

РИМСКИЙ ОПЫТ ЦИКЛИЧЕСКОГО ИСТОРИЗМА

Статья посвящена наиболее существенным концепциям циклического процесса в истории римской историографии и философии. В анализ вовлечено наследие таких авторов, как Лукреций и Вергилий, Овидий и Цицерон, Полибий и Плотин. Исследование ведется на фоне неоплатонических и стоических традиций, а также с учетом учительного для Древнего Рима историографического опыта Древней Греции. Планомерному комментарию подвергнута трактовка мыслителями Золотого века категории времени, показаны основные модели восприятия прошлого поздней античной мыслью. Материал римской античности подан в свете обостренного интереса современной гуманитарной мысли к циклическим композициям истории. Автор статьи стремится подать философию истории Древнего Рима в связи с такими стереотипами, как «возврат» и «круговорот», «метемпсихоз» и «анамнезис», «палингенезия» и «круговое движение бытия», и на фоне интереса последующих эпох к этим архетипам.

V. Limonov

ROMAN EXPERIENCE OF CYCLIC HISTORISM

The most essential concepts of the cyclic process in the history of historiography and philosophy are regarded. The heritage of such authors as Lucretius, Virgil, Ovid, Cicero, Polybius and Plotin is analysed. The investigation is carried out in the framework of neo-platonic and stoic traditions and with taking into account historiographic experience of the Ancient Greece. The interpretation of time category made by the thinkers of the Golden Age is systematically commented on, and the main models of the perception of the past by the latest ancient ideas are described. The materials of the roman antiquity are shown in the light of contemporary interest to the cyclic process in the history. The paper aims to show the Ancient Rome philosophy of history in the connection with such stereotypes as “return” and “circulation”, “metempsychosis” and “anamnesis”, “palingenesis” and “the circular motion of existence” and with the interest of the following epochs to these archetypes.

Циклические концепции истории в последнее время привлекают все более масштабное внимание исследователей. Однако не совсем ясно до сих пор прописана история самой идеи исторического циклизма в ее историографическом и историко-культурном контекстах. Настоящая статья посвящена важным моментам древнего периода жизни этой идеи на материале римской Античности.

Может быть, наиболее верным и вероисповедно адекватным выразителем духа римского историзма был первейший из поэтов Золотого века Августа — Публий **Вергилий** Марон (70–19 годы до н. э.). Классическая римская мифология

и сонм героев гомеровских поэм целиком интегрированы в то пространство, где будущая история Римского государства с ее великими именами и победами предсуществует во всей своей мировой славе и в исторически неоспоримом праве на мировое владычество.

Это убеждение в провиденциальной заданности великой судьбы Рима от начала времен мотивировалось не только общеантичными представлениями о природе истории, но и личным его опытом переживания прошлого как череды поступков и воздаяний, проступков и наказаний. Только так — органически и космологически — можно привести поры-

вистое эмоционально-сумбурное племя людей хоть к какому-то разумному порядку и избавить его от порчи, когда «время круг свой замкнет». У Вергилия и нет иной модели укрощения своих неистовых, одержимых фуриями героев¹, кроме как включение их в мерный и циклически упорядоченный круговорот всего сущего и истории. Вот образец подобного рассуждения, которое выслушивает Эней от Анхиза в ответ на вопрос: что за «злая тоска» влечет души умерших опять на землю, чтобы «облечься тягостной плотью?» (*Энеада*. VI, 720–731):

Время круг свой замкнет, минуют долгие сроки, —
Вновь обретет чистоту, от земной избавленный
Душ изначальный огонь, эфирным дыханьем порчи,
Времени бег круговой отмерит десять столетий <...>
зажженный,

(*Энеада*, VI, 724–708 / Пер. С. Ошерова /
Под ред. Ф. Петровского)².

И далее Анхиз разворачивает перед Вергилием панораму будущих событий его родины. У Вергилия окрепла тревожная нота: далеко не всегда поступки людей, непредсказуемых и подверженных аффектам, отвечают гармоническим ритмам мерного Бытия; неукротимый Хаос владеет их душами безраздельно.

