

А. А. Цуркан

**ИМПЕРСКОЕ СОЗНАНИЕ РИМЛЯН
КАК МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН
(К вопросу о специфике “римского мифа”)**

Империя уникальна тем, что в ней слиты воедино конкретно-историческая (и потому сиюминутная) данность и некая метафизическая тайна, геополитическая и часто уродливая реальность и мистическая по духу универалистская парадигма социально-исторического бытия, своеобразный способ взаимодействия человека и мира, по скрытому значению превосходящий свои внешние этнокультурные парии. В империях воедино сливаются время и вечность, и потому их мифы не умирают. Их лишь до времени отставляют в сторону, чтобы вновь и вновь упиваться романтикой и мощью, едва станет обременительной и непереносимо пресной разноголосица и хаотичность социально-исторической повседневности. Своей изваянностью и статикой они будто бросают вызов самой истории. И не потому ли история с такой готовностью извлекает эти мифы из своих недр всякий раз, когда хочет встряхнуть человечество, что замечает в них скрытый смысл самого исторического процесса — движение к актуальному единству человечества не в ущерб фактической его множественности, к ненасильственному общежитию народов, раздвинувших свои границы до пределов мира, к потерянному раю Сатурнова царства.

Империи волнуют несмотря ни на что. Волнуют Александр, Цезарь, Наполеон, Гитлер, Сталин. Волнуют Рим и бонапартистская Франция, Тимур, Чингисхан и последнее жалкое дитя Поднебесной. По существу история человечества — это история империй и их последовательной смены с промежутками из разобщенности и хаоса, который как досадная оплошность, едва возникнув, обнаруживает тяготение к упорядоченности и единству. Пospешившая было погибнуть в 476 г. Западная Империя возродилась под властью Франков и Карла, венчанного императорской короной все в том же Риме. Много ли времени прошло с момента отречения последнего Гогенцоллерна и его постыдного бегства в Голландию до того момента, когда под римскими легионными значками перед зданием демократически избранного парламента Веймарской республики с недемократическим названием “рейхстаг” упоительно замаршировали солдаты теперь уже “тысячелетнего” рейха.

Феномен империи дает уникальную возможность задуматься над тем, что такое “исторический процесс”. В своем понимании исторического процесса мы в качестве исходной точки избираем лосевское указание на то, что центральной категорией социально-исторического бытия является личность, самореализация которой налагает неповторимые черты на тот или иной участок исторического процесса. Скажем, “античный безличный платонизм — статуарен, христианство, будучи по своей идее основано на принципиальном персонализме, — исторично. Новое время, связанное с гипертрофией субъекта и соответственно с ослаблением ощущения Абсолютной личности, есть “редуцированный христианский историзм”¹.

Но личность — это всегда субъективное сознание, субъективность, ищущая полноты смыслообретения в замкнутом круге дихотомии “идеальное — материальное”, “трансцендентное — имманентное”, “вечность — время”, попеременно избирая в качестве источника смыслообретения то одно, то другое с единственной целью — избежать ощущения бессмысленности своего бытия (как и бытия всего мира) и тем самым преодолеть трагический характер этого бытия. История, таким образом, — это не только продукт человеческой субъективности, онтологически не укорененной ни в одном из этих двух миров, но и способ преодоления этой трагической неукорененности сначала в субъективном сознании, а затем и в объективной социальной реальности (как у М. Вебера — сначала протестантский гиперсубъективизм при ослабленном ощущении Абсолютной личности, затем — капиталистический способ производства как инструмент индивидуального смыслообретения).

Здесь важно отметить два момента. Избрание личностью идеального либо материального в качестве смыслообразующего начала — всегда акт иррационального воления, акт веры, т.е. миф. Давно замечено, что материалистическое отрицание сущности и признание только явления столь же догматично (и мифологично), сколь и идеалистически-христианское предпочтение трансцендентного по отношению к имманентному. Второй момент заключается в том, что ни тот, ни другой компонент дихотомии не в состоянии дать человеческой субъективности полноты смыслоутверждения без ущерба своему vis-a-vis.

