

ПО СЛЕДАМ

ИСЧЕЗНУВШИХ



ИЗДАТЕЛЬСТВО ВОСТОК

А.Б. Ковельман

РИТОРИКА
В ТЕНИ
ПИРАМИД

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А.Б.Ковельман

РИТОРИКА В ТЕНИ ПИРАМИД



МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ
РИМСКОГО
ЕГИПТА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1988

ББК. 63.5(3)
К36

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«ПО СЛЕДАМ ИСЧЕЗНУВШИХ КУЛЬТУР ВОСТОКА»

*К. З. Ашрафян, Г. М. Бауэр, Л. М. Белоусов,
Г. М. Бонгард-Левин (председатель), Р. В. Вяткин,
Э. А. Гронтовский, И. М. Дьяконов,
И. С. Клочков (отв. секретарь), С. С. Цельникер*

Ответственный редактор

В. И. Кузицин

Рецензенты

*И. М. Дьяконов, И. С. Клочков,
И. С. Свенцицкая*

Ковельман А. Б.

К36 Риторика в тени пирамид (Массовое сознание римского Египта). Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». М.: 1988.

192 с. ил. («По следам исчезнувших культур Востока»).

Книга посвящена мыслям и чувствам египетского населения в эпоху накануне заката Римской империи. Раскрываются причины обращения в христианство и гибели язычества. Работа основана на греческих папирусных документах: письмах простых людей, жалобах, прошениях. Привлекается также материал Нового завета, философов I—IV вв. н. э.

К 0503010000-042 36-88
013(02)-88

ББК.63.5(3)

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.

ВВЕДЕНИЕ

Самгин утверждался в своем взгляде: человек есть система фраз; иногда он замечал, что этот взгляд освещает не всего человека, но ведь «нет правила без исключений». Это изречение дальнозорко предусматривает возможность бытия людей, одетых исключительно ловко и парадно подобранными словами, что приводит их все-таки только к созданию своей системы фраз, не далее.

М. Горький.

Жизнь Клима Самгина (Сорок лет)

Новая эпоха начиналась в Египте при философских предзнаменованиях. Победенная Клеопатра больше не оживляла «голосом и взором» свои беспутные пиры. Победитель, Октавиан, вступил в Александрию, «беседуя с философом Арием и держа его за руку, чтобы таким свидетельством особого уважения сразу же возвысить философа в глазах сограждан»¹.

Предзнаменования вполне оправдались. В римскую эпоху (30 г. до н. э.—395 г. н. э.) Египет стал родиной виднейших философов и богословов. Произошел мощный взрыв интеллектуальной энергии, вырвавшейся из самых социальных глубин, из захолустья. Основатель неоплатонизма Плотин появился на свет не в Александрии, а в маленьком городке Ликополе. Учитель Плотина Аммоний начинал простым носильщиком мешков (откуда и прозвище его: Саккас — мешочник).

Единый философский интерес смешал верхи и низы, христианство и язычество. Бедняк Аммоний Саккас был учителем виднейшего богослова Оригена, знатного и богатого, но все богатства раздавшего и даже оскотившего себя во имя верности христианской доктрине. Другой ученик Аммония, Плотин, создал другую доктрину — языческую. Древнюю мифологию он пытался сделать наукой, стройным философским учением. Приблизительно так же поступал Ориген с христианством.

«Плоды просвещения» оказались с некоторым шумом. Философствующие массы ринулись в объятия суеверий. Целые тома заговоров, оракулов, гороскопов остались от римской эпохи. Суеверия были, конечно, и

прежде. Но теперь они сделались наукообразными и философскими. Из смеси философских доктрин с египетскими верованиями родился герметизм. Множество анонимных сочинений, приписываемых мифическому Гермесу Трисмегисту (Триждывеличайшему), циркулировало в «образованном обществе» среди тех, кто не изучал «высоких» философских трудов.

В христианской сфере имела своя мистика. Секты карпократиан (по имени Карпократа Александрийского) и валентиниан (по имени Валентина из Египта) исповедовали гностицизм — учение о тайном знании (гносисе), приправленное пифагореизмом и платонизмом.

При римлянах Египет не просто обратился в христианство, он обратился в философию. Многочисленные киники проповедовали прямо на улицах Александрии, грубыми шутками привлекая простой народ. Представители других философских школ выступали в концертных залах². Совершался могучий духовный сдвиг.

Когда историк имеет дело с «духовными сдвигами» он видит обычно верхушку айсберга — книги писателей, трактаты мыслителей, плоды культуры. Но толща народная, где возникают и гаснут духовные импульсы, остается под водой. Народ доносит свои повседневные мысли и чувства разве что в песнях и сказках. К счастью, с римским Египтом дело обстоит иначе. Песок пустыни сохранил множество папирусов: писем, жалоб, приглашений на обед, реестров и кадастров. В них дышит «массовое сознание», столь привлекательное для социологов наших дней. Попытаемся прислушаться к его дыханию.

Но сначала несколько слов об исторической ситуации. Римский период — кульминация тысячелетней эпохи в истории Египта. От македонского завоевания и до арабского — тысячу лет — здесь господствовала греческая культура и папирусы писали на греческом языке. Это тысячелетие делится на три периода: птолемеевский, или эллинистический (332—30 г. до н. э.), римский (30 г. до н. э.—395 г. н. э.) и византийский (395—639 г. н. э.).

В 332 г. до н. э. Александр Македонский отобрал Египет у персов. После его смерти долина Нила на 300 лет стала достоянием македонской династии Птолемеев, наводнивших страну греческими колонистами. Греки составили костяк армии и бюрократии. В устье Нила на берегу Средиземного моря встала Александ-

рия — новая столица Египта. На улицах ее звучала эллинская речь. В двух ее библиотеках — знаменитой Александрийской (на 700 тыс. томов-свитков) и общедоступной в квартале Брухейон — хранились сокровища эллинской мысли. И философия не осталась без пристанища: для нее был создан Мусей — храм Муз — нечто вроде корпорации и интерната ученых. На полном царском обеспечении здесь творили виднейшие мыслители, в основном последователи Аристотеля. Но, увы, режим золотой клетки не благоприятствовал философскому умозрению. Птолемям не нужны были рассуждения о благе, о правильной жизни, о наилучшем государственном устройстве.

Произошла изумительная эволюция. Философы стали физиками, астрономами, геометрами, математиками. Среди них были даже великие люди. Эвклид преподавал в Мусее геометрию. Аристарх Самосский пришел здесь к мысли, что Земля вращается вокруг Солнца, а не наоборот. Некоторое время в Мусее занимался сам Архимед. Царскому хозяйству эти люди принесли великую пользу. Чего стоил один Архимедов винт при орошении египетских полей! Но философия не пожелала покинуть нищие Афины и поселиться в пышной Александрии. Разве что Деметрий Фалерский, философ и афинский тиран по совместительству, после свержения бежал к Птолемию I Сотеру.

При римлянах этническая структура общества в основном сохранилась. Наверху остались люди, считавшиеся эллинами, т. е. входившие в какую-либо из греческих общин и прошедшие гимнасий — учебное заведение, дававшее доступ к греческому гражданству. Чтобы получить римское гражданство, египтянин должен был сначала сделаться гражданином Александрии. До декрета Каракаллы (212 г. н. э.) римских граждан в Египте было немного (в основном — ветераны армии). Декрет сделал египтян римлянами, но с сохранением всех сословных различий. По-прежнему эллины составляли элиту, египтяне — крестьянскую массу. Правда, «расовая чистота» давно была утрачена — многие «эллыны» происходили от египтян, а многие природные греки, растеряв имущество и престиж, слились с египтянами (ибо для поступления в гимнасий требовалось определенное состояние, а без гимнасия нельзя было стать греком).

Христианство, по преданию, было занесено в Еги-

пет самим евангелистом Марком. Реально же оно замечено здесь лишь со II в. и долгое время (до IV в.) носит эллинский характер. Совсем иное дело — египетское монашество, расцветшее в IV в. Его основатели — Антоний и Пахомий — египтяне.

Гибель Римской империи не отразилась на Египте существенным образом. Перед концом империя раскололась на две части — Западную и Восточную. С 395 г. Египет входил в Восточную Римскую империю (Византию), не подвергнувшись варварскому завоеванию. Здесь происходила неспешная феодализация. Торжествующее христианство проникло во все поры жизни. Греческая культура по-прежнему главенствовала, ибо была культурой элиты. Церковью элиты стала и православная церковь. Но египтяне, оставаясь внизу социальной лестницы, вернули себе культурную самобытность. Возникла египетская коптская письменность. Развивалась литература на этой письменности. От православной откололась монофизитская церковь, египетская по преимуществу. И все же пока греческие императоры, сидевшие в Константинополе, владели долиной Нила, здесь текло грекоязычное тысячелетие, сохранялась преемственность в бюрократии, в формулярах документов, во всем эллинизированном быте и обиходе. Продолжали изучать Гомера, писать греческие поэмы (и очень неплохие). Лишь в 639 г. арабы откололи долину Нила от Византии и пресекли грекоязычное тысячелетие.

Казалось бы, именно на его границах лежат мощные сдвиги массового сознания: от иероглифов к Гомеру, от Гомера — к Корану. Тем поразительнее факт невиданного духовного перелома в спокойные века римского владычества. И дело не только в расцвете философии и богословия. Со второго века нашей эры меняется стиль документальных папирусов: частных писем египтян, прошений, приглашений и т. п. Все та же эллинская речь, но слова и фразы как бы другие. Вместо сухих записок — литературные письма с цитатами, предложениями, философическими красотами. Вместо жалоб с протокольным перечнем ущерба — возвышенные призывы к закону, похвалы добродетели, порицание порока. Расхожие философские истины витают в воздухе, переходя в религиозные откровения.

Что же произошло? Что толкнуло египтян и египетских греков к Христу, Пифагору и Платону? Что за-

ставило их тонко чувствовать и красиво изъяснять свои мысли?

Ответ, казалось бы, ясен — кризис рабовладения. В условиях кризиса обостряются чувства, а разум усиленно ищет выхода. Но вот в чем сложность: беды, обрушивавшиеся на Рим, для Египта вовсе не были столь ужасны.

И первая из этих бед — крушение республики в Риме. По единодушному мнению историков, с установлением монархии дух римлян пришел в упадок. Подданные сменили граждан, слабость и слезливость — суровую простоту.

«Длинный ряд угнетений ослабил в народе дух предприимчивости и истощил его силы», — писал в конце XVIII в. крупнейший историк-просветитель Э. Гиббон³ «Честь и добродетель были принципами республики; честолюбивые граждане старались заслужить торжественные почести триумфа, а рвение римских юношей воспламенялось от деятельного соревнования всякий раз, как они обращали взоры на изображения своих предков»⁴ Единодержавие, крушение свободы ввергли этот доблестный народ в ничтожество. «Дух законов» и «Рассуждение о причинах величия и упадка римлян» Ш. Монтескье, другого великого просветителя, рисуют схожую картину. Последующие поколения историков насытили ее новыми красками. Упадок греческого города-государства (полиса) также сопрягается с кризисом гражданских чувств. Правда, чаще ослабление гражданского духа выступает причиной, а не следствием крушения свобод.

Но так можно ставить проблему лишь для Афин или города Рима. Афины утратили независимость, в Риме империя сменила республику, свободные граждане постепенно превратились в подданных. Что же касается Египта или Сирии, то здесь подданный не имел свободных предков. И Александрия, и Антиохия основаны царями, не мыслили себя вне монархии и не знали иной судьбы. Да и сама Александрия была каплей в людском море египетском, лишенном гражданства.

Еще одна традиционная концепция — упадок гражданских чувств и античной «ментальности» в ходе разорения свободного крестьянства. Крестьянство считается основой гражданской общины — Рима, Афин, Фив. Его хроническое разорение — от Гракхов до Константина Великого — знаменует конец античных доблестей,

рождение нового униженного человека, обратившегося к Христу.

Египетское крестьянство, как мы пытались доказать в другом месте⁵, также разорялось еще с I в. н. э. Земледельцы уходили в города, превращался в пустыню богатейший Фаюмский оазис. Наконец, в IV—V вв. различные формы зависимости (колонат и т. п.) не миновали долину Нила. Но египетский крестьянин никогда не был свободным в полном смысле этого слова. Царские земледельцы птолемеевской эпохи и государственные земледельцы римского времени представляли собой безусловный объект эксплуатации. Подозревать у них падение античного духа не приходится. Между тем огромный сдвиг массового сознания в первые века нашей эры здесь очевиден.

Не будем искать готовых ответов. Исследуем сначала новую духовность масс и лишь потом поищем ее истоки и причины. На этом пути нас ждет проблема метода.

Как изучать духовность? Проще всего, казалось бы, начинать с идей. Идеи Аристотеля отличаются от идей Платона, идеи Зенона — от идей Аристотеля. Подсчитаем разницу между идеями — и вот готовая схема развития.

Поступать так с массовым сознанием решительно невозможно. Сознание одной эпохи может объединять стоиков с платониками, пифагорейцев — с перипатетиками. Их философские системы различны, но интонация, но стиль мышления, но отношение к жизни часто совпадают. Поэтому от изучения идей, философских концепций историки переходят к изучению слов, понятий, общих для эпохи, класса, социального слоя. Универсальным методом изучения массового сознания признан «семантический анализ, подразумевающий раскрытие изменений в *содержании* понятий и терминов. Его иногда называют контент-анализом»⁶.

Историки находят в тексте ключевые слова, отражающие характер духовности, прослеживают перемену их значений. Если связный текст древнего автора передает его личную концепцию, то слова отражают «фон», общий для эпохи — то, что объединяет Платона с афинскими торговцами.

В последние годы семантический анализ вызвал своеобразную реакцию. Указывают на его субъективность: увлекаясь терминами, историки упускают общую

картину. Деревья как бы заслоняют лес. Г. Ллойд-Джонс приводит следующий пример: изучив слово «агатос» (добрый), ученые провозгласили разность понимания добра у греков и современных людей. При этом они не заметили термина «дикайос» (справедливый). В отличие от «агатос» он несет этическую нагрузку и выражает идею добра, близкую к нашей. Поэтому Г. Ллойд-Джонс призывает изучать не слова, а моральные концепции и моральную практику⁷. К. Д. Доувер делает схожий вывод: следует формулировать вопросы из собственного морального опыта, а не прослеживать греческую терминологию и классификацию добродетелей⁸.

Что получится, если последовать этим призывам? Переход к неформальному методу от формального, каким является семантический анализ, был бы, конечно, шагом назад. Вперед от семантического анализа слов можно двигаться только к семантическому анализу стиля.

Стиль отражает устойчивую систему взглядов, «систему фраз», которая гораздо шире, чем то или иное произведение, созданное в данном стиле. Семантика стиля надежнее семантики слова, ибо вскрывает все мировоззрение целиком. Так, европейский романтизм связан с целым комплексом идей, но изучать их надо именно как *комплекс* идей, как единый стиль, а не фрагментарно. Многие идеи приверженцев классицизма и романтизма совпадали, если они принадлежали, например, к революционному направлению. Вильгельм Кюхельбекер, поэт и декабрист, даже называл себя «романтиком в классицизме». Но стиль, подход к жизни у классицистов и романтиков были совершенно разными.

Итак, целью стилистического анализа должна стать система взглядов, породившая систему фраз. Примером такого изучения может быть работа Ю. Н. Тынянова об архаистах и новаторах⁹, труды Л. Я. Гинзбург, М. М. Бахтина, других выдающихся советских литературоведов. Эти авторы много сделали для отделения психологии писателя от его идеологии. Действительно, если стиль устойчив, то чувства писателя стилизуются, проходят через призму идей, слагаются в привычные словесные штампы. Целые потоки изъятий в любви вовсе не всегда отражают любовные чувства, прославление труда еще не говорит о трудолюбии славящих.

В 1922 г. Б. М. Эйхенбаум писал: «Всякое оформление своей душевной жизни, выражающееся в слове, есть уже акт духовный, содержание которого сильно отличается от непосредственно пережитого. Душевная жизнь подводится здесь уже под некоторые общие представления о формах ее проявления, подчиняется некоторому замыслу, часто связанному с традиционными формами, и тем самым неизбежно принимает вид условный, не совпадающий с ее действительным, внесловесным, непосредственным содержанием. Фиксируются только некоторые ее стороны, выделенные и осознанные в процессе самонаблюдения, в результате чего душевная жизнь неизбежно подвергается некоторому искажению или стилизации. Вот почему для чисто психологического анализа таких документов, как письма и дневники, требуются особые методы, дающие возможность пробиться *сквозь* самонаблюдение, чтобы самостоятельно наблюдать душевные явления как таковые — вне словесной формы, вне всегда условной стилистической оболочки.