В антиковедении есть традиция противопоставлять Вергилия и Цицерона (106–43 годы до н. э.) по тому, в частности, признаку, что последний был пропагандистом греческого культа гармонии и совершенства, умеренности и благородной ясности, меры и симметрии, числа и упорядоченности. Как Космос он видел разумно управляемым волею богов Государством, так и республиканский идеал, в сочетании со всем лучшим, что могли дать демократия, аристократия и монархия (как типы общественной жизни), получал расширение до вселенских масштабов.

В качестве оратора Цицерон готов был сравнить логическую равнозначность суждений: «Афинским государст-

вом управляется Ареопаг» и «Провидение богов правит миром» (*О природе богов*. II, 740)³.

Для Вергилия на фоне «язычника» Цицерона ближе были идеи принципата.

Но нас здесь интересует, как космология Цицерона, вполне традиционная, сочетается с его чувством истории.

Во-первых, Цицерон не отказывается от идеи мирового пожара. Стоик Цицерон ясно говорит в трактате «О природе богов» (II, 118): «Природа звезд огненная, поэтому они питаются испарениями земли, моря и прочих вод. Эти испарения вызываются солнцем из согретой земли и из вод. Напившись ими и восстановив себя, звезды и весь эфир изливают их обратно <...>. В конце концов весь мир воспламенится после того, как будет уничтожена вся влага <...>» (С. 140).

Гибель миров не может быть последней и окончательной, ибо «без круговращения мира быть и не могло» (*О природе богов*. I, 21. С. 47).

Во-вторых, Цицерон мировую ритмику огненного рождения / гибели и опять рождения усложняет четырехступенчатой «эволюционной картинкой», располагая все живое между простейшими организмами и богами и наделяя каждую ступеньку особой степенью заботы богов над своими созданиями. Так, 1) попечение рожденных из земли ограничено питанием и наделением способности к росту; 2) «животным еще дана способность чувствовать» и «уклоняться от губельного»; 3) «человеку природа добавила сверх того разум, который бы управлял его душевными стремлениями, то давая им волю, то сдерживая» (*О природе богов*. II, 33–34. С. 111). Но наивысшая ступень — это мировой и врожденный «разум», «который должно считать сверхчеловеческим и уделом бога»; он «абсолютен», и «это та ступень, на которой находится вся вселенная в целом» (Там же. 34–36. С. 112).

В-третьих, Космос, приведенный к умудренному содружеству тварей, человеков и богов, вовсе не связан в своем саморазвитии и круговращении жесткой провиденцией. В трактате «О Судьбе» немало рассуждений о том, что в сфере причинности следует различать причины «абсолютные и изначальные» и «вспомогательные и ближайшие». Первые принадлежат органике бытия, они неотъемлемы и судьбоносны (онтология), а вторые — миру человеческих поступков, они вариативны и диктуются порядком государственной жизни (социум).

Мир стоит на Числе, порядке Бытия и Истории, на круговороте и метемпсихозе. Об этом идет речь в «Сне Сципиона» (VI. 24, 26) и в «Гускуланских беседах» (I. 22, 52).

Так Цицерон — философ и политик — пытается обосновать в глазах современников свою онтологию и социальную эстетику мировых стихий и мироправящих сил.

Здесь впору припомнить имя **Лукреция** (96–55 годы до н. э.), который много сделал для того, чтобы расшатать мифологические структуры античной древности. Ранний эллинизм был временем глубокого кризиса мифологии как целостной структуры, отражающей сплошной, неделимый и обозримый в своих параметрах мир. Римско-эллинистическую мифологию трудно назвать автохтонно-однородной: в ней в самых немислимых сочетаниях смешаны реликты авраамитических религий, восточных культов — от Матери-Богини и Кибелы до «Неизвестного Бога». Мифология постепенно отходит в область эстетической игры, теряя, впрочем, своих серьезных адептов в слое образованных людей римского общества. Соответственные трансформации переживает научная картина мира и историческое мировосприятие.