Скажем, абсолютное предпочтение трансцендентного не только оборачивается безудержным третинованием материального-телесного, но и при гипертрофии — прямо нигилистично и анти-социально в отношении “этого мира” (примером может служить

раннее христианство). Попытки найти смысл жизни, барахтаясь в безбрежном океане материалистической мифологии, неизбежно заканчиваются тоской (или “тошнотой”) от ощущения абсурдности самого мира и человека в нем. Как бы там ни было, специфика исторической эпохи напрямую связана с предпочтением одной из двух онтологических парадигм, в основе которых — гипостазирование материального либо идеального. Смена этих предпочтений лежит в основании флуктуации социокультурных типов П. Сорокина и, например, лосевской антитезы — арианство, монофизитство, варлаамитство и имяборчество как “безбожное” мировоззрение и опыт, омоусианство, дифизитство, иконопочитание, исихазм и ономаксия, составляющие “диалектико-мифологическое” учение и опыт ортодоксального христианства.

Природа “политического мифа” может быть прояснена лишь в том случае, когда находит объяснение его связь с исходным субстратом архаического мифа. Поскольку последний, будучи живым и естественным способом породнения недифференцирующего, дорефлексивного сознания индивида и реальности, очевидно предшествует и задаёт вектор развития последующей культурной традиции, выявление его специфики (скажем, в отношении Рима) само по себе может многое дать для понимания качественной определённости того или иного генетически связанного с ним политического мифа. Проблема в том, что эта связь — не прямая, а опосредованная. Создатель политического мифа на самом деле не свободен в выборе исходного строительного материала, поскольку его сознание — не локковская *tabula rasa*. Угасание живой стихии архаического мифа означало появление понятийно-дифференцирующего сознания и его усилий по реконструкции потерянной мифологической целостности с попеременным гипостазированием то “вещи”, вещного, материального вообще (скажем, в греческой античности это — интуитивная диалектика досократиков, в меньшей мере платонизм и, тем более, неоплатонизм), то идеального (например, средневековое христианское мировоззрение). Этот идущий на смену архаике способ восприятия реальности с попеременным монистическим выдвиганием на первый план то материальной, то идеальной её составляющей, по сути является базовой онтологической парадигмой, в рамках которой развиваются культура и её феномены. На смену архаическому мифу идёт его “подобие” — одна из двух онтологических парадигм (или “относительных мифологий”, по терминологии Лосева). В их лоне и возникают политические

мифы (скажем, римский) — “подобие подобия” мифа архаического.

Под политическим мифом мы понимаем комплекс аксиологически оформленных постулатов, объединенных общей, иррациональной по сути своей, идеей, формирующий весь спектр мировоззренческих установок индивида через посредничество так называемых “идеологий” (например, мифологеме “коммунизм” соответствует “марксистско-ленинская идеология”), которые представляют собой публицистически-пропагандистские, псевдорациональные версии исходного мифа как акта веры.

Будучи принят, политический миф определяет не только систему этикоаксиологических координат социально-исторического бытия, но, что еще более важно, выдвигает в качестве сверхзадачи достижение некоего всецело мифологического идеала, движение к которому задает вектор исторического развития и одновременно придает смысл индивидуальному и коллективному усилию.

В чем причина смены базовых онтологических парадигм? По-видимому, она заключается в том, что ни одна из них не вмещает в себя всей полноты бытия без ущерба для идеального и реального, его составляющих, не способна примирить в себе время и вечность. Индивид и общество, избирающие в качестве отправной точки своего мировоззрения гипостазирование материального (материализм во всем кричащем многообразии своих проявлений), рано или поздно начинают стремиться к тому, чтобы трансцендировать, занимаются богоискательством либо впадают в меланхолию от осознания абсурдности бесконечной своей “материи”. И наоборот. Первоначальное предпочтение *civitas dei* при отсутствии немедленного онтологического преображения мира ведет к тому, что индивид начинает прельщаться себя соблазнами чувственной реальности и находить смысл жизни в решении проблемы добра и зла “этого” мира без вмешательства супранатуральных сил. На этом разочаровании построены, скажем, вся мифология и “методология” русского различинства, в котором богоискательство легко переходит в свою диалектическую противоположность — богоотрицание.

Сама постановка вопроса о бытии, т.е. всеобщей связи всего сущего в его отношении к человеку, (Н. В. Мотрошилова) ориентирует индивида на поиск единства “мира”, сведения его многообразия к одному источнику. Однако онтологический монизм не позволяет дать удовлетворительный ответ на вопрос, с которого, собственно, начинается бытийная проблематика: в чём

смысл реальности, если она — лишь вечная бесконечная материя; в чём смысл реальности, если единственная подлинная реальность — трансцендентное апофатическое начало (т.е. Бог). По мере осознания недостаточности той или иной онтологической модели для разрешения этого вопроса вызревают основания для трагедийного восприятия “мира”, в котором содержится предощущение смены парадигм: “одномерная” реальность вообще и в своих частных проявлениях начинает казаться трагическим абсурдом.

