) французские бароны, отвергнув дядю покойного, герцога Карла Лотарингского, избрали фактического правителя королевства, герцога Франции (т.е. Илле-Франса) Гуго Капета. Одни считают это утверждением национальной династии в противовес немцам Каролингам, другие — выделением национального государства из универсальной империи, третьи — усилением власти феодалов, получивших возможность распоряжаться престолом.

[47] В средние века столицы не имели того значения, как ныне; столица тогда — это место коронации монарха либо пребывания его двора, но при слабо развитой администрации король все время перемещался по стране для управления ею. Лондон получил функции главного города страны лишь в кон. XI — нач. XII в. Он стал местом пребывания уэссекских королей потому, что после осады его викингом Гастингсом в 890 г. и изгнания последнего в 897 г. в стране настал мир. Во Франции юг страны никогда не претендовал на роль общенационального центра, наоборот, он все время стремился к обособленности, отличаясь от севера языком и обычаями. С момента завоевания Галлии франками власть всегда находилась на севере, сначала в Париже, после прихода к власти Каролингов вообще в Ахене, вслед за разделением империи Карла — в Лане. Париж снова стал главным городом королевства с воцарением Капетингов, бывших графами Парижскими. Другое дело, что свержению императора и французского короля Карла III Толстого в 887 г. и избранию предка Капетингов графа Эда Парижского немало способствовало то, что при осаде Парижа викингами в 886 г. Эд активно оборонял город, а император бездействовал.

[48] Историки по-разному оценивают битву при Пуатье, где франкский майордом Карл Мартелл нанес поражение арабам. Одни считают, что это было событие, решившее судьбу Европы, — спор между христианством и исламом; другие считают, что арабы не собирались завоевывать Францию и это был обычный, хотя и мощный набег.

[49] Стремительное ослабление Кордовского халифата началось с 1008 г., с попытки свергнуть халифа Хишама II. За 1009—1031 гг. на престоле побывало 9 халифов, не считая местных претендентов. В 1036 г. халифат был упразднен, и страна распалась на мелкие государства, что облегчило как отвоевание их с

севера христианами, так и захват единоверцами из Северной Африки. К кон. 60-х годов XIII в. почти весь полуостров (кроме Гренадского эмирата) был под властью христианских монархов.

[50] Мориски — потомки оставшихся на Иберийском полуострове после 1492 г. мавров, обращенные в христианство. Подозреваемые в склонности к вере отцов, подвергались преследованиям, что вызвало восстание и полное изгнание их из страны в 1609—1610 гг.

[51] В 1235 г. араб Мухаммед ибн Юсуф ибн Наср основал эмират с центром в Гранаде. Он и его наследники лавировали между христианскими государями Испании и североафриканскими властителями. В 1492 г. (год открытия Америки) последний оплот мусульман на Иберийском полуострове пал. Португалия, освободившись от мавров к кон. XII в., захватила Танжер на североамериканском берегу в 1455 г.; плавание Васко да Гамы относится к 1498 г.

[52] Балеарские острова были завоеваны в 1228—1232 гг., но войны Арагона против мавров продолжались до падения Валенсии в 1238 г.

[53] Общественные школы *(public schools)* — в Великобритании частные, дорогостоящие и весьма престижные школы.

[54] Указанные группы соединены по признаку существования в иноэтнической и иноконфессиональной среде. Шотландцы до 30-х годов XX в. считались в Англии гражданами второго сорта; фламандские ткачи, активно мигрировавшие в Англию в XIV в., привлеченные значительными льготами, были богаты и привилегированны и потому ненавидимы лондонской беднотой; канадские французы, в основном крестьяне, долгое время были дискриминируемым меньшинством в Канаде; поляки считались в США XVIII—XIX вв. низшим слоем среди иммигрантов; изгнанные из Франции в XVII в. протестанты-гугеноты были, как правило, ремесленниками.

[55] По общегреческим законам свободные эллины не могли быть проданы в рабство, но с IV в. до н.э. этот запрет не соблюдался в условиях войн между наследниками Александра Македонского.

[56] С переходом от республики к империи в Риме и с упадком республиканских магистратур все большую роль стал играть личный аппарат императора, по римским традициям состоявший в большинстве из зависимых людей, в основном вольноотпущенников.

[57] По преданию, философ-стоик Эпиктет (ок. 50 — ок. 140) был рабом любимца Нерона, вольноотпущенника Эпафродита; забавляясь, хозяин сломал Эпиктету ногу.

[58] Активное проникновение восточных религий в Рим происходило за счет не только привоза рабов, но и значительной миграции туда жителей восточных провинций. Общей для всех восточных религий была вера в личное спасение, не игравшая значительной роли в старых религиях, ориентированных не на человека, а на общину. Название «христиане» было первоначально унизительным, нечто вроде «христовщики».

[59] Война с Ганнибалом кончилась в 201 г. до н.э., аграрные волнения (но не гражданские войны) начались с избрания в трибуны Тиберия Гракха в 133 г. до н.э.

[60] Цыгане являются выходцами из Северо-Западной Индии, откуда они в VIII в. двинулись на запад и в XV в. достигли Западной Европы. Об их кастовой принадлежности ничего не известно.

[61] Во 2-й пол. XIX в. во многих колониях, особенно в Юго-Восточной Азии, на плантациях работали китайцы, приехавшие по вербовке. Иные оседали в этих

странах, занимались в основном мелочной торговлей, но некоторые весьма разбогатели.

[62] С римской точки зрения, вчерашний раб, обладающий всеми гражданскими правами, хотя и без права быть избранным на высшие должности, был неизмеримо выше иноземного царя, не имевшего римского гражданства.

[63] Венеция входила первоначально в состав византийских владений. В 810 г. она была захвачена Карлом Великим, но освобождена после подхода византийского флота в 812 г. В 1797 г. Наполеон занял Венецианскую республику (она обретала независимость от Византии постепенно в IX—X вв.), но в том же году по миру в Кампо-Формио почти вся Венецианская область отошла к Австрии.

[64] В результате революции 1565—1610 гг. семь северных провинций Испанских Нидерландов образовали Республику Соединенных провинций, обычно называемую Голландией по крупнейшей из них. В 1795 г. после захвата французами, она была преобразована в Батавскую республику (батавы — древнегерманское племя, обитавшее там на рубеже н.э.).

[65] См.: Неемия, 4, 16—18, но там говорится о восстановлении стен Иерусалима.

[66] Мелкие иудейские общины (члены их не обязательно евреи) рассеяны по всему миру. Неясно, кто подразумевается под еврейскими общинами Кавказа — грузинские евреи, говорящие на диалекте старогрузинского языка, или таты — ираноязычная группа, часть которой исповедует заимствованный еще у хазар иудаизм. Жившие в Йемене замкнутые еврейские группы были достаточно многочисленны до переселения большинства их в Израиль в 1947 г. Небольшая группа иудаистов-фалаша (часть кушитского народа агау) живет в Эфиопии, где две трети населения исповедует монофизитское христианство. Исламизация в VIII в. затронула лишь часть населения этого региона.

[67] В горных районах запада Балканского полуострова в XV—XIX вв. сохранялись достаточно независимые от турок общины греков, славян и албанцев. Местечко Сули в Северо-Восточной Албании, населенное греками, прославилось обороной от турецких войск в 1792—1801 гг. Жители района Майна (Мани) на Пелопоннесе, считавшие себя потомками спартанцев, не подчинились ни туркам, ни пытавшимся овладеть этим районом в 1687—1718 гг. венецианцам. Резня, к которой турки неоднократно прибегали для подавления волнений местного населения, в населенном греками г. Янине в 1822 г. связана с борьбой султана Махмуда II с фактически независимым от него наместником Али-пашой Тепеленским (ок. 1744—1822).

[68] Новая Англия первоначально заселялась религиозными сектантами из Англии. Мормоны — члены организованной в 1830 г. Дж. Смитом весьма своеобразной секты, в вероучении которой сочетались христианство, ислам и буддизм, — подвергались преследованиям в США (Смит умер в тюрьме в 1844 г.) за приверженность многоженству и потому предприняли массовое переселение на запад, в пустыню близ Большого Соленого озера, где основали город Солт-Лейк-Сити и колонию Юта. Конфликт с правительством США продолжался до 1896 г., когда мормоны отказались от полигамии и Юта стала полноправным штатом.

[69] Хадрами — арабоязычная этническая группа в Индонезии, потомки эмигрантов XVIII—XX вв. из Хадрамаута (область в Южной Аравии).

[70] *Furor Celticus* (лат. «кельтская ярость») — парафраз *furor Teutonicus* — выражения римского поэта Лукана, навевающего воспоминания о вторжении германских племен тевтонов в Италию в кон. II в. до н.э.

[71] Расселение кельтских племен происходило в Западной Европе в IX—VII вв. до н.э., по-видимому, из Южной Германии.

[72] Имеются в виду Цизальпийская и Нарбоннская Галлия. В остальных регионах империи кельтские языки, хотя и теснимые латынью, удержались до германского завоевания V в. н.э.

[73] Племена свевов во главе с вождем Ариовистом в 72 г. до н.э. проникли в Галлию и создали крупный союз галльских и германских племен. Другие галлы, страшась германцев, обратились за помощью к Риму. В 58 г. до н.э. Цезарь разбил германцев и заставил их уйти за Рейн. В 11 г. до н.э. — 6 г. н.э. римляне распространили свои владения за Рейн до Эльбы. Но в 9 г. н.э. римский полководец Квинтилий Вар потерпел поражение в Тевтобургском лесу (Вестфалия) от вождя племени херусков Арминия, потеряв три легиона. Владения за Рейном были для Рима утрачены навсегда, несмотря на попытки вернуть их в 10—11 и 14—16 гг.

[74] Арианами были восточные германцы — готы, вандалы, бургунды, лангобарды, — ибо это течение в христианстве возобладало при дворе после смерти Константина Равноапостольного в 337 г., а именно тогда варвары начали обращаться в христианство. Западные германцы — франки, саксы и др. — крестились позже и уже в католичество.

[75] Широко распространенные в науке представления о том, что древние римляне не знали до греческого влияния богов в собственном смысле, и их место занимали *numina* — безличные силы, наделенные определенными функциями, и целью культа было усилить действия благодетельных *numina* и нейтрализовать зловредных, — эти представления в последнее время стали подвергаться сомнению.

[76] После взятия Иерусалима римлянами во время Иудейской войны храм был уничтожен и более никогда не восстанавливался.

[77] *Pax Ottomanica* (Оттоманский мир) — парафраз выражения *Pax Romana*, означавшего принцип прекращения всех междоусобиц после римского завоевания. Здесь имеется в виду, что распри между православными Византией, Болгарией и Сербией кончились после захвата этих стран турками.

ТОМ ТРЕТИЙ
РОСТ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

ЗАДЕРЖАННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

[1] По мнению А. Дж. Тойнби, неродившимися цивилизациями являются такие, которые создали свою специфическую конфигурацию элементов культуры, но не развили ее, будучи поглощены более развитой цивилизацией. Дальневосточной христианской А. Дж. Тойнби называет цивилизацию несториан, бежавших из Византии в V в. на Восток. Несторианство в XII—XIII вв. распространилось среди монгольских племен, но с продвижением последних на Запад было вытеснено исламом, а на родине — буддизмом. Первой сирийской цивилизацией английский историк называет цивилизацию кочевых и оседлых племен Сирии, Палестины и Синая до вхождения этих регионов в сер. II тыс. до н.э. в сферу влияния египетской цивилизации.

[2] *Terra firma* — здесь: букв. «твердая земля». Обычно так называются владения Венеции, расположенные на материке, а не на островах, подобно самой столице.

[3] Датируемая V тыс. до н.э. земледельческо-скотоводческая культура Анау (название дано по одноименному селению близ Ашхабада) — не самая ранняя из среднеазиатских земледельческих культур. Располагавшаяся неподалеку культура Джейтун (VI тыс. до н.э.) синхронна самым ранним культурам Палестины, Малой Азии и Северной Месопотамии, но древнее шумерской и протоиндийской.

[4] Аварский каганат, упадок которого начался уже в 30-е годы VII в., вскоре после неудачной осады Константинополя, в 626 г., распространял свою власть только на славянские племена волынян и дулебов, а центром древнерусского государства стал Киев на землях полян, никогда не подчинявшихся аварам.

[5] Монгольская империя, простиравшаяся от Тихого океана до Черного моря, еще до окончания завоеваний начала распадаться на относительно независимые, признававшие лишь довольно неопределенную верховную власть великого хана (хакана) части — улусы, управлявшиеся Чингисидами. Одним из таких улусов было охватывавшее Иран, Ирак и Закавказье государство потомков внука Чингисхана, Хулагу (ум. 1265), носивших титул ильханов (тюрк. «повелители людей»). Ключевым событием распада этого государства был захват войсками другого улуса — Золотой Орды — в 1357 г. Тебриза, столицы ильханов.

[6] К 1234 г. монголы завоевали все северокитайские государства и начали борьбу с империей Сун (960—1279, с 1127 правила только Южным Китаем). В 1279 г. внук Чингисхана, хакан Хубилай (1205—1294, хан с 1260), объявил себя китайским императором, основав династию Юань, и перенес столицу улуса великого хана из г. Каракорум в исконно монгольских землях в Пекин, получивший монгольское название Ханбалык. В 1351—1368 гг. владычество монголов было свергнуто и в Китае воцарилась национальная династия Мин (1368—1644).