Применительно к Лукрецию, в известной степени завершающему длительную традицию общеантичного цик-

лизма, надо сказать, что он пытался придать этой идее универсалистский характер, распространяя ее на все сферы бытия — от космогонии и космологии до онтологии, биогенеза и антропогенеза. Новым здесь оказалась не только грандиозность его научно-художественного эпоса, максимальная раздвинутость масштабов и глубокая перспектива видения, но способ реализации самих принципов «цикла», «ритма», «круговорота», «возврата», «обновления» / «старения» и прочих дериватов телеологично оправданной динамики. Стихотворный трактат великого римлянина насыщен научной полемикой в пользу той новой картины мира, который не бывает новым, ибо вечно воспроизводится, но и не стареет, потому что жизнь и смерть сняты в общем плане бытия. Сколько бы ни писалось о катастрофизме и пессимизме мироощущения автора «Природы вещей», все равно современный читатель остается при той мысли, что Лукрецию ведома относительность самого понятия «новизны», которое в традиционных культурах приравнивалось, как известно, к «плохому» и «неправдоподобному». Так, с негодованием говорится в пятой книге о разного рода «новых» гипотезах происхождения людей-гигантов, как равно и о сказках про времена, когда «по земле золотые реки текли» (V. 905–909: 1, 335)⁴.

Циклы вечного рождения и гибели обеспечивают Космосу материально-количественную адекватность самому себе и ту количественную целостность самопробывания, которую позже назовут законом сохранения материи. Именно о ней и сказано:

...Ничто не привходит в нее, и ничто не уходит,
А потому и теперь пребывает все в том же
движеньи.

(II. 296–398; 1, 91).

Свидетель трагической эпохи Лукреций поражает читателя своего рода «биологическим оптимизмом». При всей

изменчивости форм живой природы ее циклическая формообразующая активность свершается внутри «целокупности вещей»: это тип бессмертия материи как мирового Целого (II. 72–79; 1, 77).

В образе «эстафеты» форм, тварей и поколений неуывающий Космос Лукреция празднует праздник вечной весны; его не отменяют ни ветхость всего переходящего и временного, ни смертность тварного. Мир пребывает в объятиях сущностно-вечной и неизбывной молодости всеобщей «целокупности» — так стоит ли жалеть о частных неудачах изменчиво-неизменяемого мира? Даже ужасающие картины афинской чумы 430 года до н. э., восходящие, как справедливо полагают, к описаниям болезней и эпидемий у Фукидида⁵, оставляют Космосу великого эпикурейца шанс на возрождение из смерти, ибо смерть — самое вечное из всего, что может быть названо вечным: в ней — колыбель все новых и новых циклических реконструкций мировой гармонии.

Мысль автора пятой книги «*De rerum natura*» движется от космогонии и теогонии к биогенезу и антропогенезу с дальнейшим переходом к истории общества, цивилизации и культуры.

Нас будет интересовать «философия истории» Лукреция как некая историческая линейность, включенная во вне- и надысторическую «природу вещей», т. е. в «натурфилософию». Только так — в рамках диалектики линейного и возвратно-кругового — можно понять, почему у Лукреция цикличность остается принципом мирового развития («эволюция» и «прогресс»), не теряя при этом своих деструктивных возможностей движения («порча времени», «регресс»).

Лукреций начинает с того, что развенчивает миф о Золотом веке. Картина первобытной жизни дана у римского мыслителя в отрицательных атрибутах — незнания и неумения. Дикая люди не знали

жилищ, огня и одежды, не умели находить походящую пищу, не знали орудий земледелия, обычаев и законов, не умели жить сообща, действовали на охоте тяжелым дубьем и камнем, не знали средств лечения ран, не слышали о мореплавании.

Смягчение нравов началось с того, что «хижины, шкуры, огонь себе люди добыли» (V, 1020). Эта строка порадовала бы автора «Мифологических» (1964–1971), где описаны переходы от «обнаженного» к «одетому», от «сырого» к «вареному» и т. п. Так что не Ж.-Ж. Руссо следует числить «отцом структурной антропологии» (по названию одной из статей К. Леви-Стросса), а, скорее, Лукреция. Именно он обосновал причину перехода рода человеческого от дикости к цивилизации: обретение даров (неупомянутого, правда) Прометея сплотило людей, их соединила дружба и общая нужда, определились законы нормированной социальности, родилось языковое сознание (знание имен предметов и явлений).