Примирение двух парадигм, которое означало бы “конец истории”, наступление “абсолютной мифологии”, было бы возможно через монистическое слияние чувственного и сверхчувственного, реставрацию архаического мифа. Но в том-то и дело, что подобная реставрация, возвращение в “потерянный рай” мифологической нерасчлененности отчасти возможна лишь на философско-теоретическом уровне (классический пример — платонизм), но это понимание слишком рассудочно, а потому осуждено остаться умозрительным идеалом *bios teoretikos*, недосягаемым даже в рамках самой античности.

Что же касается попыток сблизить трансцендентное и имманентное, то они в конечном счете заканчиваются жертвоприношением трансцендентного и сползанием во все тот же мифологический материализм. При приоритете чувственного и рационального опыта разум отказывается от интеллектуальной интуиции и культивирует различные варианты рационалистических форм познания, объявив все недоступное ему областью “вещи-в-себе”. Круг замыкается.

Рассмотрение истории как череды политических мифов, рождающихся на той или иной постархаической бытийной основе для выявления неких закономерностей исторического процесса (в частности, касающихся имперского сознания римлян и *imperiū romanū* как его “овеществления”), во многом обусловлено двумя соображениями: С одной стороны, История, по нашему мнению, — это все же продукт человеческого сознания, в конечном счёте сознания индивида, с другой — формационный и цивилизационный подходы к анализу исторического процесса оказываются неспособны дать убедительные ответы на ряд вопросов, возникающих при ближайшем рассмотрении античной проблематики: например, почему при тождестве исходных социально-экономических характеристик (*poliV* ” *civitas*) греки создали *Grecia magna*, Афинскую архэ, даже державу Александра Македонского, но не создали Империю, почему их сознание было вопию-

ще “неимперским”; напротив, почему римляне создали Империю, но не испытывали, судя по всему, ни малейшей потребности в создании таких ключевых для эллинов явлений культуры, как философия и трагедия. Здесь мало отделаться тривиальным высказыванием Цицерона относительно того, что греки изучали геометрию, чтобы познавать мир, а римляне — чтобы измерять земельные участки.

Формационный и цивилизационный подходы не дают убедительных объяснений, поскольку игнорируют ноуменальный план исторического процесса, который “зашифрован” в мифологической архаике, поскольку скользят по описательно-экстенсивной поверхности феноменального, “назначая” в “движущие силы истории” то “производительные силы” (а не идеи, ими движущие), то человеческие биоритмы, ничего толком не объясняющие в плане смены цивилизаций (скажем, почему Вавилон, Ассирии и даже Древней Греции уже давно нет, а Китай продолжает существовать, да ещё как)?

Поскольку любая мифологическая система в своем основании имеет акт иррациональной веры, оформленный символично-аксиоматически, она оказывается лишена способности к внутреннему развитию, а попытки ее модернизации в результате оборачиваются отказом от ее сакрализированных установок и крахом той социальной реальности, которая ею определяется.

Один из наиболее существенных моментов в понимании феномена политического мифа — вопрос о его угасании. Как объяснить, что на определённом этапе любой политический миф перестаёт быть актуальным, перестает оказывать сколько-нибудь существенное влияние на социальную практику, оказывается забыт и заброшен?

По-видимому, дело в том, что любому мифу имплицитно присуща некая универсалистская тенденция, стремление к максимально полному, в идеале — тотальному охвату реальности. Едва возникнув, политический миф стремится к экспансии, к тому, чтобы стать единственной доминантой сознания, безраздельной и универсальной моделью, сообразно которой препарируется и оформляется социальная реальность. В этом его родство с архаическим мифом.