Совсем иные методы должны употребляться в анализе литературном. В этом случае форма и приемы самонаблюдения и оформления душевной жизни есть непосредственно важный материал, от которого не следует уходить в сторону.<...> Мы должны суметь воспользоваться именно этим „формальным“, верхним слоем...»¹⁰.

Абсолютный разрыв между «психологическим» и «литературным» анализом вскоре вызвал сомнения среди филологов. Так, в 1927 г. Л. Я. Гинзбург возражала Б. М. Эйхенбауму: «Душевный стиль — это особая организация, вернее, искусственное осмысление внутренней жизни, свойственное людям умствующим и литературствующим. Но самое литературно оформленное переживание есть все-таки факт не литературы, а внутренней биографии»¹¹.

Иными словами, стиль не принадлежит целиком и полностью литературе. Как и сама литература, стиль высвечивает психологию авторов, психологию эпохи. Психология же не есть просто система фраз, она — нечто большее. Поэтому при изучении, например, писем римского Египта нельзя ни отбрасывать их специфический стиль, чтобы понять «душевную жизнь», ни изучать стиль вне «душевной жизни», как чистый элемент эпистолярного искусства. Через стиль, а не по-

мимо него необходимо понять «душевную жизнь» египтян.

Стилистический анализ наиболее применим к устойчивым стилям: романтизму, классицизму, символизму и т. п. Эти стили предполагают «постоянную и неразрывную связь между темой (тоже постоянной) и поэтической фразеологией»¹². «Для подобного словоупотребления решающим является не данный поэтический контекст, но за контекстом лежащий поэтический словарь, не метафорическое изменение... но стилистическая окраска»¹³. Устойчивые стили — классицизм и романтизм прежде всего — имели набор обязательных слов-знаков (розы, урны, толпа, поэт и т. п.). Стилиевые слова как бы сигнализировали о наличии определенной мировоззренческой системы. Изучая эти слова, мы изучаем стиль и стоящую за ним идеологию.

Вне устойчивого стиля семантический анализ фиксирует случайные значения слов, зависящие от контекста. Лишь для стилиевого слова контекстом является стиль в целом.

Так, Л. Н. Толстой мог употреблять слово «толпа» в тысяче разных значений. Реалистический стиль не сковывал его. Но для романтика слово «толпа» имело единственный, определенный смысл — чернь, враг свободной личности и т. п. Толпе противопоставлялся поэт в канонической теме «поэт и толпа». Лишь для устойчивого стиля анализ ключевых слов бывает вполне эффективным. К какой эпохе античности относится появление устойчивого стиля?

Ответ на этот вопрос можно разделить на две части. «Стилиевые слова» как слова-термины, связанные с определенной, осмысленной и четко сформулированной системой взглядов, появились еще в V в. до н. э., но только в пределах философских трактатов.

Известно, что теоретизация значений, связанных с обыденным словоупотреблением, — заслуга Сократа и сократиков. «Здесь действительно начинают действовать... нормы *критико-рефлексивного анализа значений*, что выражается в первую очередь в требовании определения соответствующих терминов»¹⁴. До Сократа семантический анализ в лучшем смысле фиксирует стихийную традиционность, уходящую в фольклорную и культовую символику.

В литературе же всеобъемлющий, сознательно установленный стиль появляется, по-видимому, во II в. н. э.

Эту революцию совершила вторая софистика. Поскольку термин «вторая софистика» еще не раз встретится на страницах нашей книги, скажем о ней несколько слов.

Софистами («мудрецами») греки назвали в V в. до н. э. первых преподавателей красноречия. Софисты не только существовали за счет умственного труда (это делали до них врачи и т. п.), но и сделали умственный труд элементом престижа, своим отличием. Правда, гонорар несколько унижал их, но не унижал предмет, который они преподавали. Красноречие, образованность стали непременным достоянием правящих классов.

К римской эпохе относится вторая софистика (II в. н. э.). Иногда ее объединяют с третьей (IV в. н. э.). Деятели второй софистики — риторы, профессиональные ораторы, услаждавшие слух и зрение толпы. Их отличали от философов, учивших правильно и добродетельно жить. Но каждый уважавший себя ритор претендовал и на роль учителя жизни, щеголял идеями и фразами из Платона, Зенона, Аристотеля. Штампы и общие места философии сделались штампами и общими местами риторики. Слияние философии с ораторским искусством породило риторический стиль — стиль устойчивый и нарочитый, отражающий целый комплекс идей. Если добавить сюда подражание классической древности (своеобразный классицизм), то нарочитость стиля явится в полной мере. И именно этот стиль со II в. н. э. внедряется в папирусы, разительно меняя их облик.

Итак, изучать духовность масс мы будем, изучая риторический стиль, стиль второй софистики в папирусах. Но правильно ли это? Ведь, по единодушному мнению историков, вторая софистика элитарна. В «эпоху идеологической депрессии и духовного рантье́рства»¹⁵ она сплывала элиту вокруг устаревших образов и идеалов, вокруг «славного прошлого» Греции. При чем же здесь массы и их духовность?

Древние папирусы предлагают исследователю проблеме двух культур: культуры верхов и культуры масс. Ясно, что вторая софистика элитарна, а раннее христианство демократично. Ясно, что раннее христианство было «великим революционным движением»¹⁶ в духовной сфере, что христианская духовность прямо противоположна массовому сознанию высших классов. Именно противоположность, несовместимость двух культур в эпоху поздней античности раскрыта в классическом

труде Е. М. Штаерман «Мораль и религия угнетенных классов Римской империи»¹⁷ Однако противоположности, как известно, едины и переходят одна в другую.

Именно с единством мы и сталкиваемся. Стиль папирусов II—IV вв. един, разделить его на христианский и языческий нет возможности¹⁸ Синтез философии с риторикой пропитывает и христианскую проповедь, и стоическую диатрибу. Вторая софистика создает язык элиты, но говорят на нем массы. Чтобы разобраться в этих противоречиях, обратимся к мыслям В. И. Ленина о массовом сознании пролетариата.

Сравнение нового времени с античностью может показаться натянутым. Однако вспомним, что весь первый параграф работы Ф. Энгельса «К истории первоначального христианства» посвящен такому сравнению. «В истории первоначального христианства,— пишет Ф. Энгельс,— имеются достойные внимания точки соприкосновения с современным рабочим движением»¹⁹ «И христианство и рабочий социализм проповедают грядущее избавление от рабства и нищеты»²⁰, но где истоки проповеди, каково соотношение «рабочего социализма» с массовым сознанием рабочего класса?

В. И. Ленин отвечает на этот вопрос самым решительным образом: «Мы сказали, что социал-демократического сознания у рабочих *и не могло быть*. Оно могло быть принесено только извне. История всех стран свидетельствует, что исключительно своими собственными силами рабочий класс в состоянии выработать лишь сознание тред-юнионистское, т. е. убеждение в необходимости объединиться в союзы, вести борьбу с хозяевами, добиваться от правительства издания тех или иных необходимых для рабочих законов и т. п. Учение же социализма выросло из тех философских, исторических, экономических теорий, которые разрабатывались образованными представителями имущих классов, интеллигенцией. Основатели современного научного социализма, Маркс и Энгельс, принадлежали и сами, по своему социальному положению, к буржуазной интеллигенции»²¹.

Итак, самый развитый и образованный из всех угнетенных классов — рабочий класс — собственными силами рождает лишь «*зачаточную форму* сознательности»²². Что говорить о рабах, крестьянах, других представителях масс? Совершенно справедливым представляется тезис Б. Г. Литвака: «Как рабочий класс не

может собственными силами выработать социал-демократической идеологии... так и крестьянство не может выработать антифеодальной идеологии»²³.

Конечно, христианство не было принесено в массы извне. Его основатель — плотник и сын плотника, апостолы, — простые рыбаки, ставшие «ловцами человеков» (хотя апостол Павел — ученик рабби Гамалиила, а Левий Матфей — мытарь). Но уже во II в. н. э. все христианские апологеты — риторы и юристы, писавшие на языке второй софистики. «Огромное влияние александрийской школы Филона и греко-римской вульгарной философии — платоновской и в особенности стоической — на христианство» отмечал Ф. Энгельс²⁴. Чтобы оформить в систему социальные идеалы и представления масс, понадобились теории разрабатываемые «образованными представителями имущих классов, интеллигенции». Без античной философии, без второй софистики здесь никак нельзя было обойтись. Поэтому элитарное происхождение риторического стиля вовсе не противоречит его демократизму, столь явно воссиявшему в папирусах.

Риторический стиль имел свои подсистемы — стили прошений, эдиктов, писем. Для них характерна собственная идейная нагрузка, собственная социальная принадлежность. В основе плана книги лежит поэтому выделение типов источников. Исключением является четвертая глава. Здесь смешаны источники всех типов, здесь мы пытаемся понять не то, что стиль демонстрирует, а то, что он тщательно скрывает. Говоря словами Б. М. Эйхенбаума, «требуется особые методы, дающие возможность пробиться *сквозь* самонаблюдение, чтобы самостоятельно наблюдать душевные явления как таковые».

Массовое сознание — низший уровень сознания общественного, антипод теоретического мышления. В таком определении есть нечто унижающее. Теория предоставляется теоретикам-профессионалам (ученым, философам, писателям), а на долю всех прочих оставлено обыденное, повседневное, рутинное. Но из этого рутинного рождаются философские системы, ибо оно воздействует на головы философов. С другой стороны, есть эпохи, когда массовое сознание приближается к теоретическому мышлению на невиданно короткую дистанцию, эпохи, когда философствуют на площади и проповедуют с кровель. Именно о такой эпохе пойдет речь.

Глава I

РИТОРИКА В ЭДИКТАХ

Море папирусов трудно охватить одним взглядом. Здесь и завещания, и декларации о рождении детей, и контракты, и реестры. Мы предпримем плавание лишь по трем «заливам» этого моря: указам, прошениям, частным письмам. Выбор, конечно, не случаен. Указы, прошения и письма дальше всего отстоят от юридического формуляра, их форма наиболее выразительна.

Начнем с указов. Какое отношение они имеют к массовому сознанию? Ведь писали их отнюдь не массы. И все же без анализа указов не обойтись по двум причинам.

Во-первых, творчество императорской канцелярии, канцелярии префекта Египта отражало ментальность «массы» особого рода — сознание правящих слоев. Даже философ на троне — Марк Аврелий — излагал не только оригинальные мысли, но и привычные банальности.

Во-вторых, указы адресованы массам, народу. Через них осуществлялся сложный процесс взаимодействия разных идеологий и разных типов сознания: правящих и управляемых, верхов и низов. И характерно, что именно с указов начинается шествие риторики по документам римского Египта. Если письма и прошения меняют стиль во II в. н. э., то указы — в середине I в. н. э. Не говорит ли это о распространении риторики «сверху», о подражании низших высшим?

Еще в 1913 г. Э. Верне связал риторику с деспотизмом. Ввиду отсутствия свобод и старого юридического духа императорский режим нуждался в убеждении и насилии. Он превозносил чистоту своих намерений и

мудрость своих деяний, обращался к религиозному чувству и доброй воле чиновников. Риторика оказалась всего лишь вечной принадлежностью вечной восточной деспотии, возрожденным стилем восточного этикета¹.

Этой теории противоречил, однако, очевидный факт — риторика родилась в лоне античной демократии. М. Беннер показала, что убеждающий стиль, как она именует риторику, провозглашен Платоном, Сенекой и Цицероном. Эллинистические канцелярии переняли риторику из греческих полисов, стремившихся не только управлять гражданами, но и воспитывать их. Создавалась традиция правления с согласия подданных. Римляне и в пору республики, и в пору ранней империи поддерживали эту традицию². Г. Хунгер идет еще дальше, к Византии. По его мнению, прооймий (введение к речи) появился в условиях греческой демократии, дабы привлечь симпатии народа к оратору. Ту же роль играл он при эллинизме, но объектом симпатий стал царь, а субъектом — подданные. Византийский прооймий — родной брат эллинистического³.

Совершился парадокс: Г. Хунгер и М. Беннер ушли от одной вечной категории, чтобы прийти к другой. Риторика из восточного стиля сделалась античным, но столь же неизменным и единосущным, как и у Э. Верне. Нет разницы между стилем Демосфена, эллинистических и римских указов.

Между тем разница, конечно, есть. Платон действительно призывал давать законам такую форму, чтобы они убеждали и исправляли граждан⁴. Но современники не спешили следовать советам великого философа. И в эллинистических указах, и в декретах классической Греции можно найти сколько угодно попыток убедить, но очень мало попыток исправить граждан и подданных.

Особенно это касается «декретов человеколюбия», как именовалось большинство птолемеевских указов. Все красоты их стиля, все пышные слова лишь прославляли царя, его справедливость и благодеяния. По мнению немецкого папиролога В. Шубарта, отношение обывателей к царю отразилось в языке указов и прошений гораздо беднее, чем отношение царя к обывателям. Царь обладал всеми доблестями, обыватели же — только лояльностью. И даже она появляется гораздо чаще в надписях греческих областей, подвластных Птолемям, чем в египетских папирусах. Греческие города

при всей зависимости сохраняли определённое сознание собственного достоинства, которое учитывал и царь. Напротив, подданные Птолемеев в Египте обязаны были лишь оставаться покорными. Своей лояльностью, благомыслием более всего гордились тамошние греки. Птолемеи требовали от чиновников честной и эффективной службы, но не могли и не хотели воспитывать своих подданных «государственно, морально, духовно»; эта задача, отмечает В. Шубарт, вообще была чужда эллинистическому тысячелетию⁵.

Но где нет воспитания, «исправления» обывателя, там нет и риторики как таковой, нет синтеза моральной философии с ораторским искусством. Еще раз подчеркнем: птолемеевские «декреты человеколюбия» убеждают, но не воспитывают. Лишь с появлением «воспитующей» нотки рождается риторика как таковая.

Пожалуй, нигде эта нотка не звучит столь мажорно, столь радостно, как в эдикте египетского префекта Тиберия Юлия Александра (68 г. н. э.)⁶. Этот человек был связан с моральной философией прямым родством, приходясь племянником знаменитому иудейскому мыслителю Филону Александрийскому. В молодости Александр увлекался философией, но в отличие от своего дяди не был идеалистом ни в философской, ни в житейской сфере. Как философ, он отрицал божественное провидение и доказывал способность животных мыслить⁷. Как практик, он переменял религию и поступил на императорскую службу. Клавдий назначил его на пост наместника Иудеи, Нерон сделал римским всадником (второе сословие после сенаторского) и префектом Египта.

Здесь Александра и застали перипетии гражданской войны, захлестнувшей Рим после смерти Нерона. В 68 г. префект поддерживает Гальбу, занявшего столицу империи во главе испанских легионов. Положение Гальбы, а главное, самого префекта, крайне шатко. Чтобы стабилизировать ситуацию, снискать поддержку населения, Тиберий Юлий Александр издает грандиозный эдикт, охватывающий чуть ли не все стороны жизни Египта. В эдикте он изливает милости на долину Нила: укрощает доносчиков, пресекает злоупотребления, прощает недоимки. Напрашивается аналогия с «декретами человеколюбия» Птолемеев, которые как раз и представляли собой изливание царских милостей. Поскольку же «декреты человеколюбия» восходят к фараоновским

традициям, то и эдикт филоповского племянника возводят в литературе к тем же традициям⁸.

Стоит, однако, от содержания эдикта перейти к его форме, как открывается картина совершенно оригинальная. Префект обращается не к безответным подданным, а к людям с самостоятельной жизненной позицией. Он взывает к их добродетелям и успокаивает их гнев.

Оказывается, еще при въезде в Александрию (за много месяцев до издания эдикта), Тиберий Юлий Александр был оглушен жалобщиками, вопиющими к нему «как небольшими группами, так и целыми толпами». Но почему-то тогда реформы не воспоследовали. И только с приходом Гальбы все переменялось. Теперь Александр решается устранить безобразия, чтобы «с еще большей радостью» египтяне «надеялись на все, клонящееся к спасению и преуспеянию от воссиявшего нам ко спасению всего рода человеческого благодетеля Августа Императора Гальбы». По сообщению Плутарха, когда слухи о смерти Нерона достигли Испании, где Гальба был наместником, последний внушил толпе, собравшейся перед его домом, «твердые и светлые надежды на будущее»⁹. Египетский префект поступает аналогичным образом. Прежде всего он издает эдикт. Эдикт запрещает насильно привлекать кого-либо к откупу налогов и аренде императорских поместий. Обычно откупщики и арендаторы вносили в казну огромную сумму денег, а собрать ее с населения (в виде налогов и т. п.) не очень надеялись. Естественно, приходилось заставлять богатых людей под угрозой порки брать на себя откупы и аренду.