Далее следует история градостроительства и воздвиженья укреплений сельского хозяйства и история землепользования; автор специально отмечает рождение принципов различения людей по степени «даровитости» (V, 1107), по наружности и физической силе (V, 1111). Однако когда дело дошло до открытия золота, выяснилось, что первоначальное человечество состоит вовсе не из эпикурейцев и довольствоваться малым и умеренной жизнью не хочет, и Лукрецию ничего другого не остается, как начать историю власти, насилия, мести и войны, страха и наказания, злодейств и преступлений. Должно заметить, что Лукреций вовсе не борется против обрядов (V, 1161–1240); предмет его критики — мифология, а не религия. Он пытается объяснить, что силы, управляющие мировым круговоротом, и боги — суть одно и то

же; в-третьих, он учит, что не следует ужасаться чередованиям катастроф, бедствий, хаотического и непредсказуемого брожения мировых стихий, потому что так проявляет Судьба (или то, что в Средние века назовут предестинацией (предопределением)). Как бы то ни было, —

...Вращенье неба и смена
Года различных времен свершается
в строгом порядке.
(V, 1183–1184).

Цивилизаторский энтузиазм трансформируется в культурное творчество («живопись, песни, стихи, валянье искусное статуи» — V, 1451). Это еще раз свидетельствует непреложно, что «все во вселенной свершается в строгом порядке» — V, 1439).

Пятая книга завершается славословиями в пользу «нужды», «пытливого разума» и «ума» как ближайших агентов прогресса.

Однако эти прогрессистские интонации великого римлянина, за которые так часто хвалят Лукреция, напрочь перечеркиваются жуткой типологией болезней и эпидемий в шестой книге. Она завершается картиной афинской чумы, поданной в поэтике исторического катастрофизма и последней степени отчаяния. Эти страшноватые картины возвращают читателя к фрагментам, где поэт-мыслитель, наблюдая свою современность, осознает итоги исторического процесса как еще одно впадение мира и всей «природы вещей» в хаос первоначальный (II, 1144–1174; III, 59–86; V, 1007–1010).

«Старение» и «оскудение», «порча» и агония — вот контрагенты мирового процесса, которые, циклически побеждая, сводят на нет все успехи прогресса.

Трагический историзм Лукреция — результат конфликта мировоззрения и творчества, а еще точнее — эпикурейской доктрины (стремление к блаженному покою, к пассивному субъективизму)

и циклической картины мира, на которую Лукреций пытается примерить факты своей исторической современности, сплошь повитой мятежами, злодействами, заговорами и политическим бесстыдством.

Логика римского исторического мировосприятия такова: архаика «вдвинута» в современность как исторический катализатор ее событийности и как инициатор ее «будущего», которое некоторым образом есть и ее «прошлое». Образы круга, спирали, синусоиды, волны и прочих образных презентаций цикличности — пространственно-геометрические образы. Это образы графики движения и фигуры динамической активности. Поэтому между археологическим раскопом и стеной Колизея возможно это воображаемое путешествие (вперед, вспять и обратно) «временного мяча». Способность исторического факта двигаться, возвращаться, обретать новое «место» в топосах истории позволяет ему обрести статус *события*. Событие — это факт, уличенный в смысле, а смысл он обретает не в модусе уникального (для античного мышления нет ничего уникального, кроме богов), а повторившегося, циклично тиражированного и «вернувшегося». Событие живет смысловой ритмической воспроизведения.

Что действительно подкупает в концептуальной смелости Лукреция — это то, что он сделал ее не по-античному гибкой в том смысле, что в ее рамках оказалась масса возможностей для дальнейшего эвристического поиска европейской мыслью закономерностей исторического развития в течение целых двух тысячелетий.

Римские философы и историки время Пунических войн, разгром Филиппа Македонского (III век до н. э.), а то и II век до н. э. (разрушение Карфагена в 146 году) сочли моментом почти символическим в том смысле, что именно тогда не-

удержимое накопление Римом богатств и территориальных владений пришло в резкое противоречие с традиционной моралью общества (*Тацит. Анналы. XIV. 43, 1; Авл Гелий. Аттические ночи. XV, 11; Саллюстий. 10, 13*).

В «Одах» Горация (III, 6, 46–49) равномерная смена поколений понята в модусе накопления «порчи времени», оскудения нравов и завещанного предками «прогресса» наихудшего в человеке. Весьма важно, что мысль эта варьируется на фоне поколенческой проблематики; в смене «отцов» и «детей» пороки все более успешно овладевают душами людей. Само историческое время мыслится как пространство регресса и оскудения:

Чего не портит пагубный бег времен?
Отцы, что были хуже, чем деды, — нас
Негодней вырастили; наше
Будет потомство еще порочней⁶.