[7] Северные районы Китая неоднократно захватывались кочевниками, создававшими свои государства как на окраинах, так и на исконно китайских территориях. Чжурчжэни, племена не монгольского, а тунгусского происхождения, создали в 1115 г. государство Цзинь, в 1127 г. захватили Северный Китай, а в 1234 г. были разбиты Чингисханом.

[8] Все вышеотмеченные кочевые народы, создавшие устойчивые государства, либо становились правящей верхушкой этого государства, либо переходили к оседлости.

[9] Первые набеги османских турок на византийские владения произошли в 1299 г., при жизни основателя государства Османа (1299—1324). В 1352 г. произошли первые нападения через Босфор, а к 1362 г. турки завоевали Фракию и перенесли столицу из г. Брусы в Малой Азии в Адрианополь (Эдирне) в Европе.

[10] Еще Цезарь вынашивал планы завоевания Парфии, но гражданские войны и смерть помешали ему. Один из его преемников, Марк Антоний, получив в управление восток Римского государства, стремился к тому же и предпринял в 41—35 гг. до н.э. сам или через подчиненных ему полководцев ряд походов на Парфию, в конечном счете безуспешных. Антоний действительно видел себя новым Александром Македонским; отсюда его брак с наследницей Птолемеев Клеопатрой, торжественное провозглашение царем царей и владыкой Мидии, Армении и Парфии своего сына от Клеопатры, многозначительно названного Александром.

[11] Во время похода Марка Лициния Красса в 54—53 гг. до н.э. в Парфию парфяне, отходя без боя, заманили римское войско в безводную пустыню и разгромили истощенных римских солдат близ г. Карр. Отступая с остатками армии, Красс был настигнут парфянами, приглашен на переговоры с парфянским командующим Суреной и предательски убит. Всего из 40 тыс. римлян, составлявших войско Красса, вернулось около 10 тыс.

[12] В кон. VIII в. Аббасиды создали гвардию гулямов (одно из значений этого тюркского слова — «раб»), составленную из оторванных от своей среды и соответствующим образом воспитанных рабов, в основном тюркского происхождения. Уже в сер. X в. гулямы стали диктовать свою волю халифам.

[13] Имеется в виду Делийский султанат, основанный в 1206 г. гуридским (государство Гуридов, названное по горной области Гур в Афганистане, охватывало Афганистан и часть Индии) наместником Северной Индии Кутб ад-дин Айбаком, выходцем из рабов.

[14] Большинство мамлюков были рабами из кипчакских (половецких) степей.

[15] Тана — город в районе нынешнего Азова, в XII в. колония венецианских и генуэзских купцов, с XIII в. — под властью Золотой Орды; Дамьетта (совр. Думьят) — порт на одном из рукавов Нила, в средние века была морскими воротами Египта.

[16] В 1259 г. монгольское войско вторглось в Сирию и было разбито мамлюкским султаном Египта Мустафой Кутузом (1257—1260) в 1260 г. Убийца и преемник Кутуза Захир ал-дин Бейбарс (убит в 1277), раб из кипчакских степей (есть предположение, что он был русским), в том же и следующем году нанес поражение монголам и присоединил Сирию.

[17] В 1823 г. Судан заняли войска Мухаммеда Али, правителя Египта.

[18] Мехмет II Фатих (1429—1481, султан в 1444 и с 1451), захватив вторично власть, расправился со всеми своими родственниками, включая девятимесячного брата. Схватив возможных соперников, этот будущий завоеватель Константинополя (Фатих и значит «завоеватель»), полиглот и знаток греческой философии, обратился к мусульманским законоведам за разрешением на убийство (при неразделенности в исламе светского и духовного права признание какого-либо действия негреховным освобождает и от уголовной ответственности за него) и получил его.

[19] Имеется в виду сословие стражей в идеальном государстве Платона.

[20] Имеется в виду Крымское ханство, выделившееся в 1443 г. из Золотой Орды и бывшее в 1475—1783 гг. вассалом Оттоманского государства.

[21] Янычары (турец. *Yeni ceri* — букв. «новое войско») — созданная в 1330 г. пехота, образованная из рабов, набранных по «налогу крови» из христианских мальчиков 9—12 лет. Жили и воспитывались при дворе, не могли иметь ни собственности, ни семьи. С XVII в. в их состав стали вливаться свободные мусульмане, они получили право заниматься ремеслами и жить с семьями в городе; составляли немалую часть населения Константинополя и были опорой духовенства и основной силой переворотов, направленных против каких-либо новшеств. Султан Махмуд II, сын убитого янычарами Селима III (1761—1808, султан в 1789—1807), после попытки мятежа приказал 15 июня 1826 г. перебить всех янычар.

[22] Сераль — название султанского дворца в Стамбуле; в европейской литературе так обычно назывались гаремные покои этого дворца.

[23] Сипахи — здесь: придворный кавалерийский корпус, формировавшийся по образцу янычар.

[24] Селим II Мест (т.е. Пьяница) (1524—1574) — султан с 1566 г.

[25] Румелия (от «Рум» — «Рим») — территории, отвоеванные турками у Византии, позднее — европейские владения Турции.

[26] По законам полулегендарного Ликурга (IX—VIII вв. до н.э.?) все полноправные спартанцы были равны между собой. Равенство поддерживалось самым принудительным казарменным способом: дети с девятилетнего возраста должны были жить в специальных общежитиях-агелах (греч. «агела» — «стадо»), взрослые до сорокалетнего возраста могли посещать своих жен только по ночам; все свободные спартанцы-мужчины должны были посещать сисситии — совместные трапезы — с их весьма грубой пищей; регламентировались одежда и даже форма бороды и усов. За соблюдением законов Ликурга наблюдали особые блюстители — эфоры, имевшие право наказывать кого угодно, вплоть до царей. Так что знатью, более или менее условно, можно называть лишь царей, возводивших свой род к двум сыновьям Геракла, эфоров и членов герусии — совета старейшин, избиравшихся пожизненно из числа граждан старше 60 лет.

[27] В Спарте ежегодно эфорами назначалось по три старца, каждый из которых должен был отобрать по сто юношей. Принципы отбора неизвестны, но предполагалось, что не вошедшие в число трехсот станут завидовать им и лучше готовиться к обязанностям будущих воинов.

[28] По рассказу Плутарха, один спартанский мальчик поймал лисенка (это, как и многое другое, запрещалось, но нарушение запретов, проходившее незамеченным, напротив, поощрялось) и спрятал его в одежду. В это время его вызвал кто-то из старших и завел разговор. Лисенок начал кусать мальчика, но юный герой спокойно внимал беседе, пока не упал бездыханный — лисенок прогрыз ему живот.

[29] После победы в Пелопоннесской войне Спарта распространила свою гегемонию почти на всю Элладу. Но уже в Коринфской войне 395—387 гг. до н.э. Спарта потерпела поражение от противостоявших ей полисов. Концом независимости Спарты, как и всей Греции, считается римское завоевание в 146 г. до н.э.

[30] Поводом к Пелопоннесской войне было соперничество Коринфа и Афин. Коринф побудил Спарту вмешаться в этот конфликт.

[31] Разложение ликургова строя, обнищание большинства спартиатов побуждали некоторых государственных деятелей Спарты к реформам. Царь Агис IV (ок. 262—241 до н.э., царь с 245 до н.э.) в 243 г. до н.э. провозгласил отмену долгов, упразднение эфората, передел земли и изгнал своего коллегу царя Леонида. Кассация долгов была проведена, но земельная реформа провалилась. Во время военного похода царя его противники взяли верх, все постановления царя были отменены, возвратившиеся эфоры приговорили царя к смерти, обманом выманили его из храма, где он укрылся, и казнили. Сын Леонида Клеомен III (ок. 260—219 до н.э., царь в 235—221 до н.э.) предпринял ту же попытку, что и Агис IV, но опираясь не на народное собрание, а на войско. Против его переворота в 228 г. до н.э. выступили не только его спартанские противники, но и Македония, и враг Македонии Ахейский союз во главе с Аратом (271—213 до н.э.). Ахейско-македонские войска разгромили Клеомена. В Спарту впервые за всю ее историю были введены чужеземные солдаты, прежний строй восстановлен, но уже без царей вообще. Клеомен бежал в Египет; не найдя помощи у царя Птолемея IV, он поднял против него мятеж, потерпел неудачу и был казнен.

[32] Каламата (совр. Калама) — город в 25 км от Спарты.

[33] Аксель Оксеншерн (1583—1654) — граф, шведский канцлер.

[34] Анимализм, в терминологии А.Тойнби, — возвращение к животному состоянию.

[35] Немусульманское население Оттоманской империи до Танзимата (эпохи реформ) в кон. 30-х годов XIX в. называлось райя — стадо.

[36] См.: Плутарх. Агесилай. XXVI. Агесилай II правил Спартой в 401—360 гг. до н.э.

[37] Данная интерпретация мифа о Прометее принадлежит А. Тойнби. Насколько можно судить, Прометей и Зевс в конце концов примиряются.

[38] Жизненный порыв (*élan vital*) — в философии А. Бергсона есть некая космическая сила, сущность которой в непрерывном самовоспроизводстве, творчестве новых форм жизни, не обязательно биологической.

[39] Восставшие против Зевса титаны были низвергнуты в Тартар, и об освобождении их Зевсом из греческой мифологии ничего не известно.

[40] Спиноза рассматривал природу в двух аспектах: *natura naturans* — природа творящая, вневременная, бесконечная, всепорождающая субстанция, и *natura naturata — природа сотворенная, бесконечная совокупность единичных вещей, изменяющихся во времени.*

ПРОЦЕСС РОСТА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

[1] Кхароштхи было распространено в Северо-Западной Индии в III в. до н.э. — III в. н.э., но позднее вытеснено возникшим после 800 г. до н.э. письмом брахми, к которому восходят нынешние индийские алфавиты.

[2] *Homo Occidentalis* — лат. «человек западный».

[3] В VII—V вв. до н.э. на Японские острова начали проникать, видимо с Корейского полуострова, предки нынешних японцев. В междоусобной борьбе и в сражениях с аборигенами-айнами и переселившимися с юга морем еще во II тыс. до н.э. народами, близкими к полинезийцам, в VIII в. н.э. сложилось единое государство, охватывающее весь архипелаг (реально о. Хоккайдо, где жили айны, был заселен японцами в XII—XV вв.). Эпохой расцвета классической японской культуры считается хэйянская эпоха, названная по тогдашней японской столице Хэйян (нынешний Киото), — 795—1192 гг. У власти стояла придворная аристократия, с X в. фактически оттеснившая императора от управления. Рост земельных владений этой аристократии, соперничество между знатными родами привели к возникновению сословия дружинников, живших при князьях на их хлебах, — самураев. Усиление военного сословия произошло из-за междоусобиц, а не внешней экспансии. В 1192 г. власть захватил опиравшийся на самураев Ёритомо из рода Минамото — началось правление сёгунов. Культура послехэйянского времени отличалась от предшествующей придворной культуры, утонченной и изысканной, но вряд ли можно считать XII в. временем окончательной гибели японской культуры, если вспомнить ее позднейшие достижения — поэзию танок и хокку, театр Но и Кабуки, живопись Хокусая и Утамаро.

[4] В состав государства инков входило лишь Северное Чили.

[5] Имеется в виду распространенная в долине Миссисипи вплоть до Великих озер в XIII—XV вв. т.н. культура строителей маундов (маунды — искусственные насыпные сооружения сложной формы то ли оборонительного, то ли ритуального назначения). Связь ее с ацтекской культурой проблематична; большинство исследователей настаивает на автохтонном ее происхождении.

[6] «Большая Берта» — название сверхдальнобойного немецкого орудия, обстреливавшего Париж во время первой мировой войны.

[7] В 375 г. жившие в Причерноморье готы переселились в пределы империи, спасаясь от гуннов. Притесняемые римскими чиновниками, готы восстали и в битве при Адрианополе 378 г. разгромили римское войско, причем командовавший им император Валент погиб. Это сражение, по мнению ряда историков, показало превосходство конницы над пехотой.

[8] Военный строй фаланги известен со времен Троянской войны.

[9] Поражение союзных войск греческих полисов, в первую очередь Афин и Фив, от македонского войска в 338 г. до н.э. в битве при небольшом городе в Средней Греции Херонее привело к утверждению гегемонии Македонии над Элладой.

[10] Братоубийственными вряд ли можно считать Пунические войны (1-я — 264—241, 2-я — 216—201, 3-я — 149—146 до н.э.) с иноэтническим Карфагеном. Македонские войны (1-я — 215—205, 2-я — 200—197, 3-я — 171—168 до н.э.), закончившиеся уничтожением Македонского царства, римляне вели в союзе с греческими противниками Македонии и под лозунгом (вполне фальшивым) освобождения Эллады от македонского ига.