Но префект верит в лучшее. По его мнению, насилие лишь вредит казне, поскольку квалификация и старание «откупщиков поневоле» весьма сомнительны. Нужны добровольные опытные и старательные работники. «Прежде всего,— объявляет Александр,— я признал обоснованным ваше прошение, чтобы нежелающие не принуждались силой к откупу налогов или к аренде императорских поместий вопреки повсеместному обычаю провинций и что немало повредило делам привлечение к ним неопытных людей, которым силой передавались откупы. Поэтому я сам никого не принуждал и не буду принуждать к откупу или аренде, зная, что и императорским суждениям соответствует, чтобы делами усердно занимались те, кто хочет этого и в состоянии принять их на себя. Я уверен, в будущем никто не станет на-

сильно привлекать откупщиков и арендаторов, а будет сдавать в аренду тем, кто захочет взяться по доброй воле, скорее соблюдая извечный обычай прежних префектов, чем подражая чьей-то минутной несправедливости» (стк. 10—15). Уверенность Александра оправдалась самым комическим образом. Принудительный откуп исчез, а принуждение умножилось. При императоре Траяне (98—117) откупщика, имевшего все же шанс обогатиться, сменил литург — человек, собиравший налоги только во имя государственных интересов, без всякого жалованья, без всякой надежды на корысть.

В римском Египте сложилась уникальная фикция, название которой — литургия (о птолемеевской литургии, носившей несколько иной характер, мы здесь говорить не будем). С одной стороны, литургия — род повинностей (сбор налогов, поддержание порядка и т. п.). С другой стороны, она абсолютно добровольна. Более того, власть не может доверить ее безнравственным индивидуумам. Префект Меттий Руф велит докладывать ему о всех литургах, не пригодных к своей должности по причине несоответствия имущества, слабости здоровья или чего-либо иного, «чтобы все были пригодны не только имуществом, но и возрастом и образом жизни, как и подобает тем, кому доверено имущество господина»¹⁰.

С точки зрения апостола Павла, который заботился о другой литургии — христианской, — епископ должен быть непорочен как управляющий (эконом) бога. Именно таких людей следует допускать на епископскую и любую духовную должность¹¹. Нетрудно заметить совпадение не только требований, но и аргументов: непорочный человек призван быть управляющим, ему доверено имущество господина.

Птолеми тоже предъявляли к своим чиновникам моральные требования. Но требовали они только честной службы. Частная жизнь чиновника («образ жизни») не волновала царя. К тому же требования Птолемеев были вполне законны: они платили чиновникам жалованье. Требования префектов — фикция чистой воды. Литургам жалованья не платили, к службе их принуждали, никакая нравственность, конечно, в расчет не принималась. Тем более забавны воспитующие усилия властей.

В то время как Римская империя в целом успешно

бюрократизировалась, Египет не менее успешно избавлялся от бюрократии. На место многочисленных птолемеевских чиновников, получавших жалованье, встали литурги, служившие «добровольно» и «бескорыстно».

Чисто «эллинское», «гражданское» отношение к повинностям проникает даже в частные письма. Гермодор желает Теофану «исполняться радости за сыновей твоих Анисия и Афтония, чтобы здравствовали они и исполняли должное, заботясь как о личных делах, так и о литургиях»¹².

Вернемся к эдикту Тиберия Юлия Александра. Добровольность, усердие и прочие добродетели он ищет не только у литургов. Префект хочет, чтобы люди, не боясь притеснений, были спокойнее и усердно обрабатывали землю (стк. 55—59), чтобы «Египет... радостно служил процветанию и величайшему благоденствию нынешних времен» (стк. 4—5). Наконец, в указе упоминаются александрийцы, переселившиеся в сельскую местность по причине трудолюбия (стк. 32—34).

Ж. Шало отмечает уникальность термина «трудолюбие» в египетских надписях и папирусах¹³. Это слово — пришелец из стоической и кинической философии, из популярной морали. Однако говорить об уникальности все же не стоит. Ниже мы увидим, что проповедь трудолюбия вовсе не была чужда письмам римского Египта. Ей посвятил немало строк Филон Александрийский — дядя Тиберия Юлия Александра. Филон сформулировал идею, витавшую в атмосфере его эпохи, — идею усердного труда. Этот труд виделся как антитеза «лености» рабов и «корыстолюбия» наемных работников. Его неотъемлемые черты — усердие и добровольность¹⁴. Когда Тиберий Юлий Александр говорит о радостном и усердном служении Египта, о добровольности литургий, о трудолюбии сельских жителей, он во многом повторяет мысли своего дяди.

Параллелью к указу философствующего префекта являются не «декреты человеколюбия», а уникальный для птолемеевской эпохи документ — письма «министра финансов» (диойкета) Герода (164 г. до н. э.)¹⁵. Ближайшие потомки переписывали и изучали эти послания как образец эпистолярного искусства. Уже их преамбула напоминает указ Тиберия Юлия Александра. Перед нами не пассивный народ, ждущий благоденствий, но активная толпа — египетские воины, вопиющие о несправедливости, подающие прошения. Ситуация обост-

рена. Со времен битвы при Рафии (217 г. до н. э.) египетские воины представляли собой немаловажный элемент в птолемеевском царстве. Тогда доведенный до крайности Птолемей IV был вынужден ввести в бой обученных по македонскому образцу египтян, которые и принесли ему победу. Но далее с ними приходилось считаться, особенно с частями, расквартированными в столице.

Недовольство воинов вызвал указ о принудительной аренде заброшенных царских земель. К аренде привлекались их семьи, оставленные в сельской местности. На недовольство диойкет Герод отвечает изощренной демагогией, как бы предваряющей риторику императорской эпохи.

Впрочем, основной демагогический прием Герода обычен для птолемеевских декретов: вся вина сваливается на конкретных исполнителей — чиновников «на местах». Они неправильно поняли смысл указа: вместо того, чтобы привлекать к аренде тех, кто в состоянии принять ее на себя, они загружают всех подряд — и немущих, и семьи воинов. Это породило непонимание египтянами благодетельного смысла указа. Если же чиновники исправят свои ошибки, то земледельцы, «видя, что подразумевается общая польза... усердно передадут свой скот» для обработки запущенных земель. К тому же они будут уверены в вознаграждении за переданный скот (стк. 173—192). На сцену выступает нечто новое: «усердие» египтян, к которому взывал и Тиберий Юлий Александр. Диойкет хочет сознательного повиновения, он не только расточает благодеяния, но и надеется на добродетели подданных (правда, в гораздо меньшей степени, чем римские сочинители указов).

Сколь ни демагогичен Герод, он все же обращается не к земледельцам, не к подданным, а к чиновникам. Дилемма «принуждение или усердие» еще только намечена у него.

Единство принуждения и усердия провозгласил апостол Павел в послании Римлянам (13, 5—7): «И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для того вы и подати платите, ибо они божии служители, сим самым постоянно занятые». И в унисон с Павлом учит египтян в своем эдикте префект Элий Оптат (297 г. н. э.). Имея в виду налоговую реформу Диоклетиана (упорядочение обложения), Элий Оптат пишет: «Облагодетельствованные этим в выс-

шей степени, жители эпархии пусть позаботятся... внести налоги со всей быстротой, никоим образом не дожидаясь принуждения со стороны сборщика, ибо подобает, чтобы каждый со всем усердием выполнял долг преданности»¹⁶ (разрядка моя.— А. К.).

В 154 г. н. э. префект М. Семпроний Либералий объявляет амнистию, чтобы крестьяне могли вернуться к своему земледелию «с большим усердием и радостью». По мнению префекта, усердие и радость присущи египетским земледельцам, амнистия лишь усиливает эти качества¹⁷.

В чем мыслят себе чиновники источник усердия? В совпадении общей пользы с частной. Столь красиво и странно звучащую в деловых папирусах формулу дает документ, написанный неизвестным нам диойкетом около 278 г. н. э.¹⁸. Это циркуляр о чистке каналов и сооружении дамб, вышедший из александрийской канцелярии и спущенный стратегу (губернатору) Оксиринхского нома. Диойкет считает необходимым, чтобы земледельцы занимались ирригационными работами со всяческим усердием (стк. 9), ибо это необходимо для государственной и для их собственной пользы (стк. 10—11). Далее диойкет объясняет суть общественного блага, совпадающего с личной выгодой: ирригационные работы — необходимейший труд (стк. 13), направленный на то, чтобы дамбы и каналы счастливо выдержали разлив священнейшего Нила (стк. 16—17); все знают пользу, происходящую от этих трудов (стк. 10—11). И вновь подчеркивается: это дело общей пользы (стк. 19). Уклоняющийся «позорно нарушает замышленное для спасения всего Египта» (стк. 21—22).

Ссылки на общее благо можно встретить уже в документах птолемеевского времени: диойкет Герод также оправдывал принудительную повинность общей пользой. По его мнению, если чиновники и состоятельные люди будут давать свой скот для обработки пустующих земель, то простые крестьяне последуют их примеру и преисполнятся усердием, поскольку увидят, что речь идет об общей пользе¹⁹.

Общая польза приравнивается у Герода и у безымянного диойкета к хорошему состоянию египетского земледелия. Тиберий Юлий Александр понимает ее несколько шире, но приблизительно в том же плане. Он подчеркивает свою заботу о том, чтобы Египет «радост-

по служил процветанию и величайшему благоденствию нынешних времен»²⁰.

Слово «процветание» в данном указе понималось некоторыми исследователями как технический термин: либо как *аннопа сивиса* (т. е. снабжение Рима), либо как снабжение Александрии²¹. Ничто, однако, не принуждает к столь узкому толкованию. Олицетворение «процветания» в виде пышной женщины с рогом изобилия, начиная уже с правления Августа, фигурирует на александрийских монетах²². Лишь с середины I в. н. э. его начинают теснить прочие блага: «мир», «справедливость» и т. п. В официальной идеологии Египта первой половины I в. н. э. «процветание» играло весьма значительную роль, причем пропаганда его отнюдь не была нововведением римлян.

Уже Птолемии обещали процветание своим подданным-египтянам. В Розеттской надписи (196 г. до н. э.) жрецы прославляют Птолемея V Эпифана за попечение о процветании простого народа и всех других людей²³. Птолемей V стремится привести Египет к процветанию²⁴. И даже карательные по существу меры Птолемея VIII Эвергета II и Клеопатры II (ропуск ряда ассоциаций и продажа их имущества) изображались в декрете как проявление заботы о всеобщем «процветании»²⁵.

Таким образом, «процветание» в указе Тиберия Юлия Александра — не просто технический термин. Оно несет огромную смысловую, «идеологическую» нагрузку, будучи воплощением все той же «общей пользы». И, конечно, не является техническим термином «величайшее благоденствие нынешних времен». Примечательно здесь то, что для Тиберия Юлия Александра (в отличие от Птолемея V) процветание и благоденствие не нисходят сверху как царский дар, но являются результатом усердного служения египтян. Три тысячелетия египетские владыки обещали своим подданным рай божий на земле. Злоупотребления пресекались, урожай множился, царские амбары открывались для голодающих. Римляне поставили вопрос иначе. Теперь сам земледelec должен позаботиться о государстве и о себе.

По мнению К. Дюпона, *utilitas publica* (общая польза) в законодательных памятниках IV—V вв. н. э. (Кодекс Феодосия и др.) означала не только благо государства и его ведомств, но и благо подданных²⁶. «Общая польза» египетских источников — благо государства

и общества, противопоставленное личной выгоде и совпадающее с ней. Именно это совпадение создает возможность усердия. В какой-то степени чиновники могли рассчитывать на совпадение интересов казны с интересами земледельцев. Такая функция государства, как организация орошения, была жизненно важна для крестьян²⁷. Об орошении говорит приведенный выше циркуляр диойкета от 278 г. н. э. Схожие нотки звучат и в прошениях крестьян, написанных в III — начале IV в. н. э., когда оросительная система Египта переживала упадок. Так, землевладельцы и государственные земледельцы деревни Керкесухон просили эпистратега наладить орошение, обещая свое усердие («желая, как и всегда, усерднейшим образом исполнять относящиеся к земле работы») ²⁸. Старосты деревни Филадельфии жалуются стратегу на недостаточное орошение и просят провести ревизию земель. Они подчеркивают свою заботу как об интересах казны, так и пользе деревни²⁹.

Ссылка на интересы казны чрезвычайно часто встречается в жалобах и прошениях. Земледельцы доказывали, что те, кто мешает им спокойно работать и платить налоги, вредят тем самым казне³⁰. Государство же, как мы видели выше, в свою очередь подчеркивало единство общей пользы с личной, чтобы вызвать усердие у крестьян.

Правда, чиновники и крестьяне по-разному понимали служение общей пользе. Жители Летополитского нома в похвальной надписи превозносили стратега Гнея Помпилия Сабина за мягкое отношение к тем, кто работал на деревенских дамбах³¹. Напротив, неизвестный диойкет в упомянутом выше циркуляре предлагает гнать всех на оросительные работы³². Чиновники требовали, чтобы крестьяне работали не только для себя, но и для государства. Крестьяне же хотели от чиновников заботы не только о государстве, но и о каждом земледельце. Автор одной из жалоб восхваляет попечение епарха как об общих, так и о личных делах подданных³³. Под общими делами понималась, видимо, и оросительная система. Уже упомянутая надпись жителей Летополитского нома отмечает, что стратег денно и ночью трудится над организацией орошения³⁴. Крестьяне ожидают усердия от своих правителей. Требование усердия от чиновников и богатых не чуждо и официальной идеологии. Общее благо нуждается и в общих усилиях. Крестьяне и ремесленники должны думать, что их

эксплуататоры служат общей пользе так же усердно и приносят те же жертвы.

Диойкет Герод призывает чиновников и состоятельных людей исполнять повинность, чтобы все брали с них пример и становились усердными³⁵. Боязнь злоупотреблений не должна охлаждать усердия крестьян. Это подчеркивает так называемая «Инструкция эконому» (конец III в. до н. э.)³⁶ Ее автор (видимо, диойкет) наставляет чиновников финансового ведомства птолемеевского Египта, как следует обращаться с царскими земледельцами: «Также в разъездах старайся, обходя каждого, ободрить его и внушить доверие; и этого следует добиваться не только словами, но и действиями: если кто-либо жалуется на комарха или комограмматевса относительно чего-либо относящегося к сельскохозяйственным работам, расследуй и, насколько возможно, пресеки» (стк. 40—49). «Инструкция» почти дословно совпадает со словами Тиберия Юлия Александра: «Хочу, чтобы все люди были спокойнее (питали доверие) и усердно занимались сельскохозяйственными работами»³⁷

И префект, и диойкет надеются, что пресечение злоупотреблений сделает египтянина усерднее, внушив ему доверие к властям, порядку.

В приложении к чиновникам общая польза звучит как польза дела. Призывы Герода обращены ко всему населению Египта: царским земледельцам, чиновникам, стратегам, эпистатам филакитов (начальникам стражников) и другим, «которые обязаны по причине преданности делам радостно принимать на себя требуемое»³⁸. Птолемеевский наместник на острове Фере проявляет рвение к делам³⁹ Эпистратег Фиваиды Платон уверяет жителей Патириса в соответствии своих действий пользе дела⁴⁰

Принято считать, что «дело» в птолемеевских официальных документах — обозначение государства Птолемеев как имущества властителей⁴¹ Думается, что это определение несколько узко. В приведенных источниках (и особенно у Герода) дело отождествляется с общей пользой.

Если «польза» является материальной почвой и целью усердия, то духовной основой усердия является «радость». Кстати, слова *πρόθυμα* (усердие) и *εὐθυμία* (радость) — однокоренные. Тиберий Юлий Александр говорит о радостном служении Египта⁴². Диойкет Герод

заявляет, что все население Египта должно из преданности делу радостно принимать на себя требуемое⁴³ Префект М. Семпроний Либералий ожидает от амнистии не только большего усердия, но и большую радость со стороны земледельцев⁴⁴. Это и неудивительно, бегство из деревни — величайшее несчастье для них, беглец лишен жилища и пропитания, решил он на такой поступок исключительно по причине «трудностей» и «слабости», т. е. неурожая (стк. 3—7).