Знатный и образованный римлянин, например Овидий, понимал, что комфорт и богатство, на централизацию которого энергично работали все провинции Вечного Города, обеспечивают для немногих роскошный интеллектуальный досуг, зрелища и развлечения (*Наука любви. 121–128*), но и он же наблюдал в горизонте своего видения прошлого то, что сейчас назвали бы конфликтом цивилизации (комфорт, изобретательство, усовершенствование инструментов и оружия) и культуры (т. е. той самой «пайдейи», что есть образование, общественная мораль, искусства и ремесла, воспитание и верность традициям).

В циклической смене веков от Золотого к Серебряному, Железному и Медному слово «золото» — уже не сигнатура первоначального благоденствия раннего человечества, а имя Мирового Зла (*Мет. 1, 139–144*).

С неизбежностью воспроизводится здесь платоновский образ «человека-волка» из восьмой книги «Государства»

(VIII. 565e–566a)⁷, в которого превращается у Овидия человек, совлекший с себя все человеческое (*Мет. 1, 233–248*).

Полибий (210/203–122/121 годы до н. э.) как историк был навсегда поражен тем фактом, что Рим столь стремительно завоевал почти весь известный мир. Он задался вопросом: коль скоро «почти все события мира судьба направила насильственно в одну сторону и подчинила их одной и той же цели», то следует описать и осознать «те пути, какими судьба осуществила великое дело» (1, 4)⁸.

В рамках античной историографии переход от «частных историй» к мировой не мог свершиться в том смысле, в каком мы говорим теперь о всеобщей истории. Но весьма важно уяснить, что Полибий сознательно ставит своей задачей выяснение «событий и обстоятельств, но особо — их причин (3, 32; 161). Историк определяет свою методологию в понятиях ‘повод’ (‘профасис’), ‘причина’ (‘аития’), ‘начало’ (‘архее’), и таким образом его «эмпирическая история» теперь характеризуется как «исследование, имеющее целью изучение развивающихся во времени государственных и политических феноменов с точки зрения их пространственно-временной упорядоченности, обусловленной причинной связью между ними»⁹.

Важно оценить особое внимание к детерминантам исторической событийности. У Полибия было у кого учиться методике отыскания причин и следствий.

Это — **Фукидид** (ок. 460–395 до н. э.), имя которого, нарушая хронологию, необходимо назвать именно здесь. Как говорит современный грек — Ф. Х. Кессиди, «согласно Фукидиду, из неизменных параметров человеческой природы и сходных обстоятельств следует определенный порядок, закономерность, в соответствии с которыми события могут повторяться в том же или сходном виде. <...> Под повторением событий Фуки-

дид подразумевал общее и закономерное, т. е. ожидаемое будущее. <...>¹⁰.

Событийный рисунок, как полагает знаменитый грек, складывается действием не фатума, но совокупной волей людей, что, с точки зрения античности, в принципе одно и то же. Гармоническое сочетание неотменяемых велений Рока и волевого усилия множества людей — эта античная интуиция легла в основу многих «удобных» режимов объяснения хода исторического процесса.

Опираясь на Аристотеля, Полибий разрабатывает учение о смешанных формах правления, в которых усреднены признаки так называемых «правильных форм» (монархия, аристократия, демократия). Характеризуя правящих и управляемых, царя и тирана, наилучших людей и толпу, Полибий показывает, к какому состоянию могут придти формы государственности, если брать их в «чистом» виде. Они переживут циклически неизбежную процедуру деградации.

Соображения римского историка можно свести к следующей схеме:

Тип государства	Тип власти	Субъект власти
царство (базилейя)	единовластие (монархия)	узурпатор
демократия	власть немногих (олигархия)	захватчики
аристократия	народовластие (охлократия)	власть толпы

Согласно Полибию, республиканский Рим дал относительное равновесие всех трех форм. Важно подчеркнуть, что римский автор в описании смены форм государственного общежития усиливает антропологическую доминанту (6, 9; С. 359).