[11] До реформ Гая Мария римское войско формировалось по принципу ополчения на определенную кампанию. Марий, сохранив последнее условие, перевел войско на полупрофессиональную основу: вводилось жалованье, единообразное вооружение, в армию брались и неимущие (которые не могли служить при сохранении прежнего принципа, когда каждый вооружался на свой счет). Он же ввел новую структуру легиона, состоявшего из 30 манипул, делившихся на две центурии по 100 человек; Марий ввел когорты по три манипула. Август (Цезарь не проводил военных реформ) превратил войско в полностью профессиональное с двадцатилетней службой в провинциях и пятнадцатилетней в преторианской гвардии (преторий — палатка полководца в лагере; раз император был верховным главнокомандующим, ему полагалась особая постоянная охрана) в Италии; преторианцы не составляли легиона и делились на когорты.

[12] Историки обычно включают в эпоху гражданских войн период от убийства Гая Гракха в 133 г. до н.э. до установления Августом единодержавного правления после сражения при мысе Акций в 31 г. до н.э. между флотами его и Антония и Клеопатры, закончившегося поражением последнего соперника Августа.

[13] Имеется в виду закон, проведенный Солоном (между 640 и 635 — ок. 559 до н.э.), по которому запрещался вывоз из Аттики хлеба и поощрялся экспорт оливкового масла; ряд иных его законов регулировал разведение оливы и винограда.

[14] В основе реформ Гракхов лежало стремление наделить землей безземельных за счет тех, кто имел слишком большие земельные угодья. Падение рождаемости заставило римское правительство учредить систему государственной помощи детям, малоимущим родителям и сиротам — алиментацию (от лат. *alimentum* — «содержание», «пища»). Алиментарный фонд, существовавший с I по III в., создавался за счет процентов по ссудам, выдававшимся казной землевладельцам.

[15] Имеется в виду Война Севера и Юга, или Война за освобождение негров в США в 1861—1865 гг.

[16] Проблема соотношения между неандертальцами, жившими 20—35 тыс. лет назад, и первыми представителями человека современного вида, появившимися

50—40 тыс. лет назад, однозначно не решена. До сер. XX в. считалось твердо установленным, что неандерталец — предок современного человека; позднее было выдвинуто предположение, нашедшее широкую поддержку антропологов, что неандерталец — особый вид рода *Homo*, тупиковый путь эволюции.

[17] Под «недостающим звеном», ископаемым существом, соединяющим в себе признаки обезьяны и человека, здесь подразумеваются все предки современного человека, относящиеся к роду *Homo*.

[18] Общепринятое значение слова «этерификация» — получение эфиров из спиртов и кислот. В терминологии А. Дж. Тойнби — общецивилизационный процесс развеществления: замена мускульной энергии энергией пара в технике, замена пиктографического знака алфавитным и т.п., т.е. он употребляет термин не в химическом, а в натурфилософском и физическом смыслах. В первом — это особо тонкий элемент материи в ряду: земля, вода, воздух, огонь, эфир. Во втором — всепроникающая среда, лишенная всех свойств, кроме способности передавать электромагнитные волны. Ошибочность гипотезы мирового эфира была доказана еще в нач. XX в., поэтому высказывание А. Дж. Тойнби о передаче информации без проводов через эфир, скорее всего, метафора.

[19] Китайское письмо иероглифическое, а не пиктографическое.

[20] Флексия — часть слова, выражающая грамматическое значение при словоизменении (склонении, спряжении), чаще всего — окончание.

[21] Праиндоевропейский язык существовал как единый в V—IV тыс. до н.э.; древнеиндийский язык сформировался в сер. II тыс. до н.э.; санскрит же — искусственно формализованный древнеиндийский — создан в I в. до н.э.

[22] Чтобы согласовать геоцентрическую систему с данными наблюдения, еще Птолемеем была введена система эпициклов: планеты, по этой гипотезе, вращались по малым орбитам (эпициклам), центры которых обращались вокруг Земли по большим орбитам (деферентам). Коперник в своей гелиоцентрической системе сохранил эпициклы, упраздненные только теорий Кеплера.

[23] Эдмон Демолен (1852—1907) — французский социолог и педагог, основатель системы «нового воспитания», направленного на подготовку будущих предпринимателей.

[24] Териоморфы — букв. «звероподобные»; Уэллс имеет в виду примитивных млекопитающих, живших в эпоху динозавров более 100 млн. лет назад.

[25] Известный британский политический деятель У. Ю. Гладстон (1809—1898) почитался как образец культурного человека.

[26] Здесь — с проблемой перенаселения. Английский экономист Т. Р. Мальтус (1766—1834) выдвинул положение об отставании роста средств существования от роста населения. Соответственно войны, эпидемии, голод и т.п. есть результат этого перенаселения и одновременно средство избавления от него; чтобы избежать этого, надо регулировать рождаемость.

[27] См.: Быт. 32, 24—25. Противником Иакова там назван Некто, и ниже (там же, 28) говорится, что он боролся с Богом. Но весьма рано подобные представления о Боге были сочтены слишком антропоморфными, и традиция говорит о борьбе с ангелом.

АНАЛИЗ РОСТА

[1] У Аристотеля говорится только о том, что мысль сама по себе не может приводить что-либо в движение.

[2] Идея использования пара известна со времен Герона Александрийского (I в. н.э.). Первый пароатмосферный двигатель был создан в 1705 г. англичанином Т. Ньюкоменом (1663—1723). Паровой универсальный двигатель непрерывного действия изобрел и успешно внедрил Дж. Уатт (1736—1819), взявший патент в 1784 г. Первый паровоз в 1803 г. изобрел Ричард Тревитик (1771—1833), но пригодные для движения паровозы начал строить в 1814 г. Дж. Стефенсон (1781—1848). Первый полет, продолжительностью 59 секунд, на созданном ими самолете с двигателем внутреннего сгорания совершили американцы братья Уилбур (1867—1912) и Орвилл (1871—1948) Райт в 1903 г. Француз Луи Блерио (1872—1936) перелетел в 1906 г. Ла-Манш на самолете собственной конструкции. История создания танка неясна доныне, но первые танки, появившиеся в 1916 г. на Западном фронте первой мировой войны, были английского производства.

[3] Основы эволюционной теории Ч. Дарвин начал разрабатывать в кон. 30-х годов XIX в., но воздерживался от публикаций, пока в 50-е годы не появились статьи А. Р. Уоллеса (1823—1913), пришедшего в результате исследований чуть позже Дарвина, но независимо от него к тем же результатам. После выхода в свет в 1859 г. «Происхождения видов» Уоллес признал приоритет Дарвина.

[4] Первым вычислил орбиту Нептуна англичанин Дж. Адамс (1819—1892) в 1845 г. Француз У. Ж. Леверье (1811—1877), произведя независимо от Адамса те же вычисления в 1846 г., передал их берлинскому астроному И. Г. Галле (1812—1910), и тот нашел Нептун в указанном месте.

[5] См.: Матф. 5, 13; ср.: Марк. 9, 50; Лука. 14, 34.

УХОД-И-ВОЗВРАТ

[1] Об отшельничестве ап. Павла ничего не известно. Видимо, А. Тойнби так интерпретирует слова апостола (Гал. 1, 17—18).

[2] Св. Бенедикт Нурсийский (480—547) резко отрицательно относился к мирскому знанию и на первое место для монахов ставил ручной труд. Значительно позднее бенедиктинцы в понятие труда стали включать и переписывание книг, и собирание и хранение рукописей, и создание школ для христианского обучения.

[3] Эта идея св. Григория осталась нереализованной.

[4] Сиддхартха Гаутама (по мнению большинства ученых, реальное лицо, жившее в 566—476 или 563—473 до н.э.) родился в царской семье страны шакьев (отсюда прозвище Шакьямуни — «мудрец из племени шакьев»). Отец делал все, чтобы юный принц соприкасался лишь с положительными сторонами жизни. Но однажды Сиддхартха увидел четыре знамения (о нападении врагов на его родное царство легенда ничего не сообщает), первые три (старик, больной, труп) показали ему неустойчивость земного существования, четвертое (монах) — путь к освобождению. Он бежал из дворца в ночь рождения сына и примкнул к аскетам. Позднее он понял, что и аскетизм не ведет к спасению, и ушел от них. Сев под деревом, он поклялся не вставать, пока ему не откроется истина. На 49-й день он достиг просветления («будда» и значит «просветленный»), поняв, что страсти ведут к погибели и лишь в угасании всех страстей — спасение.

[5] Первосвященник Иешуа (изв. 175 — ок. 170 до н.э.), получив сан за взятку, данную Антиоху IV Эпифану, сменил имя на греческое Ясон и проводил активную политику эллинизации, в чем ему активно противодействовали сторонники буквального соблюдения иудейского закона — фарисеи. В результате

подкупа того же Антиоха IV Ясон был смещен с поста, и на престол первосвященников вступил некто со столь же нееврейским именем — Менелай.

[6] Фанариоты (название произведено от Фанара, квартала в Стамбуле, где расположена резиденция патриарха Константинопольского) — представители греческого духовенства и купечества, пользовавшиеся значительными привилегиями в империи Османов и даже занимавшие достаточно высокие административные посты в районах с христианским населением.

[7] До сер. XVIII в. любое должностное лицо в Англии обязано было приносить присягу на верность монарху и англиканской церкви — последнее исключало диссидентов из политической жизни.

[8] После изгнания с помощью спартанцев наследников тирана Писистрата в 510 г. до н.э. в Афинах развернулась борьба между сторонниками аристократии и демократии. Спартанский царь Клеомен I в 508 г. до н.э. вмешался в эту борьбу на стороне первых и даже поставил в Акрополе спартанский гарнизон, изгнанный в следующем году демократами.

[9] Потомок одного из полководцев Александра Македонского, Антигон Гонат, став в 276 г. до н.э. царем Македонии, добился расширения македонской власти во всей Греции, разгромив в 262 г. до н.э. войска союзных греческих городов.

[10] По традиции, Евангелие от Иоанна считается самым поздним разделом Нового завета, написанным на рубеже I и II вв. н.э. почти столетним любимым учеником Христа; Первое послание к коринфянам — в 58 г.

[11] Фиванский царь Лай приказал бросить на съедение зверям своего новорожденного сына Эдипа; царь Акрисий повелел заколотить Данаю и ее сына от Зевса Персея, внука Акрисия, в ящик и пустить в море. В обоих случаях царям была предсказана смерть от руки потомков; это предсказание все равно исполняется как бы случайно. Персей не наследует престол дела.

[12] Узурпатор Амулий, по римским преданиям, сверг своего брата, царя Альба-Лонги Нумитора, и сделал его дочь Рею Сильвию весталкой, чтобы у нее не было детей. Когда же она рожает близнецов Ромула и Рема от бога Марса, он приказывает бросить детей в корзине в реку, но их находит и выкармливает волчица. Подросшие братья убивают Амулия, возвращают престол деду, а сами основывают новый город — Рим.

[13] Царь Иолка Эсон, свергнутый своим братом Пелием, опасаясь козней узурпатора, отдает своего сына Ясона на воспитание мудрому кентавру Хирону. Когда Клитемнестра со своим любовником Эгисфом убивает мужа, царя Агамемнона, то сына последнего, маленького Ореста, спасает его сестра Электра. Отец Зевса, Кронос, узнав, что падет от руки сына, съедает всех детей, кроме Зевса, которого спасает его мать Рея и прячет на Крите, где его выкармливает божественная коза Амалфея, а служители Реи — куреты и корибанты — поднимают страшный шум, когда младенец Зевс плачет, дабы его не услышал Кронос. Древнеегипетский бог Гор, зачатый Исидой от мертвого Осириса, убитого злым братом Сетом, прячется в болотистой дельте Нила. Когда по приказу фараона всех новорожденных еврейских младенцев стали топить в Ниле, мать Моисея спрятала его в корзине в тростниках; там его обнаружила дочь фараона и воспитала как своего сына. Мидийский царь Астиаг обрекает новорожденного сына подвластного ему персидского царя Камбиса на смерть, дабы у Персии не было своего владыки. Его приказание не было выполнено, и, когда после смерти Камбиса в Персии наступает смута и Астиаг сожалеет об убийстве Кира, Кир является. Во всех случаях преследуемый мстит своим преследователям.

[14] Данаю и Персея спас Диктис, брат Полидекта, царя острова Сериф, куда прибило ящик с Данаей и сыном. Полидект, влюбленный в Данаю, хочет устранить Персея и посылает его за головой Медузы Горгоны; вернувшийся Персей показывает эту голову Полидекту, и тот окаменевает. Пелий обещает отдать Ясону принадлежащее тому царство, если он достанет золотое руно; возвратившийся Ясон жестоко мстит Пелию. Геракл в припадке безумия убивает жену и детей и во искупление служит царю Эврисфею, совершая у него на службе двенадцать подвигов.

[15] В зороастрийской священной истории в конце мира, в момент решительной схватки Добра и Зла, должен явиться Саошьянт (букв. «спаситель в будущем»), который истребит носителей зла, воскресит праведников и совершит последнюю искупительную жертву быка.

[16] Зелоты (*греч.* «ревнители») — религиозно-политическая группировка в Палестине на рубеже н.э., противники греческой и римской культуры, храмового священства и синагогальных законоучителей, сторонники социального равенства и создания независимого еврейского государства с самим Яхве во главе.

[17] Иудео-христиане — первохристианское течение, члены которого считали обязательным соблюдение всех предписаний иудейской религии. Ряд исследователей возводит это течение к ап. Петру.