Сходный мотив слышится в письме сирийского царя Антиоха Евпатора, приведенном во второй книге Маккавеев (вопрос о подлинности письма нас в данном случае не интересует). Антиох хочет, чтобы, узнав содержание его письма, жители Палестины были «благодарны и весело продолжали заниматься делами своими»⁴⁵. Филон Александрийский считал первейшей обязанностью царей приносить подданным радость⁴⁶ Библейский герой Иосиф, став правителем Египта, непрерывно, по мнению Филона, делал египтян более радостными⁴⁷

Усердие — добродетель, приносящая радость своему обладателю. Усердно работая на общее благо, египтянин испытывает удовольствие. Вместе с тем он выполняет свой долг. Бегство — прямое нарушение долга. Префект Г. Вибий Максим (104 г. н. э.) требует, чтобы бежавшие крестьяне вернулись и подвизались в «подобном им земледелии»⁴⁸ Его коллега М. Семпроний Либералий с похвалой отзывается о тех, кто остался трудиться на своей ниве⁴⁹ Неизвестный диоикет в циркуляре об оросительных работах осуждает «позорно нарушившего замышленное для спасения всего Египта»⁵⁰ По мнению префекта Элия Оптата, «подобает, чтобы каждый со всем усердием выполнял долг преданности» (т. е. платил налоги)⁵¹.

Итак, великие римские стойки упражнялись в исполнении долга перед Городом и Миром. Тразея Пет неукоснительно посещал заседания сената, император Марк Аврелий, превозмогая боль в желудке, отражал нашествия варваров, египетские крестьяне (за исключением нескольких малодушных) вносили налоги, строили каналы, пахали землю.

Усердие явно связано со служением. Это служение одновременно и радостное, и приносящее пользу как всему Египту, так и усердному египтянину. Думается, что можно говорить о концепции усердия в официальной идеологии римского Египта, о существовании обра-

за идеального подданного. Основой идеи усердия была забота об общей пользе, якобы совпадающей с личными интересами египтян.

Посещало ли египтян чувство иронии при чтении эдиктов? Может быть, не случайно рационалис Клавдий Марцелл и прокуратор Марций Салютарий (высшие финансовые чиновники) в предписании 245—248 гг. назвали часть литургий «иллюзией служения», существующей лишь для обременения литургов? Рационалис и прокуратор сослались на мнение народное («всем известно») ⁵². Народ не мог не видеть разрыв между риторикой и реальностью. Недаром ходовое в императорской пропаганде слово «цветущий» христиане толковали как «число зверя» (имя Антихриста) ⁵³. Усердие во имя процветания и общей пользы вряд ли было очень популярно среди египтян.

А. Штайнвенгер и Ж. Годме проследили эволюцию теории общего блага от греческого полиса до Римской империи. Если в полисе под общим благом чаще всего понимались интересы всех граждан, то в поздней империи, как правило, — интересы казны. Реальное единство общих (государственных) и частных интересов, по мнению этих авторов, было разорвано ⁵⁴. Но можно ли говорить о государстве вообще и личности вообще? Каков социальный смысл этой эволюции?

Чтобы ответить на данный вопрос, необходимо выяснить, к кому была обращена данная теория в греческих полисах и каков ее адресат в римском Египте. «Общая польза» классического полиса — польза граждан, членов правящего класса, рабовладельцев. «Общая польза» документов римского Египта — «польза» крестьян, людей практически исключенных из гражданской организации. Иными словами, речь шла не о разрыве личности с обществом, государством, а об иной функции идеологии. Теория «общей пользы» имела целью уже не объединять верхи (полноправных граждан, рабовладельцев), а обеспечить покорность низов, возбудить в них рвение и усердие.

Благо полиса упоминают и документы греко-римского Египта ⁵⁵. В полисных традициях восхваляется гимнасиарх, отдающий себя общей пользе. При этом он проявляет усердие ⁵⁶. Представление об «общей пользе» небольшого коллектива рабовладельцев, прошедших гимнасий, не умерло. Но рядом с ним появилась идея «общей пользы» всего Египта, а затем и всей империи.

Соответственно усердие требовалось уже не только от граждан, но и от царских или государственных земледельцев.

Как известно, стоики распространили идею общего блага, от полиса до космоса⁵⁷. В этом следует видеть не только прогресс морали, но и ее регресс, утерю реального содержания.

Доблестью «усердия», конечно, не ограничивалась характеристика идеального подданного. Термины *τρόνους* (забота) и *εὐνοία* (благомыслие, лояльность) иногда употреблялись в близком к «усердию» значении, как лояльность в отношении повинностей, забота об их выполнении. Герод требует от всех, в том числе и от земледельцев, преданности делам⁵⁸. Стратег Арсиноитского нома Аврелий Виктор писал в 199 г. н. э.: «Так как я знаю, что туземцы проявляют заботу о предоставлении необходимого благороднейшим воинам, то и о них следует позаботиться»⁵⁹.

Добродетель «благомыслия» чаще всего украшала автономные греческие города, к которым Птолеми относились с известным уважением, как к морально активным партнерам. Но и египтяне были объектом воспитательных усилий администрации. Их суверенной добродетелью считалось усердие. Правда, эта добродетель почти не упоминается до прихода римлян. Концепция усердия совершенно отсутствует в «декретах человеколюбия» Птолемеев, т. е. в указах, издающихся от царского лица. Здесь земледельцы и ремесленники выступают лишь как пассивные объекты благодеяний монарха.

Мы приводили примеры птолемеевской эпохи, где присутствует «усердие». Но эти примеры почти исключительно принадлежат к письмам Герода, частично — к «инструкции эконому». Оба документа вышли не из царской канцелярии, а из ведомства первого министра. Они теряются на фоне «декретов человеколюбия» с их действительно восточным стилем, с их обещаниями благ и справедливости как эманации царской сущности.

Интересно замечание К. Прео по поводу принципа *suum cuique* («каждому свое») в древности. Если у Платона и у римлян этот принцип безусловен и предполагает равные права при равных обязанностях, то в птолемеевскую эпоху и в фараоновском Египте он не встречается: там правосудие — благодеяние царя⁶⁰.

Между «убеждающим стилем» птолемеевского и римского времени — целая пропасть.

В чем же особенность «риторического» стиля I—IV вв.? Видимо, в его обращенности к активному субъекту. Здесь имитация древней демократии, иллюзия гражданского общества. Риторика — принадлежность этого общества. Она не только убеждает — она воспитывает. Она обращается к добродетелям аудитории, пытается подвигнуть людей к активным и добровольным действиям. Поэтому риторический стиль в целом не был присущ птолемеевскому Египту. Он — продукт Римской империи с ее «республиканскими» претензиями⁶¹.

Глава II

РИТОРИКА ПРОШЕНИЙ

Стиль связан с идеологией, но способен менять хозяев. Архаический стиль реакционной «Беседы любителей русского слова» был подхвачен поэтами-декабристами. Классицизм исповедовали и якобинцы и бонапартисты. Относительная свобода стиля сочетается с его «необходимостью». Выбор архаизма декабристами и «Беседой», конечно, закономерен. И те и другие нуждались в «высоком слогe» для выражения гражданских идей. Но гражданственность старших и младших архаистов исключает одна другую. Консерваторы и либералы, верхи и низы могут встречаться в одной стилистической системе, и встреча их не будет случайна.

«Свобода» и «необходимость» риторики должны быть поняты в равной мере. Риторика многолика. В эдиктах ее голосом вещают верхи. Но эдикты — не единственный вид источников. Совсем иной предстает риторика в прошениях.

Подачей прошения обычно открывался гражданский процесс. Чаще всего — это жалоба истца, направленная префекту (наместнику Египта) или другому чиновнику¹. Истец птолемеевских и раннеримских времен кратко излагает суть дела в целях экономии папируса, который стоил недешево. Истец византийской эпохи папируса не жалел. Он пел дифирамбы тому, от кого зависел успех дела — адресату прошения. Чиновник объявлялся оплотом правосудия, христоробивым, нищелюбивым и т. п. Однако, по наблюдению шведского папиролога Я. Фрикса, прооймий (риторический зачин прошения) появился задолго до перенесения столицы империи из Рима в Константинополь. Уже со II в. н. э.

писцы открывали жалобу набором возвышенных сентенций. «Довизантийская» риторика прошений совсем не была льстивой. Ее никак нельзя объяснить торжеством восточного деспотизма. Следовательно, делает вывод Я. Фриск, единственная причина появления прооимиев — риторическое образование писцов². К такому выводу присоединяется Х. Циллиакус³

Риторика есть причина риторики и, следовательно, не имеет причин. С таким заключением трудно согласиться. Попробуем от формального анализа прошений перейти к содержательному. Какую идеологическую нагрузку несли риторические элементы, прежде всего — введение?

На этот вопрос попытался ответить немецкий исследователь В. Шубарт. Отличие идеологии прошений II—IV вв. от идеологии документов предыдущей эпохи он увидел в обожествлении закона. Сила закона стояла в глазах народа наравне с силой и справедливостью императора. «Происхождение этого воззрения мне не удалось найти, но я считаю, что представление о значении закона коренится в греческих идеях», — этими словами В. Шубарт завершил статью⁴. В другом месте, доказывая, что не сами писцы, а античные философы были авторами слов о законе, В. Шубарт заявил: «Этот ответ не удовлетворяет, но мне представляется полезным поставить вопрос, на который я еще не в состоянии ответить»⁵.

Что же не удовлетворило исследователя? Вероятно, неясность механизма, внедрившего в головы писцов именно эти философские представления. Сам факт популярности идей Платона и других мыслителей в столь далекой от них среде и эпохе требует объяснения. Попытаемся найти его, узнав взгляды писцов на роль закона, на причины, сделавшие закон столь нужным и важным.

Некий Аврелий Исидор, человек довольно состоятельный⁶, пишет: «То, что приводит к разорению нас, людей бедных, законы запрещают, однако я сам, будучи человеком весьма бедным, страдаю от насилия и беззакония»⁷. «Законами неоднократно устанавливалось, чтобы никто не подвергался насилию и несправедливому взысканию», и все же, если бы злоупотребления «удавались несправедливым людям, никто из бедных не устоял бы»⁸. «Мы, мелкие земледельцы, претерпеваем нечто ужасное из-за препозита пага Теодора и комар-

хов. Они преследуют нас, как показывает образ мыслей этих зловреднейших людей, ибо они притесняют на местах...»⁹.

Итак, богатые и сильные притесняют бедных и слабых. В этой печальной ситуации необходим закон. Аналогичные мысли высказывают и другие прошения. «Если весьма сильным удастся то, на что они посягают, и если законы не исполняются и не удерживают их, жизнь бедняков становится невыносимой»¹⁰. Дочь ухаживала за своей матерью, насколько ей позволяла «бедность». После смерти матери соседи захватили имущество покойной. Дочь возлагает надежды на силу закона: «Не малая опасность и не случайная взыскательность грозят тем, кто легко предается воровству и грабит чужое добро»¹¹.

Богатство толкает к нарушению закона, к насилию над слабыми. На Аврелия Исидора нападают люди, обремененные множеством выпитого вина и «обнаглевшие по причине имеющегося в избытке богатства»¹². Люди, «не уважающие законы» и «обладающие богатством», покушаются на участок Петесуха, сына Мерсия, с которого он «трудом своих рук получает необходимое пропитание»¹³. Некие обидчики «пользуются своим богатством и тиранией на местах»¹⁴. К нарушению закона также толкает алчность. Аврелий Антеус обращается к чиновнику: «Твоя мужественность, господин препозит, обычно пресекает грабежи и алчность сильных»¹⁵. «Многообразна алчность человеческая, но в данных обстоятельствах суровость твоего величия должна покарать осмелившихся на это»¹⁶.

Перед нами риторические формулы, общие места. Точно такие же фразы о законе — защитнике бедных от богатых можно найти и в других источниках II—IV вв. Один из героев Апулея предупреждал богача, теснившего слабого соседа, «что напрасно тот, надеясь на свои богатства, угрожает с такой тиранической спесью, меж тем как и бедняки от наглости богачей находят обыкновенно защиту в справедливых законах». В ответ богач грозит послать на виселицу и сами законы¹⁷.

Конечно, элементы социального протеста есть и в прошениях птоломеевского времени. Но там этот протест не осознан, потому что не типизирован. Каждый жалобщик интересуется только своим случаем, он не ставит себя в общий ряд обиженных, а обвиняемого — в общий ряд обидчиков, не анализирует причины конф-

дикта, не поднимается до обобщений, абстракций. Исидор обидел Петесуха, не более того.

Но вот совершилось чудо. Все преобразилось. И волшебной палочкой оказался «топос», общее место, столько раз осмеянный риторический штамп. За миром случайностей встал мир типичных ситуаций. На место конкретного царского земледельца Петесуха или катойка Исидора встают «сильный» и «бедный», их конфликт осознан как столкновение сильного с бедным, а причина его — избыток богатства и алчность. Неважно, что Петесух и Исидор сплошь и рядом принадлежат к одному социальному слою, что ни один из них не сильнее и не богаче другого: мы имеем дело с применением готовых риторических формул.

Первый шаг к типизации конфликта — появление самих терминов «бедный» и «богатый». Как писал французский историк М. Блок, «появление слова — это всегда значительный факт, даже если сам предмет уже существовал прежде; он отмечает, что наступил решающий период осознания. Какой великий шаг был сделан в тот день, когда приверженцы новой веры называли себя христианами!»¹⁸.

Что же за слово было найдено? Как ни странно, богатая на сей счет христианская лексика почти совершенно не пригодилась. Типичные новозаветные слова *πένυς* и *πτωχός* (бедный, нищий) мы находим главным образом в литургических текстах, в отрывках и цитатах из Библии.

Позднептолемеевские прошения знают термин «немошный» (*ἀσθενής*). Жалоба 61—60 гг. до н. э. гласит: «От проживающих в деревне Махор немощных земледельцев, вносящих подати в царскую казну»¹⁹ Податели другой челобитной, тоже крестьяне, называют себя «немошными и дошедшими до последнего предела»²⁰. Мотив бедности возникает из желания вызвать сочувствие, с подобным механизмом мы еще встретимся. Повторяющийся термин соединяет жалобщиков в одну широкую категорию. Соединяет не по принципу сословности, как царских земледельцев, а по мере несчастий.

Слово «немошные» сначала проникает в прошения птолемеевского Египта и лишь позже — в Новый завет. Уже из Нового завета его заимствуют христиане, авторы письма 330—340 гг. Они сообщают о виноторговце, пострадавшем от людей «безжалостных и безбожных», от «начальников» (архонтов). Ему надо помочь, «помня

блаженного апостола, сказавшего не пренебрегать немощными не только в делах веры, но и в мирских делах»²¹. Подразумеваются послание Павла к Римлянам²² и I послание к Фессалоникийцам²³, а также Деяния апостолов²⁴. Казалось бы, слово «немощные» имело все шансы стать термином, но не стало, как не стали терминами «начальники», «люди безжалостные и безбожные» и прочие новозаветные именованья бедных и богатых, сильных и слабых.

Язык прошений совершил удивительный по своей сложности и искусственности трюк. Бедные были названы словом μέτριοι, имевшим в литературном языке совсем иное значение. Афинские ораторы называли так людей умеренного состояния, а философы — людей умеренного образа жизни²⁵. В прошениях же мы читаем: «Пожалей меня, бедного (τὸν μέτριον)!»²⁶. Здесь никак не переведешь: «человека среднего состояния», тем более что далее (стк. 12) автор жалуется на свою бедность (πενίαν). Фрагментированное прошение содержит слова «пожалев мою бедность (μετρίότητά)»²⁷. Храмовые служители богини Афины-Тоэрис просят не заставлять их платить: они — бедные (μέτριοι), имеют жалкое имущество (μέτρια), с которого «едва живут»²⁸. Жители деревни Теадельфии называют себя «людьми бедными (μέτριοι) и одинокими» в унисон с крестьянами птолемеевской эпохи, «немощными и дошедшими до последнего предела»²⁹.

Письмо IV в. н. э. упоминает «бедных... и несчастных» (μετρίων... καὶ δυστυχῶν), и это невозможно перевести как «умеренного состояния и несчастных»³⁰. Наконец, греко-латинский письмовник III—IV вв. прямо переводит μέτριος латинским раурег — бедняк³¹. Еще раз подчеркнем: слово μέτριος в папирусах, как правило, означает «бедный», а не «человек скромного состояния», «умеренный» и т. п. Контекст просто не допускает иного толкования. «Пожалей меня, человека скромного состояния», «пожалев мою умеренность», «люди умеренного состояния и несчастные» — подобные переводы невозможны. Значение μέτριοι — «бедные» принято во всех изданиях папирусов.