У Полибия люди, ведомые судьбой, делают историю, а поскольку характеры — вещь постоянная и повторяющаяся, то и исторические ситуации способны к самовоспроизводству и к тиражированию. Сколько бы ни шла речь об умении рим-

ского автора соединить в своих описаниях «конкретность и схематичность, универсальность и незавершенность, органистичность, политичность и социальность»¹¹, приходится признать, что модель круговорота для Полибия — ведущая и решающая. Конечно, с каждым циклом новое приходит и уходит вместе со старым, но судьба каждого витка — пережить свою «порчу» и завершение. В актуальности циклической модели для Полибия убеждает чтение известного фрагмента из книги шестой:

«Таков круговорот государственного общежития, таков порядок природы, согласно которому формы правления меняются, переходят одна в другую и снова возвращаются. Правда, при всей ясности понимания этого предмета возможно ошибиться во времени, когда речь заходит о будущей судьбе государственного устройства; однако при незлобивости и беспристрастности суждения редко можно ошибиться относительно того, когда государственное устройство достигает наивысшего развития: или когда приходит к упадку, или же когда превращается в другую форму правления» (6, 9; 359–360).

Н. И. Конрад¹² предложил сравнить концепцию Полибия с подобной картиной исторического процесса, предьявленной его младшим современником — китайским историком **Сыма Цянем** (145–86 годы до н. э.). Первая названа «законченной теорией исторического круговорота» (С. 57), а вторая — «философией власти».

В изложении Конрада, Сыма Цянь рассуждает о трех принципах правления владетельных домов Китая до Ханьской империи. Это три древних царства (названных Ся, Инь и Чжоу), которым соответствовали принципы ‘чжун’, ‘цзин’ и ‘вэнь’.

Раскрывая сложное значение терминов на текстах конфуцианского канона («У-цзин»), наш автор переводит ‘вэнь’ как свойство человеческой природы, про-

являемое в ораторстве, политике, науке и нравственном поведении: проще — как ‘культура’. Она есть категория историческая; «о ней можно говорить только с эпохи Чжоу» (С. 63).

‘Чжун’ — это свойство человека, проявленное им в общении с другими, оно входит в состав ‘жэнь’ — любви к людям. Н. И. конкретизирует его как ‘прямодушие’ (= ‘искренность’, ‘прямота’, ‘откровенность’ (С. 67 — 68). Это качество отвечает стилю общественной жизни второго из древних царств.

Наконец, основа власти в третьем царстве — ‘цзин’, переведенное как ‘почитание’ (властей, родителей, богов и демонов).

Когда китайский автор доискивается причин того, почему же все три формации не выдержали испытания временем, он устанавливает для каждой из них свой тип естественной порчи процесса. Такой ход мысли слишком знаком нам по античным временам, но новаторство Сыма Цяня сказало здесь в особом рода догадливости, с какой он строит свои причинно-следственные ряды.

А именно:

- для человека, преданного ‘вэнь’, существует угроза, что в его природе будет преобладать ‘чжи’ (= ‘материя’);
- людьми, соблюдающими принцип почитания (‘цзин’), может овладеть наихудшее из суеверий — демоноверие и «дьявольщина» (‘гуй’);
- люди же искренние и прямодушные, т. е. следующие принципу (‘чжун’), погибают от накопления в социальной жизни ‘сы’ (т. е. лжи и фальши).

В соответствии с тем представлением, что для Сыма Цяня существуют два типа людей в обществе — это люди «малые» (людишки, толпа — сяожень) и элита (цзюньцзы). Вторые — берут на себя труд понимать социальные беды первых, подверженных соблазнам Грубой материальности, суеверий и самообмана. Од-

нако правители царства Цинь именно элиту, т. е. мудрецов, подвергли репрессиям, и этот режим рухнул через 15 лет. Лишь следующий правящий дом — Хань — вернулся к властному принципу прямодушия (‘чжун’), и колесо истории повернулось к китайскому народу наилучшим образом.

Как говорит текст Чжэн Сюня (127–201), комментирующий «Историю» Сыма Цяня, «путь трех царств оказался подобным круговороту: он кончился и снова начался» (С. 76). Спасение государства от напастей моральных и политических — в одном: вернуться к мировому закону правопорядка (‘тяньтун’), а «общий правопорядок и есть круговорот». (С. 76).