[18] Хиджра (араб. «переселение») — бегство Мухаммеда и его сторонников из Мекки в Медину. Считается началом мусульманского летосчисления, традиционная дата — 16 июля 622 г. Пятый век хиджры — XII в.

[19] Кальет-ибн-Салама — город в Тунисе.

[20] Исторический труд Ибн Хальдуна называется «Книга назидательных примеров».

[21] Преемник Мухаммеда, первый халиф Абу Бекр (572—634, прав. с 632), не мог построить этот дворец, так как Магриб (Тунис, Алжир, Марокко) был завоеван в 690—709 гг.

[22] Тлемсен — город и область на северо-западе Алжира; здесь — места к югу от Атласских гор.

[23] В 1933 г. Китай управлялся не только последователями умершего к тому времени Сунь Ятсена (1866—1925), вождя революции 1911—1913 гг., свергнувшей Цинскую династию, основателя партии Гоминьдан, провозглашавшей лозунги как национального толка (освобождение от зависимости от европейских держав), так и буржуазно-демократического, на западный образец. В 1916 г. вспыхнула продолжавшаяся до 1950 г. гражданская война. Страна распалась на районы, управлявшиеся разными правительствами: гоминьдановцами, коммунистами, различными военными группировками. В 1931 г. в борьбу вмешались японцы, оккупировав Северо-Восточный Китай и создав там марионеточное государство Маньчжоу-Го во главе с последним китайским императором. В 1937 г. Япония начала официально войну с Китаем.

[24] Начало Нидерландской революции более или менее условно датируется 1566 г. — выступлением местного дворянства против испанского правления и народных масс — в поддержку Реформации. В 1572 г. местные Штаты (сословное собрание) объявили войну формально испанскому наместнику герцогу Альбе, но фактически — Испании.

[25] Давид не победил царства Израиля и Иуды, а был принят обоими как единый царь. Захватив город племени иевусеев Иерусалим, Давид сделал его своей

столицей и вознамерился построить храм Яхве, но по слову Господа, переданному через пророка Нафана, не ему, а его сыну суждено было достроить храм (2 Цар. 1—7). Позднейшая экзегеза этого места гласит, что Давиду не дано было этого, ибо он слишком много воевал, и воздвигнуть дом Господень должен был миротворец, мудрец и законодатель Соломон.

[26] *Habitus* — лат. «вид, образ». Ментальность — понятие, обозначающее систему привычек сознания.

[27] Механические часы известны с XIII в., арбалет — со 2-й пол. XII в.

[28] Роджер Бэкон (ок. 1214—1292) — пропагандист математического подхода к естествознанию, певец опыта — как физического эксперимента, так и мистического озарения, — вряд ли был выдающимся инженером. В его трудах имеются высказывания о движущихся машинах будущего, но нет никаких свидетельств того, что он создавал подобные устройства. Легенды об этом, впрочем, ходили еще при его жизни, но это были обвинения в магии и чернокнижии.

ТОМ ЧЕТВЕРТЫЙ
НАДЛОМЫ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

УБЕДИТЕЛЕН ЛИ ДЕТЕРМИНИЗМ?

[1] «Об утешении философией» — название книги Боэция (ок. 480—524), написанной им в тюрьме, в ожидании пыток и казни. Здесь — наименование подобного жанра сочинений, призывавших к внутреннему стоическому спокойствию мудреца пред лицом любых испытаний.

[2] Римский поэт Тит Лукреций Кар (I в. до н.э.) был пламенным последователем Эпикура (341—270 до н.э.) и вслед за учителем полагал, что боги не вмешиваются в земные дела, что блаженство праведных — в безмятежности духа, а наказание злых — в беспокойстве, что загробной жизни не существует. Но выраженные в его знаменитой поэме «О природе вещей» призывы не бояться смерти звучат столь настойчиво, что еще в древности возникли подозрения в смятенности чувств и разума поэта, даже слухи о его безумии и самоубийстве.

[3] В формулировке австрийского физика Людвига Больцмана (1844—1906) второе начало термодинамики гласит: природные процессы стремятся перевести термодинамическую систему из менее вероятного состояния в более вероятное, т.е. равновесное. Именно Л. Больцман распространил второе начало термодинамики на Вселенную и предположил, что со временем в ней установится единая усредненная температура, что сделает невозможным какие-либо тепловые процессы: наступит тепловая смерть. Некоторые физики отрицают подобное расширение применения второго начала, ибо оно справедливо лишь для замкнутых систем, к которым, по их мнению, Вселенная не относится.

[4] По Платону, для того чтобы на свет появлялось потомство с хорошими задатками и счастливой участью (в противном случае государство неминуемо придет в упадок), соитие и рождение должны происходить в подходящее время, определяемое по т.н. брачному числу. Однако описание этого брачного числа чрезвычайно маловразумительно, и попытки понять его продолжаются доныне.

[5] Для Вергилия современность — начало не героического, а «золотого» века, наступление мира, благоденствия, новое, блаженное состояние Космоса. Поэтому на протяжении веков мантуанского поэта рассматривали как предтечу христианства.

[6] В индийской мифологии Ману — первопредок людей. В текстах I тыс. до н.э. насчитывается семь прошлых и семь будущих Ману — по одному на каждый период Калиюги, который так и называется: манавантра — «период Ману».

[7] Так в английской Библии; имеется в виду непрестанное повторение молитв язычниками.

[8] В Махаяне очень большое значение придается произнесению молитвы-заклинания «ом мани пад ме хум» (переводимое как «о сокровище в цветке лотоса»). Устное высказывание может быть заменено поворотом специального молитвенного колеса, к которому привязана лента с текстом молитвы: к колесам иногда прикрепляются лопасти наподобие ветряных мельниц.

[9] Описание весьма развитой, с весьма впечатляющими параллелями с новейшими научными космогоническими гипотезами мифологии западноафриканского народа догон, сделанное группой французских энтографов во главе с М. Гриолем, последнее время подвергается сомнениям в подлинности, либо утверждается, что это жреческая сконструированная натурфилософия, а не народные верования.

НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

[1] По определению Аристотеля, «перипетия» (отечественные филологи переводят как «перелом») есть не смена ролей, а действие, меняющее смысл события на противоположный.

[2] Для эллинов и римлян «зависть богов» не примитивное грубое чувство, а акт высшей справедливости: чрезмерные достоинства или удача человека нарушают космический порядок, посему человек этот должен испытать большие несчастья.

[3] Современные исследователи датируют книгу Екклесиаста 1-й пол. III в. до н.э. и считают это творение лежащим целиком в русле традиционного ближневосточного мудрствования.

[4] Когда противник Рима царь Понта Митридат VI Евпатор (132—63 до н.э., царь с 120 до н.э.) вторгся на Балканы, Греция поддержала его. Будущий диктатор Луций Корнелий Сулла (138—78 до н.э.) взял штурмом в 87 г. до н.э. выступившие на стороне понтийского царя Афины. Жестоко разорив город, он согласился в ответ на многочисленные просьбы афинян прекратить грабежи и избиения, сказав, что делает это из уважения к великим предкам нынешних жителей Афин, «милует многих ради немногих».

[5] Высшим органом Ахейского союза было собрание, в котором могли принимать участие все достигшие 30 лет граждане каждого полиса, но при решении всех вопросов один полис имел один голос, так что союз этот был, скорее, конфедерацией.

[6] Император Юлиан Отступник (331—363, император с 361) был связан с философской школой в Афинах, где он учился одновременно со своими будущими противниками Василием Великим (ок. 330—379) и Григорием Назианзином (ок. 330—390), вождями т.н. каппадокийского кружка, группы церковных мыслителей, биографически связанных с Каппадокией в Малой Азии. Взойдя на престол, Юлиан стремился возродить язычество, заимствуя многое у христианства: церковную иерархию, идею аскетизма, благотворительность и т.п. Эти реформы не нашли поддержку у нехристианских масс, ибо религия Юлиана мало походила на традиционные античные верования.

[7] Платоновская Академия, имеющаяся здесь в виду, была не университетом, а философской школой. К моменту закрытия ее Юстинианом она была последним оплотом языческой учености, далеко отошедшей от традиционного язычества, но отдававшей значительную дань магии.

[8] Императрица Ирина не ввела культ икон, а пыталась восстановить иконопочитание.

[9] Швейцарский союз, образовавшийся в 1291 г., и Республика Соединенных провинций, основы которой были заложены Утрехтской унией 1579 г., были не федеративными, а конфедеративными государствами.

[10] Видимо, ошибка. В 1339 г. было оформлено государственное устройство Генуэзской республики.

[11] В результате венециано-турецкой войны 1645—1656 гг. за венецианцами осталось только три города на Крите.

[12] В 1715 г. Венеция полностью уступила Турции Крит.

[13] *Risorgimento* (ит. «обновление») — движение за объединение Италии, закончившееся созданием в 1870 г. единого королевства.

[14] Речь идет о т.н. марранах, насильственно обращенных в христианство испанских евреях, постоянно подозреваемых инквизицией и изгнанных из страны в нач. XVII в.

[15] Война Византии с Болгарией не прекращалась с VII в., с момента возникновения последней. В 971 г. северо-восточная часть Болгарии была захвачена Византией. Взошедший на престол в 976 г. император Василий II Болгаробойца (958—1025) начал наступление на болгар, покорив их царство в 1018 г.

[16] Период временного укрепления Византии приходится на правление Льва I Великого (457—474), Зенона Исавра (474—491) и Анастасия I (491—518). В религиозных вопросах императоры, особенно последний, не порывая официально с православием, заигрывали с монофизитами.

[17] Сергий I (ум. в 638) — патриарх Константинопольский, церковный деятель монофелитского толка. (Монофелитство — богословское направление, компромиссное между монофизитством и ортодоксией, утверждавшее, что Христос имеет две природы, но одну волю — *μονος θελημα* — божественную; осуждено на Константинопольском Соборе в 680 г.) Сыграл большую роль в защите Константинополя от персов (в 615 г. персидское войско вышло к берегам Босфора, и, хотя осады как таковой не было, положение в столице стало тяжелым, что и заставило императора предпринять в 619 г. попытку к бегству) и в 639 г. — от аваров.

[18] Императоры Священной Римской империи от Оттона I до Генриха III (1039—1056) удерживали за собой право назначения пап и административную власть над Римом. Генрих III именно в качестве светского главы церкви активно проводил т.н. клюнийскую (от аббатства Клюни в Бургундии) реформу — движение против обмирщения церкви, за безбрачие белого духовенства и т.п. Но именно в рамках этой реформы после смерти Генриха III началось движение за независимость церкви от светских властей, в первую очередь от империи.

[19] Констанций II (337—361) был сторонником арианства.

[20] Знаменитый борец за верховенство папства над империей папа Григорий VII (между 1015 и 1020—1085, папа с 1073) до интронизации носил имя Гильдебранд.

[21] Павликианство — данное, видимо, по имени ап. Павла название еретического движения, возникшего в VII в. в северо-восточных азиатских районах Византии и в Армении. В кон. VII — нач. IX в. павликиане создали независимое

государство в Малой Азии с центром в г. Тефрик. Исходили из признания двух начал в мире: злого Бога — Создателя Мира и доброго — Отца Небесного. По их представлениям, весь земной мир — в т.ч. общественные порядки — проникнут злом, никакого материального воплощения божественного быть не может; поэтому отрицались иконы, церковная иерархия, культ Богородицы и т.п. Иконоборческие византийские правительства относились к павликианам терпимо, но с восстановлением культа икон императоры начали с ними борьбу, закончившуюся взятием императором Василием I (ок. 836—886, прав. с 867) Тефрика в 872 г. Часть побежденных была переселена во Фракию в кон. IX — нач. X в.

[22] Название возникшего в X в. (после смерти Василия I) дуалистического еретического течения (близкого к павликианству) в Болгарии — богомильства — происходит от «богу милые», а не от вряд ли существовавшего попа Богомила (хотя традиция настаивает на последнем).

[23] В кон. XI в. под влиянием богомильства в Западной Европе распространилась дуалистическая ересь катаров (греч. *καθαροι* — «чистые»), или альбигойцев (в Южной Франции их центром был г. Альби). Крестовые походы против еретиков в 1209—1229 гг., предпринятые по инициативе папы Иннокентия III (1198—1216), привели к жестокому разорению юга Франции.

[24] Царь Борис первоначально собирался принять крещение от западного духовенства, но в мае 864 г. византийские войска были подтянуты к болгарской границе, и царь решил креститься по греческому обряду.

[25] После крещения Русь была в церковной зависимости от Константинопольской патриархии. Владимир I Красное Солнышко, вступив в брак с сестрой византийских императоров, получил высший после императорского титул кесаря, но это означало лишь признание почетного первенства империи, а не подчинение ей.

[26] Восстание 1185—1187 гг. привело к восстановлению независимого Болгарского царства.

[27] Первые походы византийских войск на Евфрат были еще в сер. IX в. В 926—938 гг. империя овладела Средним Междуречьем, утерянным к нач. XI в. Последняя война, жестоко опустошившая Месопотамию, между ослабевшими от турецких нападений арабами и Византией разразилась в 1047—1048 гг. В 1055 г. Междуречье заняли сельджуки.