Важно отметить, что ядро любого политического мифа — некий идеал и сверхзадача (скажем, у немецких нацистов — всемирный “третий рейх”, у русских коммунистов — всемирная республика “без России и Латвий”; позднейший пример — экспансия искусственно созданного мифа об “американской демок-

ратии” и навязчивые, часто насильственные действия по его превращению в “общечеловеческую ценность”). Сознание индивида энтузиастически приемлет этот идеал и жертвенно служит ему до тех пор, пока тот или иной политический миф и организованная им социальная реальность обнаруживают безусловную и очевидную потенцию к экспансии, гипнотизируя массовое сознание возможностью достижения идеала, но немедленно отворачивается и предаёт анафеме прежние идолы и ценности, едва некие внешние (кстати сказать, столь же мифические) силы полагают предел этому драйву, заставляя обывателя задуматься над тем, насколько полученный результат соответствует принесённым жертвам. Именно ограничение экспансии приводит к тому, что тойнбианское “творческое меньшинство” начинает поддерживать свой *auctoritas*, прибегая к радикально-террористическим методам. “Эра растущего разочарования” в прежних ценностях и целях требует диктатуры или квазидиктатуры и является непрямым этапом на пути к смене мифологических парадигм.

Убедительный пример тому — всё тот же “римский миф”. Победы Марка Ульпия Траяна (98—117) в Дакии, Армении и Парфии обозначили предел территориальной экспансии *imperium Romanum* и были ознаменованы беспрецедентно долгим праздником в 123 дня. Его преемники Адриан и Антонин Пий уже не в силах раздвигать границы римского мира, они консервируют достигнутое, латают дыры и строят *limes*’ы. Марк Аврелий (161—180), волею судеб вынужденный всю жизнь заниматься делом, противным его стоически-созерцательной природе, — войной, ценой невероятных усилий пытается сохранить статус-кво, воюя то с квадами, то с парфянами. Конец эпохи Антонинов — “серебряного века” империи — трагичен ещё и потому, что ничего не предлагает в сфере ценностей и идей. Римская “идеология” и “идеологи” продолжают эксплуатировать набившие оскомину мифологемы *Roma aeterna* и “непрерывно возрастающего счастья”. Философия являет собой интеллектуализированную форму отчаяния. Пережив вынужденную остановку, римляне в растерянности оглядываются по сторонам и в ужасе начинают отворачиваться от созданного ими монстра — Империи, всё чаще уходя в заоблачные дали христианской мистики. “Эра растущего разочарования”, предвещая гибель античности, вызывает к жизни не Цинцинната, Муция или Атилия Регула, а “солдатских императоров” и квазитоталитарные режимы Диоклетиана и Константина Великого.

Империя в самих основаниях своего сознания обнаруживает большую мифологичность, чем любая другая социально-политическая система. На наш взгляд, в ней можно усмотреть репродуцирование мифологической, по сути своей, модели ассоциативно-смыслового породнения человека и “мира” в сфере социально-исторического бытия и одновременно овеществление онтологической неизменности, самотождественности трансцендентного, водворение этой идущей от Вечности бытийной монументальности и покоя в мире становления.

В этом смысле партикуляризм национальных государств — это метафизический нонсенс, отклонение от нормы, переходный этап, содержащий потенцию к возвращению к утерянному единству на диалектически новом витке развития.

Инстинкт “онтологического универсализма” с наибольшей полнотой воплощается в социально-историческом бытии — в империи, в сфере разума — как философия всеединства во всем многообразии ее модификаций, в царстве духа — как христианская мировая религия. Причем империя как историческая данность выступает в качестве фундамента для актуализации спиритуального и рационального аспектов универсализма. Не случайно Римская империя как пластически оформленное социальное бытие в его тотальности оказалась наиболее адекватна как стоическому учению о Целом, так и апофатике платиновского Единого, и монистическим интуициям христианства. Вопрос о специфике римского общественного сознания органически входит в комплекс проблем, связанных с природой античной ментальности и ее особенностями и так или иначе сопряжен с констатацией “нефилософичности” сознания римлян, их культурной “вторичности” и неспособности к самостоятельному и оригинальному философскому творчеству.

Эта связь становится особенно очевидна, если иметь в виду одно обстоятельство, многократно отмеченное как на Западе (Ф. Корнфорд), так и у нас (А. Ф. Лосев), а именно: собственно греческая философия, возникшая в лоне архаического мифа, стала его логико-спекулятивной реконструкцией. Правда, необходимо уточнение: эта реконструкция касалась, главным образом, тотальности мифологического сознания, а не содержания его образов, в рамках философской проблематики осмысленной как онтологический универсализм.