Далее Н. И. Конрад напоминает нам известные взаимопревращения и взаимопереходы пяти стихий китайской картины мира друг в друга, чтобы сделать вывод «по Сыма Цяню»: «Поскольку же деятельность “пяти стихий”, т. е. общий процесс бытия, осуществляется в их круговороте, постольку, следовательно, и историческая жизнь проходит также в форме круговорота» (С. 77).

Так и повелось в истории китайской мысли: еще Цзоу Янь (кон. 4 — нач. 3 века до н. э.) циклические процессы органического мира (взаимная смена элементов земли, дерева, металлов, огня и воды) экстраполировал на историю (господству каждого очередного элемента отвечает расцвет определенной династии); император Цинь Ши-хуан (221–209) принимает эту логику для обоснования исторической уместности своей династии; Чжан Цзай (1020–1077), борец с буддизмом за приоритеты конфуцианства, будет учить, что нужно действовать в гармонии с верно понятым циклическим природным процессом, а не отстраняться от него, как буддисты, и не уходить от неизбежного самораспада, как это пытаются сделать с помощью магических процедур даосы.

По выводам историка, Полибий и Сыма Цянь «осмыслили процесс исторической жизни как круговорот. <...> Появление империи они представили как историческую неизбежность. <...> Неизбежность в глазах историка — проявление исторической закономерности. А в каком образе нагляднее всего можно представить эту закономерность, как не в образе круговорота?» (С. 84).

Соглашаясь с общим выводом Н. И. Конрада, как и с тем, что «философия истории» грека и китайца — это, скорее, «философия истории, раскрытая через философию власти» (С. 84), позволим себе три полемических возражения.

Образ круговорота, конечно, обладает энергией убеждения и самопояснения. Но, коль скоро для Полибия, скажем, всяческий возврат связан с найденными по ходу обновленной событийной комбинаторики элементами новизны, такой круговорот стоит дополнить представлением о палингенезии¹³ (возврат с наращиванием нового).

Во-вторых, надо учесть разницу исходных посылок двух историков. Для римского историка важно было понять ситуации продуктивных сопряжений мировой судьбы народов и совокупных усилий множества людей, более или менее верно ее угадавших. И хотя Полибий был современником и участником сплошь морализующей мыслительной технологии, то есть философии стоицизма, он ставил исторический процесс вне (точнее, — до) морали, и даже известные ему рецидивы «порчи процесса» моральной подоплеки не имеют: так Космос устроен, и так мировые стихии себя ведут. Моральными могут быть только *итоги* органической включенности в эти процессы людей с их деяниями и *gestes*.

Для китайского автора главным было именно это: проследить, как мировая порча действует в людях и через людей,

через их не лучшие способности поддаваться соблазнам демонических сил.

То, что Н. И. Конрад назвал «закономерностями исторического процесса», для грека — Судьба, а для китайца — человеческая слабость. Наличие закономерности в истории означает ее свойство быть прогнозируемой. Однако ни Полибий, ни Сыма Цянь не решаются на конкретные прогнозы, оставаясь при том убеждении, что люди — всегда люди, и список человеческих констант конечен.

В-третьих, наблюдатели рождения Римской и Ханьской империй и саму идею круговорота стихий, времен и событий видели по-разному. Дело здесь в оттенках: для Полибия-ученого (как потом — для Посидония) важно было убедиться в авторитетной адекватности режимов научной историографии своему «предмету» и продуктивно расширить полномочия и исторического описания, и объема исторического материала. Так и родилась наука «Всеобщей истории». Для автора Поднебесной, как кажется, важнее было убедиться самому и убедить своих учеников в онтологической незыблемости мирового космического порядка, для которого социальная жизнь — лишь один из его бытийных уровней. Пока круговорот стихий и первоначал проецируется на династийные формы общежития и контролирует их смену¹⁴ и пока люди чувствуют ответственность за синхронию этих процессов, Китай — и впрямь Поднебесная и справедливо стоит в центре Мироздания.

В отрешенно-меланхолических тонах говорит об органике чередований гибели и рождения крупнейший мыслитель всего стоического тысячелетия **Марк Аврелий** (121–180). В прославившей его книге «Наедине с собой. Размышления» на языке все той же судьбоносной цикличности идет речь о беспечальной и бестрагедийной «встроенности» вектора злой и нарочитой смерти в естественную

природу вещей, периодически порождаемых «разумом Целого, которое или периодически возгорается, или обновляется силою вечных времен»¹⁵.