[28] В 1046 г. на верховенство в церкви претендовало трое пап: Бенедикт IX (1033—1048), Григорий V (1045—1046) и Сильвестр III (1044—1046). Генрих III сместил всех троих и назначил Климента II (1046—1047); после его смерти на папский престол до 1057 г. восходили императорские кандидаты.

[29] Со времен средних веков Среднюю Италию с центром в Риме занимало Папское государство (иначе — Церковная область). В 1859—1870 гг. эта область была присоединена к объединенной Италии, а за папой оставлен лишь Ватикан. Папа в ответ отлучил королевскую фамилию и объявил себя «ватиканским узником». Отношения между Италией и Ватиканом были урегулированы Латеранским соглашением 1929 г. между правительством Муссолини и папой Пием XI (1922—1939).

[30] Распря за первенство в христианском мире между императором Генрихом IV (1050—1106, прав. с 1056) и папой Григорием VII прошла несколько фаз. После отлучения императора и известного унижения в Каноссе в 1077 г. споры продолжались: в 1080 г. император объявил о низложении Григория VII и назначении Климента III (ум. 1100), а в 1083 г. занял Рим. Григорий заперся в неприступном замке св. Ангела, где выдерживал осаду, пока его не освободили

отряды союзников-норманнов в 1084 г., подвергшие город страшному разграблению, за которое население возложило ответственность на папу. Григорий VII ушел с норманнами в Салерно, где и умер.

[31] В 1302 г. папа Бонифаций VIII провозгласил абсолютное верховенство папского престола над земными владыками. Король Франции Филипп IV Красивый (1285—1314) не только отверг эти претензии, но и отправился походом в Италию и арестовал папу в 1303 г. в г.Ананьи. После смерти Бонифация в том же году Франция установила господство над папством, особенно после того, как Климент V (1305—1314) перенес папскую резиденцию в 1308 г. из Рима в Авиньон на территории Франции (формально — папское владение). Период 1308—1378 гг. называют «авиньонским пленением пап». В 1376 г. Григорий XI (1371—1378) перенес престол в Рим, но после его смерти часть кардиналов избрала своего папу в Риме, другая — антипапу в Авиньоне.

[32] Папа Лев IX (1049—1054) попал в плен к норманнам и вышел на свободу, лишь выполнив их требования. Борьба между империей и папством достигла кульминации при императоре Фридрихе II Гогенштауфене (1194—1250, король Сицилии и Неаполя с 1197, император с 1212). После смерти императора его внебрачный сын Манфред (1231—1266) получил корону Неаполя и Сицилии и сумел отстоять ее в 1254 г. от попыток папы Иннокентия IV (1243—1254) захватить остров.

[33] После смерти императора Генриха VI (1165—1197, прав. с 1190), женатого на наследнице сицилийского престола, императором и королем был коронован его сын, будущий Фридрих II. Брат Генриха VI Филипп Швабский (1177—1208) сначала поддерживал племянника, но в 1198 г. провозгласил императором самого себя. Месяц спустя был избран другой претендент — Оттон IV Брауншвейгский из рода Вельфов (ум. 1218). Фридрих остался королем Сицилийским. Папа Иннокентий III лавировал между претендентами, объявил себя опекуном малолетнего Фридриха и патроном Сицилии, поддержал Вельфа, но после выдвижения последним претензий на Сицилию перешел на сторону Филиппа, а вслед за убийством его выступил на стороне Фридриха, который обещал не соединять в одних руках империю и Сицилию, но, короновавшись в 1212 г. императорской короной, и не подумал сдержать обещание. Борьба за Сицилию придала остроту схватке между империей и папством. После смерти Фридриха и его сына Конрада IV (1250—1254) в Германии наступило междуцарствие, в Сицилии же правил Манфред, который погиб в 1266 г. в битве при Беневенте с поддерживаемым папой претендентом на корону Неаполя и Сицилии Карлом Анжуйским (1220—1285). Юный сын Конрада IV Конрадин (1250—1268) попытался в 1268 г. захватить Сицилию, но был разбит Карлом Анжуйским, схвачен и казнен.

[34] Во время Великого раскола, вызванного одновременным существованием римских и авиньонских пап, возникло т.н. Соборное движение, движение за созыв Вселенского Собора, который должен был прекратить раскол и провести реформы в церкви; по мнению сторонников этого движения, Собор стоял выше папы. В 1414—1418 гг. состоялся Констанцский собор, избравший единого папу Мартина V (1417—1431), но не добившийся реформ и не ставший высшим органом церкви. По его решениям Собор должен был собираться каждые десять лет. Следующий Собор сошелся в 1431 г. в Базеле; его члены стали претендовать на верховенство в церкви, тогда папа Евгений IV (1431—1447), вступив в конфликт с Собором, перенес его в 1438 г. в Феррару, но часть осталась в Базеле и избрала в 1440 г. антипапу Феликса V. Но влияние Базельского Собора все время падало, и в 1449 г. он самораспустился, а Феликс V отрекся.

[35] По инициативе Людовика XIV (1638—1715, король с 1643) национальный церковный Собор во Франции в 1682 г. заявил, что папа во Франции не имеет никакой власти, кроме духовного авторитета, а местное духовенство подчинено только королю (вероучение при этом оставалось незыблемо католическим). Решения Собора содержали выпады против папы Иннокентия XI (1678—1689).

[36] В 1804 г. Наполеон затребовал папу Пия VII (1800—1823) в Париж для коронации, в 1809 г. присоединил Римскую область к Французской империи; папа оставался во Франции фактически пленником до 1814 г.

ТОМ ПЯТЫЙ
РАСПАДЫ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

КРИТЕРИЙ РАСПАДА

[1] Вольный пересказ высказывания Гераклита: «Борьба — отец всего и всему царь».

[2] В современной науке палингенез (от греч. *παλιν* — «снова» и *γενεσις* — «рождение») — термин из биологии, означающий появление у зародышей черт взрослой особи более или менее далеких предков. А. Тойнби употребляет это слово в том значении, в котором оно встречается в Новом завете (Матф. 19, 28, и Тит. 3, 5). В первом случае в синодальном переводе это слово дано как «пакибытие», т.е. состояние после воскресения плоти; во втором — как «возрождение», скорее, в духовном смысле.

ДВИЖЕНИЕ РАСКОЛА-И-ПАЛИНГЕНЕЗА

[1] В эпоху Древнего царства Египта бог растительности Осирис был одновременно богом, в которого воплощался умерший фараон. С начала Среднего царства Осирис делается богом всех умерших, залогом будущего воскресения. Религиозное противостояние захватчиков-гиксосов и коренного населения не подтверждается исследованиями. В период Нового царства происходит определенная «демократизация» официальных божеств. Верховный бог Амон становится защитником бедных и слабых.

РАСКОЛ В СОЦИАЛЬНОЙ СИСТЕМЕ

[1] *Novi homini* (лат. «новые люди») — в терминологическом значении — те, кто в Древнем Риме первым в своем роду достиг высших государственных должностей; в переносном смысле — люди, обязанные своим положением собственным заслугам, а не славе предков.

[2] Еще во II в. н.э. учение стоиков об изначальном равенстве людей стало проникать в науку права. Во время династии Северов (193—235, кроме 217—218) юрист Ульпиан (ок. 170—228) выдвинул положение о презумпции свободы, т.е. о том, что в случае споров о статусе раба или свободного доказательству подлежит зависимость.

[3] Пышность, мотовство, вольные нравы, существовавшие при дворах Гонзага, правивших Мантуей в 1328—1708 гг. (распутный Родольфо Гонзага — ум.

1593 — и его кузен св. Алоизий Гонзага — 1568—1591 — знаменитый аскет — принадлежали к роду маркизов Кастильоне, ветви Гонзага), Генриха VIII Английского (1491—1547, король с 1509), Людовика XIV, действительно никак не соответствовали принципам христианской морали, но вряд ли подрывали устои средневековой церкви: демонстративное расточительство есть неотъемлемый признак аристократического поведения со времен средних веков.

[4] Решение о возвращении всех изгнанников было принято в 337 г. до н.э. по инициативе Филиппа Македонского. Александр подтвердил его после смерти отца в 335 г. до н.э.

[5] Имеется в виду восстание воинов-египтян под руководством Дионисия Петосераписа в 70-е годы II в. до н.э.

[6] Аристоник, сын рабыни, сводный брат пергамского царя Аттала III (138—133 до н.э.), завещавшего свое царство Риму, поднял восстание и объявил свое государство Гелиополисом (Градом Солнца), т.е. царством свободы, равенства и справедливости (исследователи находят здесь отзвук эллинистических утопий того времени). Среди «гелиополитов» были и свободные и рабы. В 129 г. до н.э. Аристоник был разбит римлянами и казнен.

[7] Первое сицилийское восстание рабов вспыхнуло в 138 г. (или 136) до н.э. Восставшие, среди которых было много рабов с Ближнего Востока, создали Новосирийское царство во главе с рабом Евном, принявшим имя Антиох. Во время восстания рабы стремились обеспечить сохранность мелких хозяйств, тогда как примкнувшая к ним беднота предавалась грабежам и насилиям. Восстание было подавлено в 132 г. до н.э. Второе восстание во главе с рабом Сальвием, принявшим царское имя Трифон, происходило в 104—101 гг. до н.э.

[8] Точная дата начала восстания Спартака, подавленного в 71 г. до н.э., неизвестна. Называются 75 (реже), 74 и 73 гг. до н.э.

[9] См.: 2 Мак. 7. Старец Елеазар, его родственники (не его братья), семь братьев Маккавеев и их мать Соломония были преданы жестоким пыткам в 167 г. до н.э., через год после начала восстания Иуды Маккавея, за отказ вкусить идоложертвенное мясо.

[10] Иуда Галилеянин (или Гавлонит) поднял антиримское восстание в Палестине в 7 г.

[11] См.: Деян. 5, 34.

[12] Законоучитель Йоханан бен Заккай во время Иудейской войны и осады Иерусалима проповедовал прекращение кровопролития; тайно бежал из города, вынесенный учениками под видом покойника.

[13] *Phasti Triumphales* — погодовые списки триумфаторов.

[14] Во время похода Аттилы в 451 г. на Италию Рим остался беззащитным, но папа Лев I Великий (440—461), грозя завоевателю гневом Божьим, убедил его повернуть обратно, правда, с огромным выкупом и обещанием сестры императора в жены.

[15] Св. Северин (ум. 482) жил в Придунайских провинциях во время Великого переселения народов и развала Римской империи. Пользуясь авторитетом среди вождей варварских племен скорее как колдун, чем как аскет, он сумел обеспечить хоть какую-то безопасность для местного населения.

[16] Придя к власти в 49 г. до н.э., Цезарь, к великому изумлению всех, вместо репрессий провозгласил лозунг милосердия, отпускал пленных и милостиво обходился с противниками. Октавиан же, когда боролся за власть вместе с Антонием, не брезговал никакими средствами. Но, поссорившись с ним, старался

всю вину за террор возложить на него; став безраздельным владыкой Рима, старался править без лишнего насилия, но некоторые историки говорят не о раскаянии его, а о лицемерии.

[17] В поздней империи весьма популярен был культ Митры — иранского божества, соратника Ахурамазды (митраизм — ответвление зороастризма), борца против злых сил, посредника между богами и людьми.

[18] Это заявление не находит подтверждения в религиоведческих исследованиях.

[19] Греческое искусство оказало влияние на кельтское, в частности на галльские монеты, но о его воздействии на индийское спорят поныне.

РАСКОЛ В ДУШЕ

[1] Карма — понятие индийской и буддийской философии; в широком смысле — общая сумма свершенных любым живым существом поступков и их последствий, определяющая характер его нового рождения; в узком — влияние совершенных действий на настоящее и будущее существование.

[2] В терминологии А.Тойнби, архаизм и футуризм — устремленность в прошлое и будущее.

[3] На английской каторге заключенных в виде наказания заставляли переступать по плицам колеса, подающего воду для полива.

[4] Иоанн из Гисхалы и Шимон Бар Гиора — руководители крайнего зелотского течения во время Иудейской войны; казнены римлянами.

[5] *θεωρια* — отсюда наше «теория» — букв. «вйдение», «зрелище».

[6] Промискуитет (от лат. *promiscuus* — «общий») — в узком смысле гипотетическая стадия в истории рода и семьи, когда отсутствовали какие-либо нормы семейно-брачных отношений (отвергается большинством исследователей); в широком — беспорядочные отношения между полами; в терминологии А. Тойнби, — беспорядочное смешение культур.

[7] И Алкивиад (ок. 450—404 до н.э.), и Фрасимах своим поведением нарушали привычные нормы полисного бытия.

[8] Ессеи — течение в иудаизме в сер. II в. до н.э. — I в. н.э., представители которого, не порывая с официальной религией, ставили внутреннее благочестие выше буквального следования Закону; образовывали общины типа монашеских.

[9] Труантизм (от англ. *truant* — «прогульщик», «необязательный человек»), в терминологии А. Тойнби, — несвязанность традиционными моральными нормами.

[10] Когда во время Пелопоннесской войны спартанские войска вторглись в Аттику в 413 г. до н.э., они объявили, что освободят всех рабов, перешедших на их сторону; бежало свыше 20 тыс. рабов, что нанесло значительный ущерб экономике Афин.