Вехами, знаменующими выход эллинского сознания на новый, концептуальный уровень освоения действительности в рамках единого для античности вектора движения от Мифа к Лого-

су и далее — к диалектически реконструируемому Мифу, условно принято считать гомеровский эпос и постановку проблемы субъективного воления, “богословие” Ферекида и теокосмогоническую поэму Гесиода, в той или иной мере объективировавшие миф, ставший теперь предметом внешней рефлексии. Эти процессы происходили в эпоху греческой архаики (VIII—VI вв. до н.э.), т.е. тогда, когда в устье реки Тибр только формировался прообраз будущего “вечного Рима” (легендарная дата основания Города 21 апреля 753 г. до н.э.).

Исследования римской культуры, осуществленные, в частности, отечественными специалистами (Е. М. Штаерман, Г. С. Кнабе и др.), позволяют утверждать: римское общественное сознание, в отличие от эллинского и эллинистического, имеют большую мифологичность. Римляне объективировали свою “национальную” мифологию усилиями Вергилия лишь в I в. до н.э.. Вектор развития римского менталитета заключался не в движении от Мифа к логосу, но в большей мере — в движении от мифа как мироощущения, оформленного в систему автохтонно-олимпийского культа, к мифу как государственной “идеологии”. При этом имперский характер этой “идеологии” объясняется тем, что в центре лежащего в ее основании “римского мифа” “стояли не боги, не космос, не человечества, а Рим, римский народ, его история, в которое неразрывно переплеталось божественное и человеческое, и которая была нормативом того, что есть и должно быть. В отличие от народов, мифологизировавших историю, римляне историзировали мифологию”². Если в Греции коррелятом мифологической тотальности был онтологический универсализм (т.е. философия), то в Риме — универсализм социальный (т.е. Империя). Римляне просто не испытывали потребности в усилиях по абстрактно-теоретическому воссозданию Целого. Лежащий в основании их ментальности шовинистический по сути “римский миф” ориентировал их на практические усилия в этой области.

Римский имперский миф формировался на протяжении длительного времени — с III в. до н.э. по III в. н.э. на основе архаического субстрата. На протяжении шести веков совершалась интенсивная переработка одних и тех же легендарных сведений, принимавшая форму то грандиозного исторического труда (Диодор Сицилийский, Дионисий Галикарнасский, Тит Ливий, Помпей Трог, Аппиан, Дион Кассий), то эпической поэмы (Энний, Невий, Вергилий), то небольших поэтических новелл (Пропорций, Овидий), то биографий древних царей и бородастых

консулов (Плутарх), то исследований по римской религии, фольклору, праву (Катон Старший, Теренций Варрон).

Если философский универсализм и онтологизм сознания греков были предзаданы всеохватывающей полнотой их стационарного олимпийского космоса и имели космологический исток (см. “Теогонию” Гесиода), то в рамках римской традиции универсализм и космизм были скорее саморазвёртыванием вовне, внешней экспансией римского локально-шовинистического мифа, воспринимавшего мир через призму *Roma aeterna* как результата реализации провиденциальной миссии Города. “Тот образ Римской империи, который сохранялся на протяжении веков, есть по сути не воспоминание о политическом образовании, замечательном своими размерами, подобно империи Александра Македонского, а идея того, что существование человечества в состоянии разделенности на множество групп является ненормальностью: истинная организация людей едина” (*La concepte de l’empire*. Paris, 1980. P. 121, 124.)

О всемирно-исторической миссии Рима, бывшей квинтэссенцией их национальной мифологии, высказывались многие римские интеллектуалы. Скажем, Цицерон красноречиво заявляет: “Превращение римлян в чьих бы то ни было слуг есть нарушение закона мироздания, ибо по воле богов они созданы, чтобы повелевать всеми другими народами” (*In M. Ant.*, IV, 19). Вергилий еще более категоричен в своей формулировке имперской сверхзадачи: “*Tu regere imperio populos, romane, memento; hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem parcere subjectis, et debellare superbos.*” (*Aeneis*, VI, 851—853). Ему вторят Ливии, Гораций и др. Официальная идеология Августа основана на безудержной эксплуатации мифологем *Roma aeterna* и *aureum saeculum* и вела к их отождествлению в практической области: “... тенденция к сближению образов “идеального Рима” и “Сатурнова царства”, наметившаяся в позднереспубликанскую эпоху, получает теперь при Августе свое логическое завершение. “Августовский мир” впервые органично соединяет в себе суровые и чистые “нравы предков” с теми сказочными благами — всеобщим миром и изобилием, которые были традиционными атрибутами мифического “Сатурнова царства”³.