Э. Кадель объясняет это лингвистическое явление тяжестью налогового гнета и экономическими трудностями, переживаемыми Египтом в IV в. н. э. Нарастающая бедность вызвала нужду в соответствующей терминологии³². Однако остается непонятным, зачем

челобитчикам понадобилось называть себя именно умеренными, меняя первоначальное значение слова. Почему слова с прямым значением (бедняк — *πένης*, *πτωχός*) не годились? Потому, что они нейтральны. Кроме бедности, они ничего не означают. А жалобщикам хотелось большего, хотелось казаться добродетельными страдальцами. Чтобы выразить это, нужна была метафора, смещение смысловых рядов. Но не годилось и слово «немогущий», также пришедшее из иного смыслового ряда. Оно выражало слабость бедняка, а не его добродетель. Сравнение бедняка с умеренным — троп совсем иного порядка. Богатейшая философская окраска слова *μέτριος* и его производных не была утеряна. Это слово несло этическую нагрузку, в отличие от нейтрального «бедняк». Люди говорили о своей бедности с уважением к ней, говорили тоном стоического мудреца.

Аврелий Исидор, человек довольно зажиточный (владелец участка в 140 арур), подал за свою жизнь множество прошений и жалоб. Чтобы вызвать сочувствие чиновников, он постоянно ссылался на бедность и скудость своих средств к существованию. В одном из документов Аврелий Исидор пишет президу Египта: «Твое, о господин гегемон, покровительство обычно простирается на всех, в особенности же на нас, людей бедных (умеренных) и живущих добродетельно»³³. В большинстве прошений Аврелия Исидора *μέτριος* означает просто «бедный». В том же папирусе несколькими строками ниже он говорит о себе: «Человек бедный (*μέτριος*) совершенно, весьма нуждающийся в необходимом пропитании»³⁴. Но в первой цитате, как справедливо отметили издатели, присутствуют оба смысла: и бедный, и умеренный, уважаемый³⁵.

В стихотворной эпитафии учителю гимнастики одного из египетских гимнасиев сказано от лица умершего: «Я был *μέτριος*, пока жил, почтенный учитель гимнастики в гимнасиях»³⁶. Издатель переводит *mesurē* (умеренный). Надпись, по его мнению, «настаивает на качестве, которое являлось, вероятно, весьма редким в гимнасиях. Это похвала умеренности»³⁷. Но можно предположить, что автор надписи не только во второй части определения (почтенный учитель гимнастики), но и в первой имеет в виду социальное положение учителя: «Пока я жил, я был человеком небогатым, почтенным учителем гимнастики в гимнасиях». «Умеренный» — обычный эпитет для атлетов. Один из них просит им-

ператора, чтобы его, «мужа умеренного и весьма потрудившегося», назначили вестником, так как предыдущие императоры постановили передавать эту должность лишь гимнастам, «проведшим жизнь в трудах и упражнениях»³⁸. Как и в приведенных выше документах, возможны оба варианта при переводе слова μέτριος — и бедный, и умеренный, почтенный.

Необычное словоупотребление разъясняется лишь на фоне всеобщего восхваления бедности в первых веках новой эры. Ведь понятие «умеренный» всегда имело в греческом языке положительный смысл. Умеренность — положительное качество для большинства философских систем Эллады³⁹. Еще Клеобул, один из полулегендарных семи мудрецов, уверял, что лучшее — мера. Но на исходе античности, когда решительно ни в чем мера не соблюдалась, когда одеяла шили из кротовых шкурок, а подушки — из шелка, умеренность превращается в навязчивую идею.

Один из папирусов сохранил фрагмент Сотадеи — стихотворного цикла изречений римской эпохи, приписывавшихся эллинистическому поэту Сотаду⁴⁰:

Бедняка (πένυς) жалеют, богатому завидуют,
Средняя (μέσως) же жизнь, смешанная — справедливая,
Ибо независимость — для всех справедливое наслаждение⁴¹.

Умеренность Сотадеи — не метафора. Это действительная умеренность, отличная от бедности, «средний» образ жизни. Авторы прошений пошли дальше авторов Сотадеи — они приравнивали социальное явление (бедность) к моральному (умеренность), а не поместили умеренность между бедностью и богатством. Они вырвали слово из одного смыслового ряда и перенесли в другой. Но их метафора опиралась на философскую традицию, известную в Египте.

Именно античная философская традиция послужила каркасом для новой модели мира, состоящего из бедных и богатых.

Христианство придало лишь несколько иной оттенок философскому термину. Так, глава александрийской христианской школы Ориген считает μετριότης (умеренность, бедность) одним из синонимов смирения⁴². Египетские епископы употребляли это слово как титул вместо ἔγω (я), чтобы подчеркнуть свое смирение⁴³.

«Умеренность» преобразилась в «бедность», а «бедность» приняла имя «умеренности», ибо престиж бед-

няка возрос — он стал «благородным бедняком» в стоическом и киническом духе. Но, как бы завершая гегелевскую триаду, «умеренность» перешла в «смирение» и «смирение» оказалось конечным достоинством «бедности», по крайней мере с точки зрения христианства. Сильный и богатый теснит умеренного (бедного, смиренного), а надежда — лишь на закон или на бога.

Иоанн Златоуст, вобравший в свои бесчисленные проповеди чуть ли не весь словарный запас моралистики IV в., говорил в антиохийской церкви: «Вы ведь слышали, как многие спрашивают: почему, в самом деле, один, будучи человеком смиренным (*μέτριος*) и кротким (*ἐπιεικής*), каждый день привлекается в суд каким-нибудь преступником и злодеем, терпит множество бедствий и бог допускает это?»⁴⁴ «Умеренный» для Иоанна — «смиранный».

В письме IV в. н. э. мы читаем следующую сентенцию: «Полезно, оказавшись в несчастье, отступить, а не спорить с судьбой; принадлежа к числу бедных и несчастных, мы не причисляем себя к ним»⁴⁵ Упомянувшийся греко-латинский письмовник III—IV вв. применяет слово *μέτριος* в контексте поздравления по поводу принятия наследства: «Благодарю тебя, возвеличившего память Сульпиция, бедного, но друга тебе»⁴⁶ Главный врач Антинуполя Фебаммон составляет завещание на наследство весьма значительное, что не мешает ему подчеркивать дважды в этом документе свою бедность и малый достаток⁴⁷ Признание собственной «умеренности» подчеркивает «смирение» человека перед людьми, судьбой или богом.

Приблизительно со II в. н. э. в римском праве намечается деление персон на «более низких, более смиренных» (*humiliores*) и «более почтенных» (*honestiores*). Почтенным полагались наказания почетные, смиренным — позорные казни (распятие, порка и т. п.).

Напрашивается параллель между «умеренными» и *humiliores*.

Первый термин возник «снизу», без санкции государства, второй «сверху», как правовое понятие. Но оба они вводили общее название для огромной категории свободных и полусвободных людей, мелких и средних собственников. До рождения слова «умеренный» египетские жалобщики и просители указывали лишь на свою принадлежность к узкой профессиональной и сословной группе (ткач, военный поселенец, царский зем-

леделец и т. п.). Теперь же они причисляли себя к огромному слою маленьких людей, всех, кого обижали и притесняли. В эпоху многочисленных формально-правовых перегоронок это был огромный прогресс.

Рассмотрим термины, которыми авторы прошений называли своих врагов. Наиболее характерны три — тираны, династы и динаты.

Крестьяне именуют тираном комограмматевса (представителя государственных властей в деревне), занимающегося вымогательством, и просят остановить его, чтобы не был нанесен ущерб казне⁴⁸. Сборщика налогов обвиняют в намерении завладеть тиранической властью⁴⁹. Соарендатор ограбил Аврелия Антеуса тираническим образом⁵⁰. Тираническим образом поступает член городского совета с арендатором своего покойного брата: отбирает быков арендатора, сажает его в тюрьму за неуплату долгов. И это — несмотря на то, что «законы ненавидят поступающих несправедливо»⁵¹. У крестьян отнимают землю люди, «пользующиеся богатством и тиранией на местах»⁵². Выше мы уже приводили цитату из Апулея: богач угрожает «с тиранической спесью». Некая римлянка жалуется на незаконные поборы: «Тебе известны бесстыдство и бесчинство Абабикейна, которому и прежде ты наносил удары по причине его бесстыдства. И ныне он захотел учредить тиранию»⁵³. Тираническим образом действуют богатые обидчики бедного Петесуха, сына Мерсия⁵⁴. Богатые и сильные «тиранят» слабых и бедных. Презрение же к законам в высшей степени свойственно тиранам.

Таковы же качества династа. Декапрот совершает злоупотребления, пользуясь «местной властью»⁵⁵. На «местных династов» жалуется Аврелий, сын Паснота, незаконно привлеченный к повинности⁵⁶. Аврелий Исидор называет «местными династами» препозита пага и комархов, указывая, что от них страдают мелкие земледельцы⁵⁷. Испуг перед «династией» упомянут в сильно фрагментированном прошении⁵⁸.

Наконец, появляется и термин динат («сильный») — именно им обозначают впоследствии византийцы богатых и знатных (в двучленной формуле: пенеты—динаты). Наши тексты еще не знают динатов византийского типа. Они имеют в виду лишь «более сильных». Но эти «более сильные» противостоят беднякам, «умеренным». Поэтому как бы ничтожен ни был каждый такой динат, само членение бедные—сильные уже имеет место.

Уже упоминавшийся Аврелий Аптеус жалуется на грабежи и алчность «более сильных», подобно злоупотреблениям тиранов и династов совершающиеся на «местах»⁵⁹. Другое прошение⁶⁰ исходит от людей, называющих себя бедняками и немощными. Им противостоят юноши, верящие, что их физическая сила сильнее законов. Казалось бы, ни о каком социальном акценте здесь не может быть и речи, слово «бедняки» употреблено случайно: ведь речь идет о физически сильных, а не о богатых. Но в риторической преамбуле читаем: «Если весьма сильным удастся то, на что они посягают, и если законы не исполняются и не удерживают их, жизнь бедняков (умеренных) становится невыносимой». Хотя в самом прошении физически сильные обижают слабых, вступление имеет в виду «высших» и «низших». Это случайная, неверная типизация, риторическое преувеличение, но без типизации нельзя понять суть конфликта.

Храмовые служители жалуются президу Фиваиды: «Если и некоторые другие, о гегемон, (страдают?) из-за природной слабости... от более сильных... страдая непрерывно от...»⁶¹. Под «природной слабостью» здесь можно понимать и физическую, но само противопоставление слабых сильным, само притеснение сильными слабым носит социальный характер.

Конфликт осознается в моральных понятиях: богатство связано с пороками, бедность — с добродетелями. Лучше всего это выразил Аврелий Исидор, отождествив бедных и живущих добродетельно⁶². Набор пороков и добродетелей невелик и укладывается в риторические штампы. Выше уже упоминался такой грех, как алчность. Столь же присуще богатым отсутствие страха перед судилищем. Люди, «не имеющие в груди страха перед судилищем, силу же свою считающие сильнее силы законов», обижают бедняков⁶³. Напротив, Аврелий Гонорат, человек состоятельный, но оказавшийся в стесненных обстоятельствах, вопиющий о своей крайней бедности и называющий себя бедняком, действует, «имея в груди страх перед судилищем»⁶⁴.

«Страх перед судилищем» — это и страх перед Законом, и страх перед властями. Аврелия Деметрия в риторической преамбуле к прошению пишет: «Подобает, чтобы те, кто испытал внимание архонта и страх перед ним (выделено нами.—А. К.), впредь были благоразумны и никоим образом ни по отношению ни к

кому не совершали неподобающего»⁶⁵ Страх перед архонтом не удержал ее обидчика Каланда, и он поступил, «как у варваров никто не поступает с законом»⁶⁶.

Аврелий Гонорат в вышеприведенном прошении считает страх необходимым не только грешнику, но и праведнику. На иных позициях стоит государственный земледелец Стотозетис. «Твоя благосклонность,— обращается он к префекту,— позволяет подвергшимся беззаконию приблизиться к тебе без страха»⁶⁷ Как не вспомнить дискуссию среди египетских богословов той эпохи: должны или не должны праведники иметь страх божий?⁶⁸

Да и сам страх божий появляется в прошениях IV в., причем появляется как логическое продолжение и эквивалент страха перед судилищем, законом, чиновником. Вернемся к уже упоминавшейся жалобе Аврелия Антеуса, ограбленного соарендатором⁶⁹. Здесь полный набор риторических штампов: тиранический образ действий, алчность и грабежи динатов, презрение к бедности. Имеется и обвинение в отсутствии у обидчика страха перед чиновником («тобой, моим господином») и перед богом.

Если страх божий мог проникнуть в прошения из Библии, а страх перед законом — из греческой философии, то трепет перед чиновником упоминается уже в документе позднептолемеевского времени. Докладывая диойкету, стратег отмечает три опоры порядка: счастье бога и господина царя, «твою (т. е. диойкета.— А. К.) заботу» и «наше (т. е. стратега.— А. К.) повинование по причине страха и бдительности»⁷⁰ И в IV в. декурионы, доставляя вызов в суд, проявляют бдительность и «имеют в груди страх» перед «величием» префекта⁷¹, перед судилищем⁷².

Христианский апологет Климент Александрийский, как истинный обитатель долины Нила (хотя и уроженец Греции), видит в страхе божием подобие трепета перед начальством. По словам Климента, страх, соединенный с благоговением, «питают граждане к дельным из своих властителей; такой страх питаем мы к богу и разумные дети к своим отцам»⁷³ Но каково бы ни было происхождение «страха перед судилищем», попав в прошения, он сделался риторическим штампом, новым и устойчивым стереотипом, с помощью которого осознавалась противоположность между сильными и слабыми.

Следующий стереотип, имеющий родство и с идео-

логией птолемеевских канцелярий, и с Библией — презрение к бедным. О сильных в прошениях II—IV вв. сказано, что они презирают бедность и кротость⁷⁴, или только бедность⁷⁵, или только кротость⁷⁶. Однако аналогичная формула есть уже в жалобах раннептолемеевской эпохи, но с одним нюансом: презирается не бедность или кротость, а физическая немощь, старость, вдовство, сиротство и т. п.⁷⁷. Презрение к физическим недостаткам упоминается и в некоторых римских прошениях⁷⁸, что доказывает преобладание стереотипа. Однако птолемеевская формула не имеет социальной нагрузки, птолемеевские писцы не мыслят социальными категориями. Зато эти категории содержит евангельская заповедь: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих, ибо говорю вам, что ангелы их на небесах всегда видят лице отца моего небесного»⁷⁹. Автор Евангелия употребляет тот же глагол, что и египетские писцы: «не презирайте».

В римское время требование сочувствия к больным, осуждение презрения к больным сменяется требованием сочувствия к бедным, осуждением презрения к бедным. На место пары здоровый (наильник) — бедный (жертва) ставится пара богатый (наильник) — больной (жертва). В готовую формулу прошений (презрение к физической немощи) подставляется новый член (презрение к бедности). Поскольку провинциальные писцы не блещут грамотностью, различные варианты формулы спутаны.

Выше мы отмечали случай ложной типизации, когда физически сильный противопоставляется бедняку, а не физически слабому, как этого требовала бы логика. Встречается и ложная типизация с иной расстановкой членов: имеющие силу на местах, т. е. социально-сильные, противопоставлены не бедняку, но инвалиду (одноглазому человеку). Они относятся с презрением к его внешности⁸⁰. Причисляя обидчиков к богатым и сильным, жалобщики наделяют их пороками. Причисляя себя к бедным, подчеркивают свои добродетели. Как порок присущ богатству, так добродетель — бедности. Основная черта бедного истца, вынужденного судиться — нелюбовь к сутяжничеству, «кротость» (*ἀπραγμοσύνη*). В отличие от «страха перед судилищем» и «презрения к малым сим», кротость — исконно греческое понятие, означающее мирный характер, отстранение от судов, политической деятельности, карьеры, понятие, включен-

ное в общий круг добродетелей мудреца, предающегося созерцательной жизни⁸¹. Противоположным понятием была *φιλοπραγμοσύνη* (любовь к деятельности, суетность, сутяжничество). Так, Филон Александрийский писал: «Глупый человек обегает рынок и театры, судилища и здания советов, народные собрания и все сборища людские, будучи предан суетливости. <...> Умный же, напротив, являясь почитателем мирной жизни, продвигается медленно и любит одиночество»⁸². Суетливость, по мнению Филона, одна из черт склонной к беспорядкам александрийской толпы⁸³.

Кротость жалобщика писцы превратили в риторический штамп и поставили ее в центр конфликта между богатым и бедным. У крестьян богатый сосед отбирает землю, «презирая их кротость»⁸⁴. О своей «кротости» пишет земледелец, лишившийся участка по прихоти «пользующихся богатством и тиранией на местах»⁸⁵. «Презирая кротость и бедность» Арейона, сына Диоскора, поступают сборщики налогов⁸⁶. Наконец, уже знакомый нам «честный, но бедный» Аврелий Исидор утверждает, что у него ни с кем нет ссор в деревне⁸⁷.