[11] Император Коммод (161—192, прав. с 180) был одной из самый одиозных фигур на римском престоле. Разрыв с римскими традициями достиг у него предела: он лично участвовал в гладиаторских боях.

[12] Указанные императоры были родственниками не самого Септимия Севера, а его жены. Один из них, Варий Авит, более известный как Элгабал или Гелиогабал (204—222, прав. с 218), был жрецом одноименного сирийского бога и пытался сделать оргиастический культ этого божества, совершенно чуждый римским традициям, официальной религией. Элгабал был убит, и сменивший его двоюродный брат Александр Север (208—235, прав. с 222) пытался править,

опираясь на сенат, и сократить расходы на армию. Огромный выкуп, заплаченный им *за* мир с германцами, вызвал всеобщее возмущение, и он был убит.

[13] Имеется в виду осужденное в 50-х годах XX в. церковью движение «священников-рабочих», которые трудились на рабочих местах, не прекращая пастырского служения.

[14] Кардинал Томас Уолси (ок. 1473—1530) — фаворит Генриха VIII, канцлер Англии в 1515—1529 гг. — вызывал всеобщее возмущение своим высокомерием, жадностью и крутой налоговой политикой. Лишившись поддержки короля из-за проволочек в деле о разводе монарха, он был смещен, а затем обвинен в государственной измене и умер по дороге в тюрьму.

[15] Томас Мор (1478—1535) и его друг по кружку гуманистов епископ Джон Фишер (ок. 1469—1535) были казнены за отказ принести присягу Генриху VIII как единственному главе церкви.

[16] Имеется в виду распространение даосизма.

[17] Имеется в виду законодательство о свободе торговли, принятое при Георге III. Подобные попытки предпринял А. Р. Ж. Тюрго (1727—1781), министр финансов Франции в 1774—1776 гг. После его смещения торговые ограничения снова были введены.

[18] Китайский император У Ди по предложению «Конфуция эпохи Хань» Дун Чжуншу (187—120 до н.э.) издал указ о возведении конфуцианства в интерпретации этого ученого, по которой социально-этическое учение превращалось в некое подобие религии, в ранг официальной доктрины.

[19] *Laissez faire* (фр. «позволяйте делать») — в собственном смысле призыв к невмешательству государства в экономическую жизнь; здесь — призыв к безучастности, квиетизму.

[20] По мнению ряда ученых, упадок греческой науки, увлечение магией, астрологией, теургией начинается с кон. II в. н.э.; III в. до н.э. — II в. н.э., напротив, есть период ее расцвета.

[21] Имеется в виду Ветий Валент из Антиохии.

[22] В отличие от Левкиппа (ок. 500? — ок. 440? до н.э.) и его ученика Демокрита (ок. 460 — ок. 370 до н.э.), считавших, что все сущее определяется заранее заданным неизменяемым движением атомов, Эпикур допускал произвольные отклонения (греч. *παρεγλυσις*, или *χλιναμεν*) атомов от предписанного им прямолинейного движения, т.е. вводил в закономерность бытия элементы спонтанной случайности.

[23] Самоубийство у древних майя было актом благочестия, но мы слишком мало знаем религиозную историю майя, чтобы считать это актом покаяния и тем более приурочивать возникновение этого обычая к какой-либо конкретной эпохе.

[24] Покаянные псалмы дошли до нас в аккадских текстах (возможны и более ранние шумерские источники) II тыс. до н.э. Миф о богине любви и плодородия Иштар (шумер. *Инанна*) и ее муже Таммузе (шумер. *Думузи*) известен не позднее XXI в. до н.э.: Иштар сходит в преисподнюю, а чтобы вернуться оттуда, должна поставить замену; она выбирает мужа, но сестра его Гештинанна согласна умереть вместо брата; Иштар принимает как бы справедливое решение: полгода в царстве мертвых должен проводить Таммуз, полгода — его сестра.

[25] Наемная профессиональная пехота появилась в Западной Европе еще в кон. XV в.; тогда же стрелки шотландской гвардии при французском дворе получили одинаковую форму и огнестрельное оружие.

[26] Кайсар-и-Рум, т.е. Римская империя (Кайсар — Цезарь), — так турки ста-

ли называть свое государство после завоевания Византии; сходно они называли Империю Великих Моголов в Индии (Хинд).

[27] Дервиши — нищенствующие приверженцы суфизма, образовывавшие нечто вроде монашеских орденов, — нередко создавали особые военные отряды.

[28] В римских войсках издревле были отряды т.н. союзников, подчиненных народов, служивших во вспомогательных частях под командованием своих начальников. Профессионализация армии, предпринятая Августом, затронула и их — они должны были служить 25 лет за жалованье меньшее, чем у легионеров. Септимий Север разрешил брать в легионы и неграждан и, главное, позволил жить воинам с семьями. С сер. IV в. римское войско стало формироваться из варваров, поселявшихся на римской территории и служивших в армии в племенных отрядах под началом вождей.

[29] В сражении Константина с его соперником Максенцием (ум. 312) при Мульвиевом мосте через Тибр, по преданию, над легионным значком Константина появился крест с надписью: «Сим победиши».

[30] Во времена империи высшая республиканская должность консула стала почетным титулом, которого удостаивались высокопоставленные германцы на римской службе: Рихомер в 384 г., Меробауд в 377 и 383 гг., Бауто в 385 г.

[31] Имеются в виду романизированные в I в. до н.э. — II в. н.э. галлы, даки, частично иберы.

[32] Видимо, имеется в виду завоевание Россией Средней Азии во 2-й пол. XIX в.

[33] Граница — здесь: постоянно передвигающаяся на запад область между освоенными районами США и девственными землями, уже заполненная переселенцами, но еще не охваченная администрацией.

[34] Служившие во французской армии жители Французской Западной Африки именовались сенегальскими стрелками, даже если они не были жителями собственно Сенегала.

[35] Кария на юго-западе Малой Азии и Ликия на юге полуострова населялись народами, близкими к хеттам; в V — IV вв. до н.э. эти народы использовали письмо, близкое к греческому, а в III в. до н.э. языки эти вымерли.

[36] Переворот, свергший султана Ибрагима I, произошел в 1648 г.

[37] Имеется в виду перечень народов, на языках которых апостолы говорили во время Пятидесятницы (Деян. 2, 9 — 11). Подданных царя Юбы II (царь Нумидии, ок. 30 до н.э. — ок. 22 н.э., правитель Мавритании с 25 до н.э.) там нет. Во-первых, в тексте названы жители Киренаики (нынешней Ливии), а не расположенных западнее Нумидии и Мавритании; во-вторых, события в Иерусалиме произошли, как считают, в 33 г., после смерти Юбы. По традиции, автор «Деяний апостолов» не аноним, а евангелист Лука.

[38] По мере работы над «Постижением истории» А.Тойнби несколько менял свою концепцию. В число неразвившихся цивилизаций он ввел т.н. «космос средневекового города-государства», представленный средневековыми итальянскими и нидерландскими коммунами, имперскими городами Германии, ганзейскими городами. Эта протоцивилизация была поглощена западнохристианской в эпоху абсолютных монархий.

[39] Вторая империя во Франции — время правления Наполеона III — 1852 - 1870 гг.

[40] Объединение богов было распространено в Древнем Египте. Верховный бог солнца Ра соединился с Амоном в Амона-Ра. Бог-покровитель нижне-

египетского г. Коптос, бог караванной торговли Мин был отождествлен с Амоном в эпоху Среднего царства.

[41] Наоборот, в имя фараона Аменемхета I (ок. 2000—1970 до н.э.) входит имя бога Амона.

[42] Переход христиан в ислам всячески поощрялся турецкими властями на Балканах, но не было попыток создать какую-то синкретическую религию.

[43] В 30-е годы XX в. высказывались предположения, что Евангелие от Иоанна написано в кон. II — нач. III в. н.э.

[44] Манихейство — возникшее в III в. н.э. религиозное движение, названное по имени основателя, иранского пророка Мани (216—277). В основе этой религии — борьба между двумя первоначалами: Отцом Света и Царем Тьмы. Манихейство представляет собой сплав зороастризма, буддизма и христианства; повлияло на возникновение позднейших дуалистических ересей.

[45] Существовала поддельная (IV в.) переписка Сенеки с ап. Павлом.

[46] «Христианская наука» — популярное в США учение Мэри Эдди (1821—1910); суть этого учения проста: уверуй, что Христос поможет тебе, — и любая болезнь пройдет. Спиритизм — общение с духами умерших — понимался иногда в кон. XIX — нач. XX в. как вмешательство потусторонних сил в человеческую психику. Теософы искали древнейшую мудрость и древнейшую исконную религию (в основном в Индии) в кон. XIX — нач. XX в.

[47] В собственно Индии буддизм не сохранился; хинаянистский буддизм является религией большинства в Шри-Ланке.

[48] Объединителем Египта после распада его на мелкие государства явился фараон XI династии Менухотеп I (ок. 2100 до н.э.).

[49] Книга Даниила, по церковной традиции, написана в VI в. до н.э., по мнению современных ученых, — в 167—163 гг. до н.э., т.е. много позднее падения Ахеменидской монархии. Ряд ученых считает, что полное исключение реликтов политеизма из Библии произошло в VII—VI вв. до н.э.

[50] Подвластная Риму Палестина была разделена на четыре части; одни (число их менялось со временем) управлялись непосредственно римской администрацией, другие — подвластными Риму местными царями, называвшимися тетрархами (в синодальном переводе — «четверовластниками»), т.е. правителями четвертой части.

[51] Этимология имени Яхве спорна. Традиционное толкование исходит из самоопределения — «Я есмь суший» (Исх. 3, 14) — с употреблением глагола *hwh* — «быть», «жить». Существует предположение о том, что зафиксированный в финикийских надписях бог Йево (Яхо, Йао) был верховным (но не монотеистическим) богом кочевых и оседлых племен Ханаана.

АРХАИЗМ

[1] Имеется в виду ашвамедха, чрезвычайно сложный и долговременный ритуал, проводившийся еще в ведийские времена. Царь, желавший иметь наследника, выпускал на волю коня и шел с войском за ним, покоряя те страны, где оказывался конь. Поход продолжался год, после чего конь (не обязательно тот же) приносился в жертву особым образом. Ритуал этот, обладавший чрезвычайно высоким престижем, не сопровождал присвоение титула верховного вождя, но, поскольку мог свершаться только законным царем, проводился теми, чья законность была под сомнением: Пушьямитрой, основателем дина-

стии Шунгов, и Самудрагуптой (ок. 335—376), преемником основателя династии Гуптов.

[2] *Ludi saeculares* («столетние игры») — проводившиеся раз в сто лет в Древнем Риме игры, посвященные подземным богам и носившие мрачный оттенок. Радостный характер они приобрели при Августе, который придал им смысл возвеличивания Рима. Император Филипп Араб не справлял в 248 г. столетние игры, а отметил тысячелетие Рима. Столетние игры проходили в 262 г. при императоре Галлиене не сто, а шестьдесят лет спустя после предыдущих.

[3] В обязанности римских цензоров входило, кроме переписи и надзора за нравами, составление списка сенаторов. Поэтому императоры часто возлагали эту должность на себя, а с кон. I в. н.э. слили ее с высшей властью. Сообщение о восстановлении особой должности цензора ок. 250 г. ненадежно.

[4] После прихода к власти фашистов в Италии в 1922 г. они взяли курс на создание т.н. корпоративного государства: все население было объединено по профессиональному, возрастному и т.п. признакам в корпорации, работавшие под руководством фашистской партии. Эти корпорации считались основными ячейками государства; на своих съездах они выдвигали кандидатов, из которых Высший совет фашистской партии формировал единый список кандидатов в парламент. Если список получал более 50% голосов, все считались избранными. Активная пропагандистская кампания, направленная на повышение престижа Короны — что являлось элементом движения за укрепление распадавшегося единства метрополии, доминионов и колоний, — достигла пика в 1937 г., при праздновании столетия восшествия на престол королевы Виктории.

[5] Органом, готовившим законы и следившим за их исполнением в Афинах, был первоначально Совет Четырехсот — по сто человек от каждой из родовых фил, объединений родов. В кон. VI в. до н.э. его сменил Совет Пятисот, по пятьдесят от каждой из территориальных фил, т.е. округов. В 411 г. до н.э. группа аристократов, недовольная Пелопоннесской войной, совершила переворот, добившись передачи власти избранному Совету Четырехсот, год спустя прежнее устройство было восстановлено.

[6] В китайской моральной и общественной мысли существовало два течения, проходивших то тайно, то явно через всю историю начиная с V—IV вв. до н.э. Одно из них, не очень точно называемое гуманизмом и связываемое с именем Конфуция, ставит в основу принцип «жэнь» (переводится как «человеколюбие»), требующий исполнения долга перед семьей и государством, справедливости и милосердия к низшим, почтения к высшим. Второе течение — «фацзя» (от *фа* — «закон») — высшей целью ставило благо государства, народ же полагался состоящим из рабов, и править им надлежало с помощью жестоких наказаний и оболванивания (юйминь).