С нашей точки зрения, в основании мифа и производных от него форм культуры лежит фундаментальная экзистенциальная интуиция человека — стремление к преодолению темпоральности своего бытия. Отсюда, из этой сверхзадачи — платоновская танатология в “Федоне”, понимание истинной философии как

“упражнения в смерти”, апофатический символизм ортодоксального христианства, его тоска по Фаворскому Свету и ожидание “Сатурнова века” в Риме, рационалистический Космополис Средней Стой и Цицерон, платоновское Единое и ожидание “тысячелетнего царства” ветхозаветных пророков. Все эти тенденции духовной и социально-практической жизни заключают в себе присутствие сверхзадачи и тайного смысла, лежащего в основании самого мифа — стремление к единству, целостности, неподвижности, покою, вечности, слиянию имманентного и трансцендентного, феномена и ноумена, человека и Бога, не поэтически-иносказательному или экстатически-ритуальному, но несомненному и актуальному.

В рамках европейской философии эта базовая экзистенциальная интуиция впервые получила предельно четкое и исчерпывающее оформление в знаменитой парменидовской максиме. Этот осознанный выбор в пользу бытия, в пользу того, что есть, существует, покоится, неизменно, божественно, прекрасно, вечно, тождественно самому себе, благое ибо есть Благо и Бог одновременно, означает и упразднение зла как актуализированного ничто на онтологическом уровне, лишение его субстанциального и равнодействующего добру статуса, а стало быть, и утверждение неподлинности и сиюминутности его повседневных проявлений. Очевидно, что это — предельный экзистенциальный выбор человека, глубже которого уже ничего нет и от которого красной нитью исходит радость пасхального тропаря “смертию смерть поправ” и эпохальное, новоевропейское “фаустовское” сомнение Гамлета, возвестившее наступление эры нигилизма, в том числе и онтологического.

Внутренний стержень культуры, таким образом, заключен в попытке “окончательного” преодоления феномена смерти, выхода в актуальное бессмертие, понимаемое как внеисторическое и вневременное пребывание, *to un*. Иллюзорность этих усилий в мире материального тем не менее не делает их менее настойчивыми. Хотя материальный экстенсив не знает покоя и божественной неподвижности бытия, здесь важно стремление к этой линии горизонта, никогда не исчезающая тоска по “золотому веку”, “потерянному раю”, внеисторическому бытию до плена индивидуации. Жажда увековечить себя странным образом оказывается столь сильна и иррациональна, что заставляет поверить в то, что когда-то человек уже испытал на себе блаженство и покой актуального бессмертия и что вся его культура — лишь следствие усилий припомнить и воссоздать его в мире. В мифо-

логии это — циклизм профанного и неподвижность сакрального времени, в философии — субстанциальное упразднение зла как актуального ничто в фундаментальной онтологической формуле Парменида *esti gar einai, mhden d' ouc estiin*, вечность и статуйность платоновских эйдосов и сама трансцендентная природа бытия, в искусстве — вечное “остановись мгновение”, пустой взгляд египетского Отца Ужаса, Парфенон и монументальные мосты и арки Рима, излучающий вечность лик Мадонны.

Этот выбор в пользу бытия как оппозиции онтологическому нигилизму (М. Хайдеггер) не оставляет места для этической нейтральности, поскольку не-служение добру как укреплению жизни во всех ее проявлениях, апофеозом чего и является выход в новое онтологическое качество — в жизнь вечную, в практически-повседневном плане не-стяжание блага, с необходимостью означает подспудное, неявное, а то и вовсе — наглое и осознанное потворство злу во всем феноменальном многообразии его проявлений, сверхзадача чего — Ничто. И не удержаться здесь на зыбкой середине правого бесстрастия, этого “принудительного осуществления минимального добра” (В. С. Соловьев).

В социально-исторической практике именно Империя как способ упорядоченного, ненасильственного существования с ее тягой к универсализму и тотальности, именно Империя как — в идеале — своего рода перфектная реальность репродуцирует с наибольшей полнотой мифологическую парадигму взаимодействия человека и мира.