Конечно, кроткими не всегда оказываются бедные. Должник издевается над кредитором, пользуясь его кротостью⁸⁸. Презирая кротость вдовы, ее обманули опекуны⁸⁹. «Нагло и незаконно» поступает корпорация строителей в отношении ткача, «оказавшегося кротким»⁹⁰. Последний пример взят не из прошения, но из протокола судебного заседания и указывает на связь риторики прошений с живой речью раторов-адвокатов.

Отождествление кротости с мудростью также не чуждо авторам прошений. Пример тому — прошение Теона, бывшего гимнасиарха Мемфиса (212 г. н. э.). Теон жалуется на погонщика верблюдов Апиона, получившего у него задаток и сбежавшего вместе с задатком и упряжью⁹¹. Само бегство Апиона Теон не воспринял как повод для жалобы. Он воздержался от обращения к властям, «зная его (Апиона) глупость... чтобы не претерпеть от него худшего». Но, встретившись случайно с погонщиком, он обвинил его в краже. В ответ Апион «проявил ту же глупость» и, видимо, обрушился на Теона с ругательствами. Лишь опасаясь, что погонщик перейдет от слов к делу, Теон, «чтобы обезопасить себя», решил подать прошение стратегу Мемфисского нома с тем, чтобы Апион был схвачен и «его жизнь тщательно исследована». Характерна настойчивость, с ко-

торой бывший гимнасиарх подчеркивает свое нежелание обращаться к властям, затевать конфликт. При этом в роли обидчика оказывается простой погонщик, а в роли кроткого обиженного — бывший гимнасиарх.

Два прошения диаконов говорят о том, что кротость в IV в. воспринималась как христианская добродетель и как неперемнная принадлежность клира. Диакон Аврелий Зоил жалуется препозиту пага Аврелию Исидору⁹². У лежавшего при смерти сына диакона украли имущество и увели жену. После кончины сына Зоил уступил грабителям, «упражняясь в мирной (кроткой) жизни». Когда же другой его сын попробовал восстановить справедливость, то насильники чуть не убили его, «презирая наши времена, исполненные закона, и нашу кротость». Жалоба предваряется риторическим обращением к препозиту пага: «Те, кто выбрал путь бесстыдный и разбойничий, о чистейший из людей, должны испытать на себе карающую силу закона!».

Диакон Аврелий Герон⁹³ начинает свою жалобу аналогичным восклицанием: «Если бы у нас не было правды законов, мы давно были бы повергнуты злодеями!». Кончает же он ее следующей фразой: «Итак, господин препозит, пусть будет ἀπραγμῶνος возвращено мне то, что он украл у меня, ибо я — диакон вселенской церкви». Издатели видят в ἀπραγμῶνος неправильную форму наречия ἀπραγμῶνος и переводят его «без возражений». При этом не учитывается обычное в прошениях употребление слова ἀπραγμοσύνη. Непонятной остается ссылка на сан жалобщика. Мы предлагаем переводить ἀπραγμῶνος «мирно». Диакон Аврелий Герон, как и диакон Аврелий Зоил, просит чиновника учесть его мирный образ жизни, вступить за того, кто не может противостоять насилию, будучи человеком кротким. Здесь, вероятно, то же риторическое «общее место» — кротость жалобщика.

Еще одна черта, характерная для «бедных», — гордость земледельческим трудом, земледельческой жизнью. Эта гордость существовала и в классической Греции⁹⁴. В птолемеевском Египте мы также встречаем проблески данного чувства. Так, земледельцы из Гелиополитского нома, нанимавшиеся в дарственное поместье диойкета Аполлония, считали себя знатоками сельского хозяйства и в своих прошениях давали советы, как обрабатывать землю⁹⁵. Однако и классическая Греция, и птолемеевский Египет знали лишь моральное чувство — не

более. Оно не было включено в систему философских представлений, не выразилось в стандартных риторических формулах. Именно такие формулы содержат прошения римского Египта. Аврелий Исидор рисует идиллический образ сельской жизни: «В то время как мне принадлежит много земли, я занят земледельческим трудом, у меня нет ни с кем ссоры в деревне, а живу я уединенно, сам не знаю, по какой причине... около середины дня, когда я был на поле... (далее следует описание грабежа.— А. К.)». Об обидчиках сказано, что они отягощены множеством вина и обнаглели по причине имеющегося в избытке богатства»⁹⁶.

Перед нами единая концепция *vita contemplativa* — созерцательной жизни⁹⁷. Компоненты этой жизни — кротость, бедность и земледельческий труд. Заявление о том, что у Исидора «много земли», не противоречит бедности — в других прошениях он называет себя «мелким крестьянином», «бедняком». Земля сама по себе означает здесь не богатство, но сельский образ жизни, земледельческий труд. Напротив, обидчики обнаглели из-за избыточного богатства. Еще одна черта той же созерцательной жизни — уединение. Ее мы коснемся ниже. В другом прошении находим аналогичный идеал, но уже выраженный краткой формулой: «Будучи прежде зачислен в стражники, я безупречно исполнял эту должность. Одновременно я вношу ежегодно подушную подать, живя земледельческой и мирной жизнью»⁹⁸.

Наконец, прошение византийского времени воспроизводит ту же формулу несколько иными словами. Эта жалоба крестьян деревни Афродито на пагарха города Антинуполя. Пагарх увел скот крестьян «так, чтобы нам, разоренным, невозможно было платить подати и жить в умеренной бедности со всеми орудиями и животными». Остается надеяться на бога и императрицу Феодору, которая призреет их смирение, и «мы сможем мирно жить и спокойно работать, чтобы вносить священные налоги»⁹⁹.

Бедность, кротость, земледельческий труд, — казалось бы, это глубоко народные идеалы. Казалось бы, сам народ принес их в мир больших идей и философских трактатов. Но как быть тогда с исконно философскими идеями: умеренностью, кротостью? Как быть с Горацием и Вергилием, проповедовавшими скромную жизнь и отказ от наживы?¹⁰⁰ Может быть, «народные идеалы» вовсе не принадлежат народу, а привнесены сверху?

Истина, как нам представляется, лежит посередине. Народные представления о ценности земледельческого труда вряд ли могли быть осознаны народом, не пройдя через горнило философских школ, через риторику с ее стандартными формулами, через высокую поэзию.

Современником Горация и Вергилия был некто Птолемагрий или Птолемей Агрий. Отслужив положенный срок в римских легионах, он получил участок земли близ египетского города Панополя. Здесь, на своей земле, ветеран водрузил стелу со стихотворной надписью. Птолемагрий — человек состоятельный. Он достаточно богат, чтобы дважды в год угощать весь народ города Панополя. К. Уэллес выдвинул гипотезу, в соответствии с которой сад, где установлена надпись и где работает Птолемагрий, не является источником его дохода. Птолемагрий посвятил сад местному божеству, которого он называет Фебом. На доходы от своего труда в саду владец и кормит народ Панополя¹⁰¹. И этот весьма состоятельный человек проповедует бедность и земледельческий труд. Надпись гласит:

Вот жизнь Агрия и его детей:
Финики внутри сада и персеи вдоль дорог,
Одна кобыла и два вьючных мула —
Предводители благочестивых работ,
Которыми всегда живут вполне философски:
В различных трудах и в простоте,
Вдали от богатства и дурно подражающей зависти¹⁰².

«Дурно подражающая зависть» — это почти цитата из Горация:

Выбрав золотой середины меру,
Мудрый избежит обветшалой кровли,
Избежит дворцов, что рождают в людях
Черную зависть¹⁰³.

Птолемагрий подробно рассказывает, как он вместе с сыновьями «посвятил свои усилия новым персеям, посадив их, старые же, почти засохшие персеи с опустевших земель спас, оживив». Он «много трудился телом и душой в благочестивых делах, не заботясь о старости». Его хвалят за «правильную жизнь и мудрость». И самое надпись он воздвиг собственным трудом.

Можно согласиться с К. Уэллесом относительно характера бедности Птолемагрия: надпись имеет в виду не бедность, а средний достаток, который греческая мысль всех периодов считала идеальным состоянием¹⁰⁴.

К. Уэллес отмечает также, что физический труд никогда не был в почете на египетской земле и крайне редко прославлялся в античности¹⁰⁵. Но ведь Птолемагрий славит труд земледельца, причем земледельца самостоятельного, а не арендатора. И в Риме, и во многих греческих государствах такой труд был почетен.

Связь бедности с трудом, но уже не земледельческим, выступает в прошении атлета, «мужа бедного (умеренного) и весьма потрудившегося», проведшего жизнь «в трудах и упражнениях»¹⁰⁶. Здесь просматривается стоическая концепция труда как важного средства самовоспитания¹⁰⁷. Вместе с тем упражнение, аскеза переходят из спортивной и философской (кинико-стоической) терминологии в христианскую — диакон Аврелий Зоил «упражняется» в кроткой жизни¹⁰⁸. Еще одна добродетель бедных — уединение, анахоретская жизнь. Приведенная выше апология Аврелия Исидора упоминает ее вместе с кротостью и земледельческим трудом («а живу я уединенно») ¹⁰⁹. Это и неудивительно — речь идет все о том же избегании суеты, алчности, сутяжничества и прочих пороков, присущих сильным (другое дело, что сам Аврелий Исидор от этих пороков вовсе не свободен).

Известна связь христианского монашества (анахоретства) с египетским анахоресисом — бегством крестьян от налогов и повинностей. Путь к пустыне был проложен задолго до появления первых отшельнических келий. Но если беглецы стремились к «одиначеству», то оставшиеся в деревне земледельцы боялись его. Они были вынуждены платить налоги за своих более решительных соседей — этого требовала круговая порука. Поэтому жители Филадельфии просили епарха вернуть сбежавших односельчан, называя себя «людьми бедными (умеренными) и одинокими»¹¹⁰. Еще в конце племеевской эпохи жрецы жаловались стратегу: из-за ухода крестьян они оказались в одиночестве¹¹¹. Одиначество губительно, сопряжено с бедностью. Но тем, кто находит в себе смелость принять его добровольно, оно дарует некоторую независимость.

«Умеренные» безупречны в несении своих повинностей — это также уходит в идеал созерцательной жизни. Мы уже цитировали прошение 207 г. н. э. Податель его протестует против привлечения к еще одной повинности сверх уже имеющейся. «Будучи прежде зачислен в стражники, я безупречно исполнял эту должность. Одновременно я вношу ежегодно подушную подать, живя

земледельческой и мирной жизнью»¹¹². Стражник, избитый солдатом, ссылается на безупречность своей службы: «Ничто не может быть ужаснее и тяжелее насилия. Доживя до столь почтенного возраста, имея 81 год от роду, я безупречно служу стражником»¹¹³. Интересно, что насилие, столь часто упоминаемое в папирусах римского периода, считалось у греков грехом против меры, чем-то противоположным умеренности¹¹⁴. Также и ночные стражники Оксирина безупречно служат государственным нуждам¹¹⁵.

Безупречность «умеренных» и прочие их добродетели вызывают одобрение начальства. Обманутый кредитор Авредий Деметрий, сын Нила, восхваляет префекта за покровительство «умеренным»¹¹⁶. Аврелий Исидор пишет стратегу Арсиноитского нома: «Твое, о господин гегемон, покровительство простирается на всех, в особенности же на нас: людей бедных (умеренных) и живущих добродетельно»¹¹⁷.

Один из папирусов сохранил протокол народного собрания Оксирина, на котором граждане чествовали притана. Среди эпитетов были и такие: архонт «умеренных», спаситель «умеренных»¹¹⁸. Отмечалась также любовь притана к городу, приверженность его к равенству. Магистрат предстает защитником умеренных подобно тому, как это было в демократических Афинах, подобно тому, как это звучало в речах Демосфена.

Но любовь «умеренных» к закону и властям, их безупречность в несении повинностей проявлялись, конечно, лишь в тех случаях, когда этих повинностей нельзя было избежать. Пытаясь избавиться от литургий или налогов, люди самого разнообразного состояния объявляют себя «умеренными», т. е. бедными и несчастными. Так, жители запустевшей фаюмской деревни Филадельфии просят епарха вернуть их сбежавших односельчан¹¹⁹. Просителей всего трое, но в условиях массового бегства соседей и по причине круговой поруки они вынуждены платить налоги за 500 агур, являясь «людьми бедными и одинокими».

Храмовые служители Афины-Тоэрис умоляют префекта ввиду их бедности («умеренности») не настаивать на погашении растраты. Бедность же служителей заключается в том, что они владеют скромным имуществом, с которого едва могут прожить¹²⁰.

На заседании оксиринхского городского совета (булэ) в конце III в. н. э. решался вопрос о кандида-

туре на обременительную литургию. Некий Птолемей, сын Эвдаймона, доказывал невозможность для него нести повинность, так как он является «умеренным» и кормится от своего отца¹²¹. В устах Птолемея «умеренный» выступает в значении «не имеющий порося», т. е. имущества, необходимого для несения повинностей¹²². Аврелий Гонорат дал поручительство за литурга, последний же ушел от литургии, воспользовавшись покровительством сильного человека. Обманутый поручитель пишет президу, ссылаясь на свою величайшую бедность: «Пожалей меня, бедного (умеренного)»¹²³.

В документах такого рода слово «умеренный» теряет всякую этическую окраску, всякую социальную принадлежность. Оно выражает лишь самоуничужение просителя, стремящегося разжалобить чиновника или членов совета. «Умеренность» окончательно превращается в «бедность»¹²⁴.

Мы отметили несколько «общих мест», «риторических штампов», регулярно повторяющихся в прошениях. Штампы далеко не всегда совпадают с реальной действительностью, обрисованной тем же документом. Риторическое введение говорит о конфликте между богатым и бедным, а перед нами люди приблизительно равного состояния. Сутяжник представлен образцом кротости. Часты случаи неверной типизации. Какую же реальность отражает вся эта риторика? Кому принадлежит идеология прошений?

По мнению В. М. Смириня, историческая реальность, присутствующая в текстах школьной риторики, это «образ слушателя с его исторически обусловленным кругозором (мировоззрением, усвоенными понятиями, социальной логикой и т. п.)»¹²⁵. Риторика прошений отражала, вероятно, сразу три образа — жалобщика, писца и чиновника, которому адресован документ.

Начнем с последнего. Префект или его подчиненный представляли власть, исповедовали официальную идеологию. Как согласуется с этим наличие идей социального протеста в прошениях? Ведь первая и основная задача жалобы — вызвать сочувствие у властей предрешающих, добиться решения дела в свою пользу.

Однако если мы обратимся к императорскому законодательству, то встретим там те же идеи, те же риторические общие места. Мы уже отмечали, что термин *μέτριον* соответствует термину *humiliores* императорских конституций. Столь же явным кажется соответствие

между династами и *potentiores*. Как и в прошенных, *miij* распадается в конституциях на *potentiores* и *honestiores*, с одной стороны, *inferiores* и *humiliores* — с другой¹²⁶. Государство заявляет о своем покровительстве последним. Для осуществления покровительства создается должность «народного защитника» (*defensor plebis, defensor civitatis*). Конституция Валентиниана и Валента 364 г. видит назначение этой должности в том, «чтобы защищать народ от притеснений сильных»¹²⁷. Конституция Диоклетиана против патроциниев 293 г. заботится о *tenuiiores*, которые «часто угнетаются тягостным вмешательством сильных»¹²⁸. Итак, притеснение сильными слабых — общее место не только риторических вступлений к прошениям, но и императорских конституций.

В законодательстве мы можем встретиться и с другими, известными по прошениям риторическими штампами. Приведем конституцию Валентиниана и Валента (370—373). Речь здесь идет о злоупотреблениях в отправлении правосудия, о кляузах и сутяжничестве. Императоры считают необходимым, чтобы «незлобивое и мирное сельское простодушие» пользовалось всяческой защитой и не обременялось «обманными судебными тяжбами»¹²⁹. Другая добродетель «умеренных» встает из конституции Диоклетиана от 294 г., запрещающей препятствовать «трудолюбию (*industria*) бедняков и приобретению ими имущества, которое зарабатывается трудами и множеством дел»¹³⁰.

Правители Египта и прежде «заботились» о египтянах, царских земледельцах и т. п.¹³¹. Вообще «народолюбие» царей старо как мир. Еще владыка Вавилона Хаммурапи старался, чтобы «сильный не обижал слабого». Что же нового в риторике императоров, в гневных фразах прошений о богачах, не боящихся закона, презирающих бедность и слабость?