[7] В Норвегии, бывшей до 1814 г. зависимой от Дании, еще в сер. XVI в. сложился смешанный датско-норвежский литературный язык — *риксмол* («государственный язык»), или *буксмол* («книжный язык»). Во 2-й пол. XIX в. в противовес ему был создан на основе сельских диалектов *ланнсмол* («местный язык»); в настоящее время оба языка считаются равноправными, но позиции первого значительно сильнее. В Ирландии, бывшей владением Великобритании до 1921 г., национальный ирский язык практически исчез; в кон. XIX в. началось движение за его возрождение; после предоставления независимости этот язык стал государственным наряду с английским, на нем выходит некоторая пресса и литература, но, несмотря на это, им владеет не более 20% населения. В Турции

после свержения султанского правительства предпринимались малоуспешные попытки очистить турецкий язык от слов арабского, персидского и греческого происхождения. Греческий язык еще в кон. XVI в. имел две формы, со временем все более расходившиеся: *кафаревуса* — официальный литературный язык, восходящий к *койне*, и *димотика* — разговорный; с получением независимости позиции второго языка все более усиливаются, и в 1974 г. он объявлен основным для преподавания; первый остается языком науки. Древнееврейский язык объявлен государственным в 1947 г. в Израиле.

[8] Александрийские поэты III—II вв. до н.э., создав новый жанр «идиллии» («картинки» повествовательного или драматизированного стихотворения на сельскую тему), выработали для этого жанра достаточно искусственный диалект на основе дорийского.

[9] *Pax deorum* — букв. «мир с богами», т.е. поддержание с богами отношений взаимной договоренности: люди совершают должные обряды, а боги оказывают за это покровительство. Правила проведения всех обрядов и религиозных мероприятий сводились в особую отрасль — *jus divinum* — «божественное право».

[10] Выступая против традиционных религий, французский философ Огюст Конт (1798—1857) стремился создать новую — религию человечества; в основе этой религии лежало представление о человечестве как высшем существе, образуемом из тех, кто оставил о себе память преданностью делу прогресса. Сам Конт был как бы первосвященником этой религии. Член нацистской партии профессор Гауэр призывал в своих книгах к возврату к истинному германству от иудейской религии, в которую он включал христианство, и античной культуры.

ФУТУРИЗМ

[1] Имеется в виду эллинизация евреев как в Палестине, так и в диаспоре во II—I вв. до н.э.: в одежде (*петасус* — греческий головной убор типа шляпы), во времяпрепровождении, недопустимом для правоверного иудея (в палестре при занятиях спортом обнажались; в амфитеатре на театральных представлениях лицедействовали).

[2] При втором халифе Омаре (634—644) халифат из аравийского государства стал ближневосточным — были завоеваны Сирия, Египет, Киренаика, Ирак, начато завоевание Ирана; по его же инициативе начато составление Корана.

[3] Анабаптисты — представители крайнего течения Реформации, отрицавшие институциональное духовенство (руководители общин должны быть пророками, осененными духом Божиим), все таинства, требовавшие социального равенства и установления Царства Божия на Земле в результате насильственной революции (или Второго пришествия), — захватили в 1534 г. власть в г. Мюнстере и объявили его Новым Иерусалимом. В городе были отменены деньги, все произведенные товары поступали в общую казну и распределялись. Князь-епископ Мюнстера начал войну с городом, в которой погиб первый руководитель анабаптистов, выходец из Нидерландов булочник Ян Матис. Его преемником стал портной из Лейдена Ян Бокельзон (Иоанн Лейденский), объявивший, что по бывшему ему откровению он предназначен в наследники погибшему пророку. Он ввел жестокий теократический режим, расправлялся со своими противниками, уничтожал все книги, казавшиеся ему неподобающими, ввел общность жен и окружил себя гаремом. В 1535 г. Мюнстер пал, население было подвергнуто избиению, оставшиеся в живых руководители после жестоких пыток казнены.

[4] Сын Кира II Великого Камбис II (530—522 до н.э.) во время египетского похода приказал убить своего брата Бардию. Воспользовавшись тем, что сведения об этом не дошли до Персии, жрец Гаумата, похожий на Бардию, захватил престол. Камбис, отправившись усмирять восстание, погиб в пути. Самозванца свергнул Дарий, представитель младшей ветви царствующего дома. Воспользовавшись смутой, один из предводителей евреев, вернувшихся из вавилонского плена, Зоровавель, принял решение продолжить восстановление Иерусалимского храма, приостановленное то ли из-за распрей, то ли из-за запрета властей. В конечном итоге Дарий I дал разрешение на продолжение работ. О попытке восстановить независимое Израильское царство ничего не известно.

[5] Царь Иудеи Ирод Великий (ок. 37—4 до н.э.) был по происхождению идумеянином, не принадлежал к роду Хасмонеев, с представителями которого жестоко расправился в 25 г. до н.э. Упомянутый заговор был в 7 или 6 г. до н.э.

[6] В 115 г. вспыхнуло восстание евреев в Киренаике, а оттуда переместилось в иудейскую среду Египта и Кипра; оно было подавлено в 117 г. Крупнейшее восстание евреев в Палестине, руководимое Симоном, принявшим имя Бар Кохба (Сын Звезды) и объявившим себя мессией, было в 132—135 гг. После подавления евреи были выселены из Палестины, Иерусалим превращен в колонию Элия Капитолина.

ОТРЕШЕНИЕ

[1] Американский писатель Г. Д. Торо (1817—1862) в стремлении к спасению личности от разлагающего влияния цивилизации жил некоторое время в лесной хижине.

[2] Гипотезы о связи идей Плотина с буддизмом пока не доказаны.

[3] «Бхагаваттита» — один из разделов древнеиндийского эпоса «Махабхарата», являющегося священной книгой индуизма. В центре книги — поучения о высшем смысле жизни, состоящем в достижении освобождения, возможном лишь через исполнение долга своей касты.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ

[1] В синодальном переводе: «...безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы».

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ РАСПАДАЮЩИМИСЯ ОБЩЕСТВАМИ И ИНДИВИДУУМАМИ

[1] После победы Август сократил свои войска с 75 легионов до 25, т.е. с 900 тыс. до 300 тыс. человек.

[2] Ж. А. Гобино родился в 1816 г., много позже якобинского террора 1793—1794 гг., хотя идеи внедряемого гильотиной равенства повлияли на возникновение идей биологического неравенства нордического дворянства и «средиземноморской» массы. Взгляды же Ницше на «высшую расу», «сверхчеловека» и пр. ошибочны, как ни парадоксально, расистского содержания — «высшие» и «низшие» существуют в каждом этносе.

[3] По принятому в нацистской Германии членению, первый рейх — это [illegible] щенная Римская империя, второй рейх — Германская империя 1871—1918 гг.,

третий рейх — фашистское государство. В год сложения Германской империи Чемберлену было 16 лет, Ницше был профессором Базельского университета и первую книгу издал лишь в следующем году.

[4] В 207 г. до н.э. в Лакедемоне, лишенном тогда царской власти, власть захватил тиран Набис. Он опирался на низшие слои населения, кассировал долги, раздавал земли не только обедневшим спартиатам, но и илотам, предоставляя им гражданские права. Вступив в конфликт с Ахейским союзом и Римом, отразил нападение, но был убит в 192 г. до н.э. одним спартанцем; реформы его были отменены.

[5] Имеются в виду мессианистские культы коренного населения США; пророки этих культов предсказывали исчезновение белых и всеобщее благоденствие индейцев, что должно было осуществиться без насилия, по воле богов. Все эти движения происходили по большей части там и тогда, где и когда активное сопротивление аборигенов было сломлено.

[6] В 1873 г. на землях племени дакота было обнаружено золото, и переселенцы и войска стали теснить индейцев. Сопротивление возглавил шаман Тетанка Йотанка (Сидящий Бык). В 1876 г. им был разбит отряд генерала Дж. Кастера у реки Литл-Биг-Хорн, генерал застрелился, чтобы не попасть в плен. В 1877 г. индейцы все же вынуждены были уйти в резервацию, но часть их во главе с Сидящим Быком перешла в Канаду.

[7] В 1881 г. в принадлежавшем Египту Судане вспыхнуло восстание во главе с Мухаммедом Ахмедом (1844—1885), объявившим себя махди, т.е. мессией. Махдисты создали независимое теократическое государство во главе с Мухаммедом Ахмедом, а после его смерти — с Абдаллахом ибн аль-Саид Мухаммедом (ум. 1899) и к 1885 г. завладели почти всей страной. Но в конечном счете в 1889 г. в сражении при Омдурмане английские войска разгромили махдистов, хотя партизанская война продолжалась до 1900 г.

[8] В завоеванной Цезарем Галлии в 52—51 гг. до н.э. вспыхнуло восстание во главе с вождем племени арвернов Верцингеториксом. После поражения восстания Верцингеторикс был казнен в Риме в 46 г. до н.э.

[9] Король остготского королевства в Италии Тотила (ум. 552, прав. с 541) в многолетней борьбе с Византией привлекал на свою сторону даже рабов; в битве при Тагине, закончившейся поражением готов, был смертельно ранен.

[10] Руководитель вооруженного сопротивления язычников-саксов Карлу Великому Видукинд в 785 г. сдался и принял христианство.

[11] Объединитель Эфиопии негус (император) Теодор (Теодрос) II (1818—1868, прав. с 1855) потерпел поражение от англичан и умер в плену.

[12] Руководитель антифранцузского восстания в Алжире в 1832—1847 гг. шейх Абд аль-Кадир (1808—1883) потерпел поражение, был взят в плен и сослан.

[13] Абд аль-Керим (1882—1962) объединил жившие в горах Атласа берберские племена рифов в разделенном между Францией и Испанией Марокко. Начал в 1919 г. военные действия против Испании, а в 1921 г. провозгласил независимую Рифскую республику, сокрушенную испанцами и французами в 1926 г. Сослан на о. Реюньон в Индийском океане, в 1948—1956 гг. жил в Каире, возглавляя Комитет освобождения арабского Магриба. Впоследствии вернулся на родину.

[14] Имам Дагестана и Чечни, вождь священной войны против России, Шамиль был взят в плен в 1859 г. и сослан в Калугу. В 1870 г. был отпущен в паломничество в Мекку, но умер, не дойдя до нее, в Медине в следующем году.

[15] Вириат — пастух из горных иберийских племен, с 147 г. до н.э. вождь анти-

римского восстания 159—133 гг. до н.э., в 139 г. до н.э. убит подосланным римлянами перебежчиком.

[16] Арабский теолог Ибн Абд аль-Ваххаб (ум. 1787) выступил с требованием возвращения к принципам раннего ислама, отвергал поклонение святым и даже Мухаммеду, философию, требовал запрещения курения, азартных игр и т.п. В 1740—1748 гг. аль-Ваххаб и шейх одного из племен Неджда (область в центре Аравийского полуострова) создали в Неджде ваххабитский султанат. Ваххабиты в 1806 г. взяли Мекку. Мухаммед Али Египетский в 1811—1818 гг. покорил этот султанат, но в 1830 г. он был снова восстановлен. Вторично Турции удалось усмирить ваххабитов в кон. XIX в., но Ибн Сауд (1880—1953) в 1902 г. снова восстановил султанат, а в 1920—1926 гг. завоевал бо́льшую часть Аравийского полуострова, создав государство, с 1932 г. называющееся Саудовской Аравией.

[17] Сторонник Мария в гражданской войне между ним и Суллой, Квинт Серторий (ок. 122—72 до н.э.), после поражения марианцев бежал в Испанию, где сплотил вокруг себя противников Суллы и местные иберийские племена, создав своеобразное движение со многими чертами государства; он сформировал из своих соратников сенат, вел переговоры с противниками Рима, но одновременно объявил себя боговдохновенным вождем иберийских племен (его всегда сопровождала лань, которую он объявил волшебной), карал за притеснения местного населения, открывал школы для детей местной аристократии. Борьба его с Римом с 78 г. до н.э. шла сначала успешно, но позднее обозначился раскол между римскими и иберийскими приверженцами Сертория, и в 72 г. до н.э. он был убит на пиру своим сподвижником из римлян Марком Перперной. Иберы стали отходить от движения, и оно в том же году было подавлено.

[18] Среди руководителей повстанческих отрядов во время Крестьянской войны в Германии 1524—1526 гг. были рыцари, в т.ч. Гец (Готфрид) фон Берлихинген (1480—1562) и Флориан Гейер (ок. 1490—1525). Первый, вставший, по его словам, во главе восстания против воли, перешел на сторону врага, второй боролся до конца и пал в бою.

[19] События из жизни Платона, как и многие даты истории Сиракуз, известны не очень точно. Платон отправился в Сиракузы в 389 г. до н.э. с познавательными целями. Тиран Дионисий I (прав. 406—367 до н.э.), разгневанный независимым поведением философа, продал его в рабство, откуда он был выкуплен друзьями. Сын Дионисия I Дионисий II (367—343 до н.э.) дважды, в 366 и 361—360 гг. до н.э., приглашал Платона к себе, и тот, по преданию, просил у сиракузского правителя земли, чтобы устроить там идеальное государство; Дионисий Младший якобы обещал, но не дал из-за близости Платона к Диону, брату жены Дионисия Старшего, но не матери Дионисия Младшего. Тиран Сиракуз не без оснований подозревал шурина своего отца в соперничестве и изгнал его в 366 г. до н.э. Во время второй поездки Платон пытался помирить их, но безуспешно. Позднее, в 356 г. до н.э., Дион вернулся и захватил власть в Сиракузах, но в 354 г. до н.э. был убит, и бежавший Дионисий опять пришел к власти. Окончательно его изгнали из Сиракуз в 343 г. до н.э., но это произошло уже после смерти Платона.