Формулы этого рода станут навязчивой темой поздней античности, вплоть до упразднения самой проблемы какого бы то ни было историзма, коль скоро в мире царит принцип, так сказать, *трагической симметрии* — ‘рождения / гибели’, ‘расцвета / порчи’ и прочих вариантов перехода жизни в смерть и обратно. Стоит согласиться с А. Ф. Лосевым, когда он формулирует жизненную и историческую позицию великого визионера и почти христианского философа Плотина: «...Мы с тобой входим в общемировую гармонию и составляем ее симметрию. <...> А истории нет никакой»¹⁶. Действительно, а к чему можно стремиться в рамках циклической онтологии? Вплоть до гностиков (и далее — до последнего

финала Античности) идея круговорота то ужасает, то утешает, то внушает полнейшее равнодушие ко всем приключениям реальной истории...

Можно ли после этого говорить, что «в пределах античной литературы вообще и римской в особенности циклизм всегда оставался некоторой цитатой»?¹⁷ Вряд ли. С тем же успехом можно говорить о «цитатности» культурных универсалий, концептов и стереотипов национальных культур или так называемых «бродячих сюжетов», тем и мотивов мировой литературы и философской мысли.

Греко-римские интуиции исторического циклизма сменяют модели линейного времени в христианскую эпоху. Но и тогда образы циклически организованного времени с переводом его параметров на язык пространства не исчезнут вовсе. Старинные теории исторического процесса нуждаются в дальнейшем изучении.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Вулик Н. В. Поэзия и политика в «Энеиде» Вергилия // Вестник древней истории. 1981. № 3; Забулис Г. К. Философские взгляды Вергилия // Научные труды высших учебных заведений Литовской ССР. Литература. 1965. № 7; Ошеров С. А. История, судьба и человек в «Энеиде» Вергилия // Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского М., 1972.

² Вергилий. Собр. соч. СПб., 1994. С. 236–237.

³ Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 124. Страницы этого издания далее указываем в скобках.

⁴ Здесь и далее цитируется издание: Лукреций <Кар>. О природе вещей / Пер. Ф. А. Петровского. М., 1945; Лукреций <Кар>. О природе вещей. Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла / Сост. Ф. А. Петровский. М., 1947. В скобках указываем том и страницу.

⁵ Боровский Я. М. Лукреций и Фукидид (2, 229 — 235).

⁶ Квинт Гораций Флакк. Собр. соч. / Пер. Н. С. Гинцбурга. СПб., 1995. С. 116.

⁷ Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 3/1. С. 384.

⁸ Полибий. Всеобщая история / Пер с греч. и коммент. Ф. Г. Мищенко; вступ. статья А. В. Короленка. М., 2004. С. 359–360. Далее в скобках указываем номер книги и фрагмента, а также страницы этого издания.

⁹ Мирзаев С. Б. Полибий. М., 1986. С. 31.

¹⁰ Кессиди Ф. Х. Философия истории Фукидида и современность // Вопросы философии. 2005. № 7. С. 126, 123–135. Ср. Кащеев В. И. Полибий и его «прагматическая история» // АМА. Саратов, 2002. Вып. 11. С. 23–30.

¹¹ Мирзаев С. Б. Указ изд. С. 43. См. также: Тыжов А. Я. Элементы теории в историописании Полибия (Понятия причины и судьбы) // Вестник ЛГУ. Сер. 2: История, язык, литературоведение. Л., 1988. Вып. 4. С. 14–23.

¹² Конрад Н. И. Запад и Восток. Статьи. М., 1966. Далее в скобках указываем страницы этого издания.

¹³ Лебедев А. В. Палингенезия // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 474.

¹⁴ *Трёлс-Лунд*. Небо и мировоззрение в круговороте времен / Пер. с нем. Одесса, 1912; *Вербовский В. В.* Диалектический материализм и концепция вечного круговорота: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Киев, 1979.

¹⁵ Римские стоики. Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий / Вступ. ст., сост. и подг. текста В. В. Сапова. М., 1995. С. 343.

¹⁶ *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 734.

¹⁷ *Кнабе Г. С.* Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // *Культура Древнего Рима: В 2 т. М., 1985. Т. 2. С. 160.*