Нова «моральная» постановка темы. Восточные деспоты защищали слабых, ибо те слабы и нуждаются в защите. Император защищает слабых, ибо те добродетельны. Мир распадается на высоконравственных бедняков и безнравственных богачей.

В 95 г. н. э. в римской тюрьме происходил следующий разговор. Некий узник подошел к мудрецу и философу Аполлонию Тианскому, ввергнутому в темницу Домицианом, и сказал: «А вот я, господа хорошие, попал в беду из-за богатства». Как же богатство может

сделаться причиной такого несчастья? Очень даже может. Богатство порочно и подозрительно. Обвинения против богатых «составлены в духе пифийских пророчеств, например, что от чрезмерного-де богатства родится дерзость, и что богач-де голову несет высоко, а умом залетает далеко, и что деньги-де помеха законопослушанию и верноподданности, ибо богачи разве что не по морде бьют продажных проконсулов, а те за деньги все им спускают с рук».

Узнает ли читатель фразы из папирусных прошений? И дерзость, рождающаяся от избытка вина и денег, и отсутствие страха перед начальством и законом — все это мы цитировали выше. Что же ответил мудрец узнику? Порочно, по его словам, лишь несправедное богатство. «Но ежели богатство твое наследственное или нажито вольною и честною торговлею, то у кого достанет подлости оттягать законное твое имение, да еще прикрывать этот грабеж личиною закона?»¹³².

Весь эпизод (вероятно, вымышленный) мы взяли из романа Флавия Филострата «Жизнь Аполлония Тианского». Потомственный софист Флавий Филострат жил во II—III вв. н. э. (умер между 244 и 249 гг.). В его лице софистика защищает богатых людей от тех самых риторических штампов, которые с ее же легкой руки пошли гулять по папирусным свиткам! «Общие места» речей и философских трактатов пригодились императорам и доносчикам. Суть позиции императоров известна: с одной стороны, они пытались привлечь сердца подданных, с другой — воспрепятствовать развитию крупного землевладения за счет разорения мелкого и среднего¹³³.

Таким образом, «оппозиционность» прошений не противоречит их назначению. Официальная идеология включала схожие элементы «социального протеста». О протесте, конечно, можно говорить лишь с оговорками: жалобщик сетовал на те злоупотребления, с которыми демонстративно пыталось бороться государство. Он жаловался, поскольку жаловаться было не запрещено, даже похвально. Один из префектов уверял, что сведения свои получил «не от немногих первых попавшихся, но выучил как в школе из случившегося в каждом городе и местности. Ибо я узнал из прошений, что некоторые частные лица...»¹³⁴ и т. д.

Обратимся ко второй реальности, отраженной в прошениях — к образу писца. Как известно, прошения чаще всего составлялись профессионалами. Это обуслови-

валось, вероятно, не только и не столько неграмотностью египтян¹³⁵, сколько необходимостью знания формуляра¹³⁶. Прошения писались по единой форме, и со II в. риторическое вступление сделалось составной частью ее. В эту форму писец укладывал содержание, сообщаемое ему заказчиком.

На материале писем Паниска Ф. Фарид доказывает, что писец не был механическим прибором, пишущим под диктовку. Его образ мыслей, характер, вероисповедание ясно видны в письмах¹³⁷. Надо думать, прошения не менее писем отражают сознание писцов, но, поскольку эти документы более формализованы, здесь следует искать прежде всего не личность каждого отдельного писца, а мышление этого слоя в целом.

Г. Х. Юти называет египетских писцов традиционно многочисленным и активным классом¹³⁸. Карьера писца была заманчивой для небогатых¹³⁹. В контрактах неграмотные и их грамотные друзья, которые пишут за них, — члены «низшего среднего класса»¹⁴⁰. К. Г. Робертс также причисляет переписчиков деловых документов к «средним или низшим средним классам»¹⁴¹. Будучи частью средних слоев, писцы, вероятно, близки к ним по образу мыслей. Сдвиги в идеологии писцов были как-то связаны со сдвигами в сознании средних слоев египетского общества. Между тем сознание писцов явно претерпело изменения — об этом свидетельствует эволюция формуляра, появление риторических вступлений и риторических фраз в самих прошениях.

Откуда писцы черпали эти фразы? Конечно, не из сочинений Платона, Филона Александрийского и т. п. Литературные интересы египетских «грамотеев» были весьма ограничены¹⁴². Аналогии между императорскими конституциями и прошениями заставляют предполагать источник в императорском законодательстве. Законодательство это во II—IV вв. также подверглось влиянию риторики. Конституции, как и прошения, начали предваряться вступлениями, не связанными непосредственно с содержанием указа. Если прошение должно было завоевать симпатии представителя власти, то вступление к указу завоевывало симпатии подданных. Известно, что уже в византийское время существовали сборники вступлений, скопированных с реальных документов. Они использовались как образцы учителями риторики и дворцовыми чиновниками. Последние заимствовали отдельные фразы для составления имперских хрисовулов. Бо-

лее того, сборники содержали вступления к частным договорам, поскольку различие между императорскими и частными дарениями и завещаниями не являлось абсолютным. Клише и идеи императорских и частных документов совпадали¹⁴³

Естественно предположить наличие такого рода сборников вступлений во II—IV вв., но не для контрактов, а для прошений. На эту мысль наталкивает многократное повторение формул. Даже если допустить заимствования из греческого текста не дошедших до нас эдиктов и конституций, требовалась дополнительная работа для превращения отдельных фраз в клише. Эта работа была либо стихийно произведена массовым сознанием писцов, либо ее взяли на себя отдельные чиновники, составляющие сборники вступлений.

Параллель предполагаемым сборникам вступлений являют собой письмовники. Их назначение также сугубо практическое — помогать профессиональным писцам при составлении писем. Многие фразы прошений и письмовников совпадают. В пособии, приписываемом Либанию или Проклу и относящемся к эпохе наиболее риторических прошений (IV в), мы находим изобилие сентенций. Одна из них гласит: «Не малые наказания выпадают тем, кто обрабатывает чужую землю»¹⁴⁴. Сравним с ней следующие фразы прошений: «Не малая опасность грозит тем, кто легко поддается воровству и грабит чужое добро»¹⁴⁵; «Те, кто выбрал путь бесстыдный и разбойничий... должны испытать на себе карающую силу закона»¹⁴⁶.

Конечно, писцы жили не в безвоздушном пространстве. Они не только читали профессиональные пособия¹⁴⁷, но и испытывали воздействие идей эпохи, влияние социально-экономических отношений, породивших идеи. Но для людей «умственного труда» чтение часто важнее непосредственных жизненных впечатлений.

Третья реальность, отраженная прошением, — это сам жалобщик. О нем повествует документ, но его образ, его сознание наименее ясны. Разделял ли он идеи прошений, знал ли о них, или мы имеем дело только с писцами, чье «творчество» также не самостоятельное? Жалоба составлялась обычно от лица бедняка, которого обижает «сильный», динат. Но эта типизация не всегда совпадает с истинным положением вещей. Действительно, кто такие бедняки и динаты рассмотренных нами прошений? Среди них, как правило, нет ни нищих крестьян;

ни крупных землевладельцев. И истец, и обвиняемый принадлежат к одному социальному слою — верхушке деревни. Вся борьба совершается «на местах».

Аврелию Исидору принадлежало до 140 аур земли, дед его был римским легионером и имел чин спекулятора. Спекуляторы к строевой службе не привлекались, а входили в судебный отдел канцелярии наместников провинций. Они подвизались в качестве палачей, курьеров, шпионов, тюремщиков¹⁴⁸. Вероятно, от деда Исидор унаследовал страсть к сутяжничеству. Он ведет упорную многолетнюю борьбу с администрацией деревни Караниды¹⁴⁹. В деревне Теадельфии враждуют семейства Меласа и комарха (сельского старосты) Сакаона. Сакаон увел свою дочь у ее мужа Зоила, сына Меласа. Через 30 лет, вероятно, тот же Сакаон отнял у Зоила его невестку, вдову покойного сына Зоила Геронтия. Она также была родственницей Сакаона¹⁵⁰. Прошение диакона Зоила отражает не столкновение магната с колонном, но борьбу двух родственных семей. Мы приводили прошение Арейона, сына Диоскора. Оно содержит весь комплекс «оппозиционных идей»: протест против презрения к малым сим, бедность, кротость и т. п.¹⁵¹. Между тем Арейон принадлежал наряду с комархом Сакаоном к зажиточным семьям¹⁵².

Именно зажиточные люди чаще всего хвалили бедность, крестьянский труд, кротость — вообще жизнь созерцательную. Именно они чаще всего порицали сильных, тиранов, династов. Сам термин «умеренный» исторически связан со средними слоями¹⁵³. Конечно, это может быть объяснено стоимостью прошения — риторическое вступление, вероятно, стоило денег, удорожало документ. Но деньги платили с определенной целью — сделать прошение убедительнее. Риторика писцов, по мнению заказчика, способствовала выполнению этой цели. Следовательно, они разделяли ее идеи или, по меньшей мере, знали их. Наконец, и сами писцы принадлежали к средним слоям, были тесно связаны со своими неграмотными друзьями и родственниками и, по мнению Г. Х. Юти, не отделяли себя и не отчуждались от них¹⁵⁴. Сознание писцов и сознание средних слоев в целом вряд ли расходилось значительно.

Распространение новой идеологии в средних слоях объясняется и их относительной (в сравнении с низшими слоями) близостью к греческой культуре, к риторике, и их социально-экономическим положением. В IV в.,

к которому относится большинство наших источников, начинается упадок этих слоев, а II в., когда риторические введения только появляются,— время расцвета среднего рабовладельческого хозяйства по всей Римской империи. Муниципализация, относительное благосостояние, вероятно, выработали в этих слоях чувство собственного достоинства, которое в IV в. подверглось столь значительному испытанию. Отсюда взрыв негодования против «динатов». В них видели своих же более удачливых односельчан и родственников.

В высшей степени интересны соображения П. Брауна по поводу «анакхоретства» Аврелия Исидора. П. Браун решительно выступил против концепции Р. Доддса об отчуждении позднеантичного человека¹⁵⁵. По мнению П. Брауна, не одиночество, а неудобство жизни в тесном общении являлось специфическим позднеантичным способом быть несчастным¹⁵⁶. Люди жили в маленьких городках, состояли в корпорациях, где все знали друг друга. Особенно острый кризис солидарности разразился в египетской деревне. К концу III в. н. э. здесь увеличилась возможность индивидуального продвижения, с одной стороны, а с другой — возрос налоговый гнет при круговой поруке. В этих условиях средние землевладельцы типа Аврелия Исидора избрали путь «отстранения». Именно среди «удачливых средних землевладельцев», а не среди земельных магнатов и зависимых крестьян следует искать истоки монашеского движения¹⁵⁷.

П. Браун строит свою концепцию вне источниковедческого подхода. Соответственно он не видит расхождения между риторикой и жизнью, моральной теорией и моральной практикой. Реальное поведение Аврелия Исидора прямо противоположно тем риторическим штампам, которые содержатся в прошениях. Он заявляет о своей кротости и сутяжничает, провозглашает уединенный образ жизни и втягивается в сердцевину конфликтов. Налицо не бегство Аврелия Исидора от слишком тесного общения, а именно его отчуждение. Но связь этого отчуждения с относительным благосостоянием Аврелия Исидора представляется несомненной. Иначе он не рискнул и не сумел бы развернуть столь активную клеузную деятельность.

Соответственно можно предполагать наличие связи между риторическими клише прошений и образом мыслей таких людей, как Исидор. Однако прошение — ис-

точник особого рода. Суть жалобы—конфликт между обиженным и обидчиком. Прощения II—IV вв. выразили этот конфликт в социальных понятиях. Насколько широко такие понятия внедрились в массовое сознание за пределами ситуации «истец — ответчик?».

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к письмам. Задача письма, казалось бы, противоположна задаче прощения. Греки видели в нем средство поддержания дружеского общения на расстоянии¹⁵⁸. Попытаемся проследить тему бедности и богатства в письмах. Как и прощения, письма испытали огромное влияние второй софистики. Их стиль из сугубо делового сделался риторическим¹⁵⁹. Как и прощения, письма наполняются сентенциями. По вышеизложенным причинам мы не можем ожидать здесь большого числа сентенций, осуждающих богатых и сильных. Тем не менее в одном из писем читаем: «Явно кичась богатством и великим изобилием владений, ты презираешь друзей»¹⁶⁰. Вспомним, что и обидчиками Аврелия Исидора были «люди, обнаглевшие по причине имеющегося в избытке богатства»¹⁶¹, а презрение к бедности и кротости — один из пороков динатов.

Письмо, адресованное «философу Сарапиону от друга Акилы»¹⁶², живописует идеал созерцательной жизни, исполненной кротости и смирения: «Акила Сарапиону — привет. Получив твое письмо, я весьма возрадовался. К тому же немало свидетельствовал наш Каллиник о твоём образе жизни, коего придерживаешься даже и в таких обстоятельствах, ни в чем не отступая от аскезы. Нам позволительно хвалиться не тем, что совершаем это, но тем, что не отвращаемся от этого сами. Итак, мужайся и делай остальное как муж добродетельный, и пусть не смущает тебя ни богатство, ни молодость, ничто другое, от чего без добродетели нет никакого прока, но лишь тщета и ничтожество...» Здесь есть нравственный конфликт, но нет социального. Довольно богатые люди под влиянием стоицизма и кинизма рассуждают о бедности и богатстве, не испытывая вражды к «сильным мира сего».

Приведенные письма адресованы равным по статусу людям. Иная картина — в письмах от низшего к высшему. Птолемей, приказчик Аммона, оправдывая понесенные убытки, заверяет хозяина: «Я — человек, прекрасно умеющий во всех обстоятельствах поступать так, чтобы почтенный и вышестоящий человек не потерпел

ущерба»¹⁶³. Здесь — все, что характерно для риторического стиля, — сентенция, дающая общее правило поведения (норму), социальный характер обобщения (не просто данный хозяин, но один из почтенных, вышестоящих, то есть *honestiores*).

Какие же коррективы вносят письма в наши выводы? Как и прошения, они свидетельствуют о пристальном внимании общества к социальным проблемам. Однако позиция их авторов — иная. Они ищут пути к разрешению конфликтов. Слабый и сильный ощущают себя клиентом и патроном, а не непримиримыми врагами. Из протестующей риторика делается льстивой, «византийской».

Все же прежде, чем заняться разрешением конфликтов, следует их осознать. И здесь, вследствие своих типизирующих и систематизирующих способностей, риторика сыграла огромную роль. Мы видели, как конкретные конфликты, индивидуальные ситуации подводились авторами прошений под общую типологию. На место случайных персонажей ставились маски («умеренный», «динат», и т. п.). Каждая из них наделялась типичной характеристикой с применением стандартных риторических фигур.

Как отмечается в историко-юридической литературе, греческая риторика, повлияв на римское право, очистила его от казуистики. Риторическая теория положила ясное разделение между конкретным случаем (*causa*) и общей проблематикой (*quaestio*). Введение абстрактной топики подводило множество случаев под общую категорию¹⁶⁴.

Если в римском праве эти сдвиги произошли к концу республиканской эпохи (150—50 гг. до н. э.), то массовое сознание Египта пережило их много позже — во II—IV вв. н. э. Клише и общие места риторики позволили перейти к обобщению и типизации людям, незнакомым прежде с теоретическим и рефлексивным мышлением. Эти клише и общие места стали для них орудиями осознания общественной структуры, ее нравственных параметров, своего места в ней. Тем самым риторика способствовала духовному и моральному освобождению угнетенных.

Что это — простая миграция идей или некая закономерность? «Общие категории», «абстрактная топики» — к чему и зачем они? Почему в римском мире господствует норма, а в птолемеевском царстве — случай? Но

ведь такое положение вещей неизбежно. Восточная монархия живет не нормой, а царскими благодеяниями. Благодеяний испрашивают и жалобщики в эллинистическом Египте. Правда, они говорят о восстановлении справедливости, но лишь через царское человеколюбие.

Нормативное мышление могло родиться только в «гражданском обществе», где воля царя не определяла все. В этом обществе возникает представление о «должном», которое не сводится к «сущему», об абстракциях, которые следует претворить в жизнь. Это «должное» распространяется и на образ царя и ниже.