[20] В XIX в. Британия ввозила в Китай большое количество опиума, что вызывало отток серебра из страны. Китайское правительство приняло жесткие меры против контрабанды опиума. В ответ на это англичане начали Первую опиумную войну 1840—1842 гг., закончившуюся поражением Китая. Тот же результат был у Второй опиумной войны 1856—1860 гг. Китая с Англией и Францией.

Мирные договоры, завершившие эти войны, положили начало неравноправным договорам Китая с западными державами.

[21] В кон. XV в. индийский поэт и мыслитель Нанак (1469—1539) основал движение сикхов — сначала религиозную секту, потом отдельную религию. Нанак выступал за единобожие, отрицал идолопоклонство и признавал равенство всех каст. Он стал первым наставником (гуру) сикхов и организатором общины (хальсы). Его стихи вошли в священную книгу «Адигрантх». Десятый гуру сикхов, Говинд Сингх (1666—1708), значительно реформировал сикхизм. Он объявил себя последним боговдохновенным наставником и повелел упразднить должность гуру после его смерти, при том что власть должна принадлежать хальсе в целом, а истинное учение содержится в «Адигрантхе». Говинд Сингх превратил общину сикхов в замкнутую военизированную организацию.

[22] В китайской мифологии многие культурные герои (мифологические персонажи, даровавшие людям полезные предметы и явления: огонь, орудия труда, брачные предписания и т.п.) превратились в древних благих правителей.

РИТМЫ РАСПАДА

[1] Первые сведения о конфликтах между Цзинь и Чу известны с 632 г. до н.э.

[2] Всего объединилось около 10 мелких государств.

[3] Гегемония Сун возникла в последние годы VII в. до н.э.

[4] Это событие произошло в 403 г. до н.э.

ТОМ ШЕСТОЙ
УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ГОСУДАРСТВА

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ГОСУДАРСТВА КАК ЦЕЛИ

[1] Идея вечности Рима, со временем все более сливавшаяся с идеей вечности императора как главы Рима, впервые выдвигалась еще Августом. Клавдий и Нерон, почитавшиеся самыми бездарными правителями, были не так уж преданы идее вечности Рима: введенные Нероном игры по греческому образцу должны были возвеличивать скорее императора, чем город. Официально — на монетах — лозунг «Вечного Рима» появляется при Веспасиане (69—79) как знак обновления Рима после смерти «тирана» Нерона. Особо эти идеи пропагандировались при Адриане (117—138) и Антонине Пии (138—161), причем место Вечного Рима стала занимать *Aeternitas imperii* («Вечность империи», но *imperium* — это еще и «правление»).

[2] Государство Великих Моголов попало под английский протекторат в 1803 г. и было официально упразднено в 1858 г. Последний Великий Могол Бахадуршах II (1837—1858) умер в ссылке в 1862 г.

[3] После распада страны под ударами кочевников Севера единство Китая было восстановлено династией Суй (581—618). Падение этой недолгой династии в результате восстания привело не к развалу государства, а к приходу к власти династии Тан (618—907). Время правления этой династии было эпохой подъема культуры, а первые 150 лет — еще и мира и процветания.

[4] Имеется в виду Баязид I Молниеносный (1389—1402), сильно расширивший владения османов, но потерпевший поражение от Тимура.

[5] Абдул-Хамид II (1842—1918, прав. 1876—1909), придя к власти в результате переворота, происшедшего под знаменем реформ, распустил созванный им же парламент и жестоко расправился со сторонниками конституции. Внешний долг Турции достиг при нем астрономических размеров, и финансами империи стала распоряжаться «Компания кредиторов» в составе Англии, Франции и Германии. Произведенная молодыми офицерами революция 1908 г. лишила его власти.

[6] Тайное общество «Новые османы», выступавшее за конституционные реформы, но при этом за сохранение единства империи при господстве турок, было создано в 1865 г. Это движение привело на престол Абдул-Хамида II, но было им же жестоко подавлено в 1878 г.

[7] Мустафа Кемаль-паша, руководитель турецкой революции 1918—1923 гг., получил в 1921 г. от Национального собрания титул «гази», т.е. «победитель», за победу над греками, а в 1928 г., ввиду декретированной им же вестернизации имен, фамилию Ататюрк, т.е. «отец турок».

[8] Под собственно римской державой здесь понимается период в истории Священной Римской империи от коронации Карла Великого до коронации Фридриха II. После смерти Фридриха империя становится все более чисто германским государством. Австразийской монархией здесь именуется империя Каролингов от прихода к власти в 715 г. Карла Мартелла (хотя и без королевского титула) до раздела ее в 843 г.

[9] Европейцы на императорской службе (подобно Марко Поло, бывшему наместником провинции) все же были редки в средневековом Китае.

[10] Название «мандарин» было дано китайским чиновникам в XVI в. португальцами, которые произвели это слово от санскритского «мантрин» — «советник».

[11] Считать политику Василия II Болгаробойцы самоубийственной нет особых оснований. Война с Болгарией действительно подорвала силы империи, но болгары представляли реальную опасность, тогда как мощь арабов была уже невелика, а турки еще кочевали в Приаралье.

[12] Государь не завоеванных крестоносцами частей Византии Михаил VIII Палеолог (1259—1282) в 1261 г. изгнал латинских захватчиков из Константинополя. Ему пришлось пойти на определенные уступки туркам, но у него не было другого выхода.

[13] Русь предъявляла свои претензии на верховенство в православии после падения Византии, тогда как в иных странах — Болгарии и Сербии, сокрушенных турками, — государи их стремились к верховенству над Византийским государством: Симеон Болгарский (863—927) принял титул «император ромеев и болгар». Стефан Душан Сербский (1331—1355) венчался в 1345 г. как «автократор Сербии и Романии (т.е. Византии)».

[14] Имеется в виду послевоенное правительство Японии, конституция которой сохранила пост императора как «символа нации».

[15] После революции Мэйдзи (в Японии каждое царствование избирает свой девиз; Мэйдзи — «просвещенное правление») в 1868 г. и свержения династии сёгунов из дома Токугава абсолютная власть формально перешла к императору. По конституции 1889 г. правительство было ответственно только перед монархом, он имел право вето по отношению к любому закону и являлся, по этой конституции, сакральной фигурой, потомком богов. Фактически высшую власть до 1945 г. осуществляли два высших совета, формально совещательных и назначаемых императором, но фактически руководящих и самовоспроизводящихся: Сумицу-ин (Тайный совет), конституционный орган, предоставляющий сюзеренного

монарха в светском управлении, и Гэнро, существовавший до 1940 г. внеконституционный орган, состоявший из близких к императору лиц, потомков представителей тех родов, которые поддержали переворот Мэйдзи.

[16] В 645 г. правящий род Японии Сога, поставлявший сумэраги (правителей) страны, был физически истреблен и к власти пришел Кару, принявший тронное имя Мотоку (645—654), девиз его правления — Тайка, т.е. «Великая перемена». Он осуществил централизацию государства по китайскому образцу, создал правительство из высших чиновников, принял титул тэнно, т.е. «небесный государь».

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ГОСУДАРСТВА КАК СРЕДСТВА

[1] Эвтанасия (от греч. *ευθανασια*) — безболезненная смерть.

[2] По древнегреческому мифу, чтобы уничтожить противника Зевса чудовище Тифона, богини судьбы Мойры пошли на обман: они уговорили Тифона отведать т.н. однодневные плоды (ядовитое растение-однодневка) якобы для увеличения силы.

[3] Имеются в виду существовавшие в Древнем Риме по меньшей мере со II в. до н.э. коллегии — объединения людей, связанных общим культом, общей профессией или соседством. Большинство коллегий состояло из небогатых людей, отпущенников, в императорскую эпоху — даже рабов. Они практиковали совместные трапезы, обеспечивали достойное погребение своих членов. Римское правительство относилось к ним с подозрением еще в республиканскую эпоху, в основном из-за социального состава. В императорское время запрещались все частные ассоциации, дозволены были лишь коллегии, отправлявшие культ императора.

ПРОВИНЦИИ

[1] Провинция Африка была образована в 146 г. до н.э., после уничтожения Карфагенского государства в 3-й Пунической войне. Македония была завоевана в 169 г. до н.э. и сначала расчленена на четыре формально независимых государства, но после восстания 149—148 гг. до н.э. обращена в провинцию. Образовавшиеся после распада державы Александра и его преемников малоазийские царства Вифиния, Понт и Каппадокия стали римскими провинциями в 64 г. до н.э. (первые два царства после войны с Митридатом Понтийским) и в 17 г. н.э. (Каппадокия).

[2] Киренаика и Кипр, находившиеся под властью младшей ветви династии Птолемеев, отошли к Риму, по завещанию местных царей, в 73 и 58 гг. до н.э. соответственно.

[3] Имеется в виду сторонник Помпея Публий Сервилий Ватия Исаврийский (ум. 44 до н.э.).

[4] В императорскую эпоху префект претория был не только командующим Преторианской гвардией, но и высшим должностным лицом, творившим суд от имени императора. Диоклетиан и Константин в кон. III — нач. IV в. провели административную реформу, по которой вся империя делилась на четыре части, во главе каждой из которых стоял свой префект претория, обладавший высшей гражданской (по этой реформе гражданская власть на местах была полностью отделена от военной) властью по отношению к населению, но во всем подчиненный императору.

[1] Здесь под маркграфом — правителем пограничной области (марки) во франкском государстве — понимается монарх, чей род выдвинулся потому, что владел пограничными территориями и от него зависела безопасность государства.

[2] На побережье Мексиканского залива существовала одна из древнейших культур Мезоамерики — ольмекская. Истоки инкской культуры находились на Андском нагорье. Испанцам же для столицы подошел сухой климат побережья близ Лимы и не годились заболоченные берега Карибского моря.

[3] В 1337 г. османские султаны сделали своей главной резиденцией г. Скутари на берегу Мраморного моря, но столицей осталась Брусса.

[4] В державе Ахеменидов было четыре столицы: Парса (или Персеполь) в Персиде, Экбатаны в центре Иранского нагорья, бывшая столица Мидии, Вавилон и Сузы.

ТОМ СЕДЬМОЙ
ВСЕЛЕНСКИЕ ЦЕРКВИ

[1] Имеются в виду св. Антоний Великий (ок. 250—356), основатель монашества в Фиваидской пустыне, и св. Симеон Столпник (ум. 459), живший на вершине башни близ Антиохии, но далеко не в уединении, ибо оттуда он требовал помощи бедным, отпуска рабов на волю и т.п.

[2] В 475 г. в Византии произошел переворот, свергнувший императора Зенона, и на престол взошел полководец Василиск. Ратуя за церковный мир, он открыто принимал сторону монофизитов и отменил все направленные против них решения. Это вызвало волнения городского плебса в Константинополе, переросшие в 476 г. в восстание, и бежавший после переворота Зенон вошел в город с верными ему войсками и вернул престол.

[3] Из озера Тан в Эфиопии вытекает Голубой Нил, сливающийся ниже с Белым Нилом, образуя собственно Нил.

ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК РЕГРЕСС

[1] В католицизме причастие под обоими видами — хлебом и вином — допускается только для духовенства, миряне причащаются только хлебом. Английский богослов Джон Уиклиф (между 1320 и 1330—1378) первым на Западе выступил против этого разделения, что было частью его более широких предложений об уравнивании духовенства и мирян, об упразднении светской власти церкви. Взгляды Уиклифа развил в Чехии Ян Гус (1371—1415). Его сторонники назывались гуситами, чашниками и утраквистами (лат. *utraque* — «также и», подразумевается «также и чашей», т.е. вином). Чехия приняла гуситское учение (на это наложились стремления к национальной независимости), что вызвало в 1419—1431 гг. войну с империей, поддерживаемой церковью. Чашники одержали победу, но распри в их стане свели на нет их учение, в конечном итоге подавленное церковью.

[2] В английском языке слово *conversion* значит «обращение» в религиозном смысле, но также «передел чугуна в сталь», «конверсия валюты» и «переход улицы».

[3] Имеется в виду папа Григорий Великий.

По вопросам оптовых закупок обращаться:
тел./факс: (495) 785-15-30, e-mail: trade@airis.ru
Адрес: Москва, пр-т Мира, 104

Наш сайт: www.airis.ru

Вы можете приобрести наши книги с 11^{00} до 17^{30},
кроме субботы, воскресенья, в киоске по адресу:
пр-т Мира, д. 104, 3 этаж, тел. (495) 785-15-30

Адрес редакции: 129626, Москва, а/я 66

Научное издание

Тойнби Арнольд Джозеф

ПОСТИЖЕНИЕ ИСТОРИИ

Ведущий редактор *Е. М. Гончарова*
Художественный редактор *А. М. Драговой*
Компьютерная верстка *Е. Г. Иванов*

Подписано в печать 18.11.2009. Формат 60 × 90 1/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ. л. 40.
Усл.-печ. л. 40. Тираж 3000 экз. Заказ № 1024.

ООО «Издательство «АЙРИС-пресс»
129626, г. Москва, пр-т Мира, д. 104.

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.