Римская империя как постмифологическая реальность (если иметь в виду формально-хронологический признак), а по сути — как мифологическая реальность (если иметь в виду фундаментальные характеристики и установки сознания) со всей убедительностью демонстрирует стремление к преодолению времени в рамках социально-исторического бытия, внешним проявлением которой и была неоднократно отмеченная исследователями негибкость и нарочитая архаичность социально-политических форм, как бы нехотя заполнявшихся новым содержанием. Эта консервативность коренилась в “... структуре массового сознания, которую императоры должны были постоянно учитывать и в пределах которой порядки и установления должны были сохраняться неизменными, а время неподвижным”⁴. Впоследствии, в связи с десакрализацией сознания, усложнением социальной жизни и сменой временных парадигм (вместо античного циклизма — христианский олам и его дехристианизированная версия) эти попыт-

ки приобрели неявный характер, но отнюдь не перестали быть присущими культурному процессу.

О “статuarности” античности и динамизме “фаустовской” Европы написано немало, хотя анализ этих культурных типов носит по преимуществу экстенсивно-описательный характер. А между тем отмеченная многократно “статичность” античного сознания если как-то и может быть объяснена, то только тем, что относительная несложность социальных отношений в сочетании с хронологической и генетической близостью к мифологической парадигме породнения человека и мира в ее “чистом виде”, без логико-спекулятивного посредничества, позволили реализовать в рамках культурного процесса лежащую в ее основе предельную интуицию человеческого бытия — стремление к преодолению его темпоральное — в столь же “чистом” виде.

Заметим, циклическая модель исторического времени у греков и линейно-прогрессистская у иудео-христиан, в рамках которых формировались аполлоновский и фаустовский типы культуры, возникли приблизительно в одно время, в пределах единого культурно-исторического круга с присущими ему рабовладельческими отношениями. По существу же мы имеем дело с двумя подходами к разрешению фундаментальной проблемы человеческого существования, различия между которыми носят скорее технический, нежели принципиальный характер.

Римская империя на Западе могла бы существовать еще тысячу лет хотя и на иной, романизированной, этнокультурной основе, если бы лежавшие в ее основании мифологемы продолжали вызывать энтузиастический восторг и поклонение нобилитета и простонародья. Но этого как раз и не было. “Овеществление” римского имперского идеала в самой *imperiū romanū* обнаружило кричащее несоответствие замысла и результата, локально-шовинистического “римского мифа” и его воплощения и одновременно — отсутствие всякой дальнейшей перспективы, кроме консервации “непрерывно возрастающего счастья”. Христианская мифологическая парадигма, преодолевшая античный антиисторизм и имперсонализм, основанные на синтезе идеального и материального в материальном (А. Ф. Лосев), с успехом вытеснила прежнюю мифологическую систему прежде всего потому, что смогла адекватно ответить на основной “вызов времени” — дать новую систему смыслов, развернуть вектор человеческого интереса из плоскости экстенсивного территориального расширения в сферу духовного искания и богообщения и тем

самым дать утешение через прямое общение с трансцендентным в рамках новой онтологической модели.

Иными словами, христианская мифологическая парадигма смогла придать осмысленность индивидуальному и коллективному усилию, взгромоздив на руинах обветшало́го и официозного *romana* идеал *civitas dei*.

Вот почему не вполне убедительными выглядят попытки объяснить торжество христианства в Империи исходя из ее якобы большей адекватности этнокультурному разнообразию Рима, тоталитаристским тенденциям домината или распространению экзими́рованных салтусов на фоне общей натурализации и феодализации хозяйства в III—V вв. Римский культ не менее синкретичен и универсален, поскольку был взращен на почве римского социально-исторического универсализма. И в нем тоже нет “ни эллина, ни иудея”, поскольку по *constitutio Antoniana* в 212 г. и те и другие обрели римское гражданство. Но он, возникший в рамках античной онтологической модели с ее “усеченной” трансцендентностью и телесностью, был формален, как статуя Цезаря, прекрасен, но мертв, как в конечном счете стала мертва вся античная, слишком “имманентная”, посясторонняя мифология.

¹ Гоготшвили Л. А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей верх // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 933.

² Штаерман Е. М. Кризис античной культуры. М., 1975. С. 47.

³ Чернышев Ю. Г. Социально-утопические идеи и миф о “золотом веке” в Древнем Риме: В 2 ч. Ч. 2: Ранний принципат. Новосибирск, 1992. С. 15.

⁴ Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре древнего Рима // Культура Древнего Рима. М., 1985. Т. 2. С. 149.