«Вам свойственно (ваше дело — τῆς ὑμετέρας) благодетельствовать вселенной, о божественные Августы!» — гласит прошение на имя императоров¹⁶⁵. Если жалобщики просят передать прошения дуку, то добавляют: «Ибо ему свойственно (его дело) наказывать осмелившихся на это»¹⁶⁶. Если прошение — на имя дефенсора, то в нем разъясняется: «Дефенсоры назначены в города для защиты от беззаконий»¹⁶⁷. «Быть стратегом, — отмечает другой челобитчик, — значит управлять и запрещать, и возвещать правду, и бить, и наносить удары, и бичевать свободных людей как рабов»¹⁶⁸. И даже человек, обиженный нырятьщиком, объясняет, в чем состоит должность нырятьщика!¹⁶⁹

Прощения точно определяют «должность» императора: «дурных подвергать наказаниям, добрым же воздавать по заслугам»¹⁷⁰. Последняя фраза, возможно, почерпнута из I послания Петра (2, 13), но принцип ее — старый принцип римского права: «каждому свое».

Теория о всеобщей повинности общему благу, о том, что всякий исполняет свою должность, — сугубо стоическая. Ее придерживался Цицерон. Ее распространили на императора: император — тоже должность¹⁷¹. Но одно дело — трактат Цицерона и даже императорские декреты, другое — местное «творчество» египетских писцов. Перед нами «политическое сознание» — «рефлексия субъекта политического процесса относительно самого этого процесса и своей роли в нем»¹⁷². В эпоху, когда, по единодушному мнению античных и новейших историков, гражданский дух улетучивался из Рима, он нашел прибежище в самом неожиданном месте. Потомки птолемеевских подданных начали рефлексировать в политической и социальной сферах. И рефлексия эта охватила столь широкие слои, что приобрела оттенок социального протеста¹⁷³.

Риторический стиль поменял хозяина. Из орудия обмана масс он сделался средством самосознания масс. Но такая «свобода» стиля совмещалась с «необходимостью». Массам нужен был не любой убеждающий стиль. Язык «декретов человеколюбия» явно не годился. Нужен был стиль, рассчитанный на свободных людей, граждан, тех, у кого есть логика, есть чувство собственного достоинства. Прошли долгие десятилетия мира, века расцвета частной собственности, прежде чем иллюзия гражданства внедрилась в общество.

Вернемся на несколько столетий назад, в славное царство Птолемеев. Кем были предки наших «умеренных», жившие под скипетром македонских владык? Большинство египтян той поры — царские земледельцы. Землю они арендовали у царя. Из казны им выдавали семена. Сеяли царские земледельцы по «Расписанию посева», ежегодно спускавшемуся из столицы. В «Расписании» указывалось время посева, посевные площади, культуры и т. п. Собрав урожай, земледelec вез его на царское гумно, сам молотил зерно и сдавал чиновникам. Чиновники отбирали семенную ссуду, арендную плату, а остаток урожая (менее половины) отдавали крестьянину. На всех этапах работ они надзирали за земледельцем: ни при севе, ни при жатве он не должен был уклоняться от инструкций. Само собой, такая обстановка не располагала к идеализации уединенной земледельческой жизни, жизни кроткой и созерцательной.

Выше земледельцев в птолемеевской державе располагались клерухи. Царь давал клеруху надел (клер) в виде жалования за военную службу. Продавать, дарить, завещать клер не разрешалось. Если у клерухи имелись сыновья, они заново верстались землей. Регулярно клерух отправлялся в военный лагерь и служил. К концу птолемеевской эпохи служба превратилась в невыносимое бремя. Страну раздирали мятежи. Претенденты на трон подымали войска и сражались до последнего клеруха. Тем временем семьи воинов не справлялись с обработкой земли, их рабы и арендаторы отбивались от рук.

Конечно, жизнь хитрее инструкций. Земледельцы отдавались под покровительство храмов, спасаясь от царской лямки. Клерухи научились передавать надель детям и даже посторонним людям (но передавать вместе со службой). И все же при Птолемеях база для риторики отсутствовала (для риторики массовой и пов-

семестной). Просто некому было заниматься размышлениями и рефлексировать: все служили, находились под неусыпным контролем, исполняли приказы.

Римское завоевание произвело переворот. Императору не нужны были воины-клерухи, их с успехом заменили два легиона, расквартированные в Египте. Клерухов уволили в отставку, а клеры оставили им на правах частной собственности. Царских земледельцев первоначально переименовали в «народных» (т. е. государственных, принадлежащих римскому народу), но постепенно перевели на положение земельных собственников. При этом римляне умудрялись выкачивать из египетской деревни в три раза больше, чем удавалось Птолемеям (20 млн. модиев зерна вместо 6 ³/₄ млн. модиев). Египетским хлебом бесплатно кормили римский плебс. Но грабеж шел без «Расписания посева», без мелочной опеки. Появилась свобода богатеть и разоряться, ибо земля стала объектом купли-продажи. Расплодилось частные мастерские (при Птолемеях преобладали казенные). Развивалась частная торговля. Увольнение от службы и произвело, вероятно, чувство собственного достоинства, без которого свободно обходились подданные Птолемеев.

Не меньший эффект имело приближение Египта к полисным, гражданским порядкам. Центры областей (номов) при Птолемеях считались деревнями, хотя насчитывали десятки и сотни тысяч жителей — много больше, чем заштатные города в Элладе. Даже богатейший древний Мемфис находился в статусе деревни, ибо не имел городского совета, автономии и прочих родовых признаков полиса, гражданской общины. О «гражданском сознании» в таких условиях говорить не приходилось. При Северах начался процесс муниципализации, когда городские советы появились в метрополиях (центрах номов) и в Александрии (начало III в. н. э.). В IV в. Диоклетиан превратил метрополии в полисы, автономные города античного типа. Еще раньше всему населению империи Каракалла даровал права римских граждан.

Другой канал формирования «гражданского сознания» — египетские корпорации. В I в. н. э. корпоративное движение пыльным цветом расцвело в долине Нила. От Александрии до фаюмского захолустья нотариусы оформляли различные союзы: профессиональные корпорации, культовые братства и т. п. Одни союзы совместно

платили налоги, другие были созданы только для дружеских пирушек. Принято видеть в римских корпорациях замену распавшегося полисного единства. Микрообщность заменила макрообщность¹⁷⁴. Но в Египте ей нечего было заменять. Макрообщности, то есть полиса, здесь практически не было (если не считать Александрии, Птолемаиды и Навкратиса). Здесь распалось не полисное единство, а единство кнута, единство царского хозяйства. Именно при римлянах египтяне начали объединяться, входить во вкус чуть ли не «афинских» форм общежития. Зажиточные скотоводы деревни Тебтюнис, имевшие какую-то налоговую льготу и поэтому называвшиеся «освобожденными» императорского поместья, оформили в 43 г. н. э. удивительный документ, воскрешающий дух афинских народных собраний, где все решалось «общим мнением», где граждане избирали «наилучших мужей»: «Собравшись вместе, нижеподписавшиеся мужи тебтюнисские, освобожденные поместья Тиберия Клавдия Цезаря Августа Германика императора, решили общим мнением избрать одного из них, мужа наилучшего, Крониона, сына Герода, председателем на один год»¹⁷⁵.

Приблизительно в те же годы избирался один из апостолов на место выбывшего Иуды Искариота. «Мужи братия...» — обратился на выборах апостол Петр к единоверцам¹⁷⁶. При других обстоятельствах тот же апостол наподобие Демосфена восклицал: «Мужи иудейские и все живущие в Иерусалиме»¹⁷⁷. «Деяния апостолов», заключающие эту риторику, написаны, по преданию, греком-евангелистом Лукой. Не столь важно, сам Петр выражался риторически, сами тебтюнисские скотоводы называли своего председателя «наилучшим мужем», или кто-то другой вложил им в уста такие фразы (евангелист, нотариус и т. п.). Важно само явление осколков полиса в тех краях, где о разрушении полиса не могло быть и речи.

При римлянах средние слои Египта поменяли лицо. Это уже не чиновники и военные поселенцы, состоящие на царской службе, а частные собственники, граждане городов, граждане империи. Они могли себе позволить «возвыситься духом» до размышлений, обобщений, сентенций.

Мы хотели бы закончить эту главу очень далекой аналогией. В конце XVIII — начале XIX в. происходит пробуждение чувства собственного достоинства среди

русских крепостных. Крестьяне деревни Калли Петербургской губернии обращаются с прошением в министерство внутренних дел: «Хотя нет хуже, нет презреннее и беднее состояния крестьянина, но ежели вообразить общий род людей, то и он есть человек, имеющий душу и рассудок, могущий чувствовать и сердечную скорбь, и несчастье свое, следовательно, по праву человека может искать избавление себе, защиты, покровительства у тех, кои в кругу государственного правления кротким монархом нарочито для того поставлены». Здесь, отмечает Б. Г. Литвак, есть уже обобщающий взгляд на все сословие крестьян, так сказать крестьянская формулировка карамзинской идеи бедной Лизы¹⁷⁸. Сентиментальный стиль, созданный отнюдь не крепостными крестьянами, становится для них орудием самосознания, попав в руки неизвестного деревенского грамотея.

Глава III

ГРЕЧЕСКОЕ ПИСЬМО КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ФАКТ

Где граница между литературой и жизнью? Этот банальный вопрос имеет множество аспектов. Например: что считать литературой, а что нет? Являются ли литературой трактаты по агрономии и сочинения философов? Видимо, для разных эпох проблема решается по-разному. Современные агрономы не претендуют на литературные лавры. Иное дело — римский агроном Колумелла, не отделявший себя от изящной словесности. Отдельные жанры (дневники, научная проза, письма, шарады) выходят из литературы и вновь входят в нее. В последнем случае из факта жизни они становятся литературным фактом¹.

Эпоха второй софистики сделала литературным фактом греческое и римское бытовое письмо². Издавались целые сборники писем, очень ценившиеся публикой. Даже простые люди, не помышлявшие о публикациях, пытались придать своим посланиям некий литературный шарм (подобно русским дворянам эпохи сентиментализма).

Папирологи далеко не сразу заметили перемену в папирусных письмах. Еще в 1928 г. один из «столпов» папирологии, К. Прео, доказывала, что письма эти — «не малая литература перед лицом большой, они даже не образуют среднего звена между литературой и разговором; они более кажутся застывшим разговором, лишённым всех живых элементов»³.

Но уже в 50-е годы XX в. стала ясна риторизация позднеантичного папирусного письма. Со II в. н. э. функциональность и деловитость посланий сменяется многоречивостью, склонностью к отступлениям, изысканной

вежливостью. В письмах проскальзывают аттицизмы, поэтические выражения, литературные реминисценции. Этот взрыв «литературности» папирологи объяснили сугубо литературной причиной: влиянием античной теории письма. Письмо считалось заменой дружеского разговора, средством поддержания сердечной близости на расстоянии. По мнению исследователей, до II в. н. э. такое понимание было свойственно лишь узкому кругу образованных людей, а все прочие посылали деловые записки с голым перечнем фактов. Лишь со II в. эпистолярная теория, родившаяся в среде ранних перипатетиков (последователей Аристотеля), захватывает массу пишущих. Тому способствует риторическое школьное образование⁴.

Но если стиль письма относится только к сфере литературы, то историк может им пренебречь. Какая разница, грубо или изящно описан посев кормовых трав? Если Исидор требует от Артемидора уплаты долга, то что меняется от тона его домогательств?

Исходя из этой логики, венгерский исследователь Ф. Жокс отрицает все новшества в христианских и вообще позднеантичных письмах из Египта⁵. Условия жизни египетского крестьянина, по его мнению, не менялись на всем протяжении греко-римского тысячелетия. Неизменными пребывали и психология и мораль. Отклонения, наблюдаемые в письмах образованных людей, Ф. Жокс относит за счет стиля; здесь с литературной патетикой описываются литературные бедствия⁶. «Литературность» как бы не связана с психологией и моралью. Нужно отбросить ее, чтобы понять, что ничего не изменилось.

Точно так же Ф. Смолка, изучая психологию солдатских писем, находит черты старые как мир, извечно присущие солдатам: страх перед командиром, постоянные жалобы на нехватку денег, расчеты на получение отпуска⁷. Тот факт, что эти черты видны только в посланиях римской эпохи, он объясняет переменой стиля: эти письма, в отличие от птолемеевских, демонстрируют солдата как частное лицо⁸. Но почему стиль изменился? Осталось ли «лицо» солдата неизменным, если изменилось его изображение?

Стиль как бы «мешает» понять психологию авторов писем. Вспомним замечание Б. М. Эйхенбаума: «Для чисто психологического анализа таких документов, как письма и дневники, требуются особые методы, дающие

возможность пробиться *сквозь* самонаблюдение, чтобы самостоятельно наблюдать душевные явления как таковые — вне словесной формы, вне всегда условной стилистической оболочки»⁹ Так крупнейший итальянский папиролог А. Кальдерини сетовал на общие эпистолярные формулы, скрывающие лицемерие и убогость мысли. Свою задачу он видел в поиске искренности, индивидуальных черт, отклонений и нюансов¹⁰. Согласно этой методе надо разбить сосуд, чтобы узнать, какая жидкость в нем находится, проигнорировать стиль, чтобы понять психологию. Неудивительно некоторое разочарование специалистов в письмах как историческом источнике — в разбитом сосуде трудно найти содержание¹¹.

Как нам представляется, ключ к познанию психологии и морали писем II—IV вв. лежит в области поэтики. Сам стиль письма должен стать историческим источником. Необходимо понять, чем вызвано изменение стиля, превращение письма в литературный факт.

1. ИЗОБРАЖЕНИЕ ЧУВСТВ

Структура письма мало изменилась со времен Аристотеля до наших дней: прескрипт, основная часть, заключение¹².

Прескрипт содержит приветствия адресату. К приветствиям в эпоху второй софистики относились достаточно серьезно. Лукиан написал целый трактат: «В оправдание ошибки, допущенной в приветствии». Заключение составляли бесчисленные поклоны родне и прочие детали. Все это как нельзя лучше изучено папирологами. Ведь приветствия и поклоны очень стандартны, формальны. Они хорошо подвергаются классификации, датировке.

Хуже обстоит дело с «корпусом» послания, его основной частью. Именно здесь, казалось бы, надо искать мысли и чувства. Но изучать «корпус» всего труднее: он менее формализован, чем вступление и заключение. И все же попытаемся разять его на элементы. Элементы эти таковы: рассказ и просьба. Без просьбы письмо не обходилось¹³ Если уж греки тратились на папирус, они желали получить кое-что от адресата, хотя бы новый плащ из Александрии или пару браслетов. Риторическая теория греков не замечала просьбы, ви-



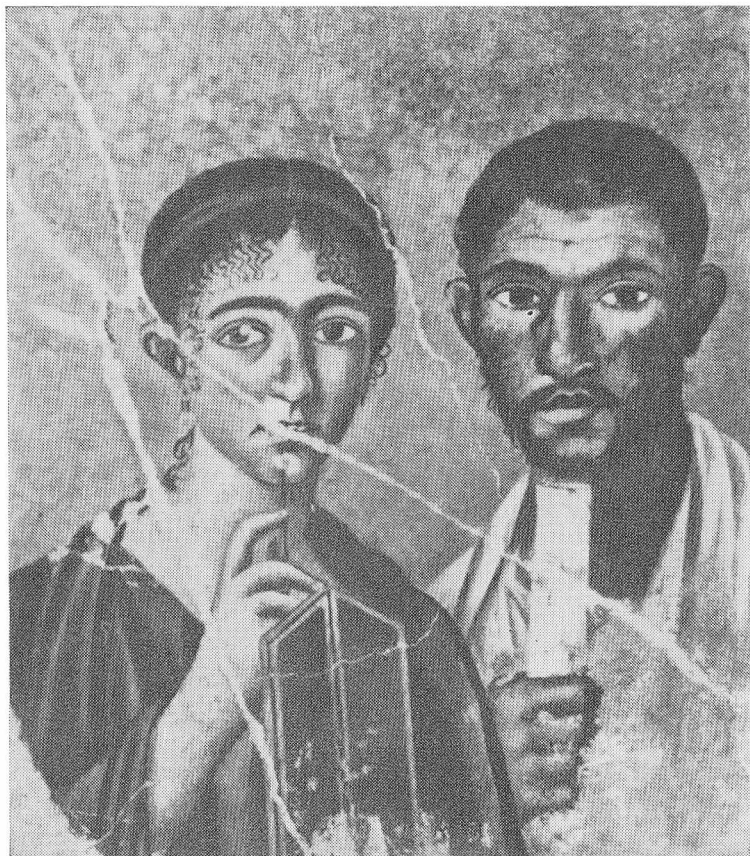
Портрет двух братьев.
«Фаюмский портрет». II в. н. э. Каир,
Египетский музей



Портрет женщины.
«Фаюмский портрет». II в. н. э.
Каир, Египетский музей

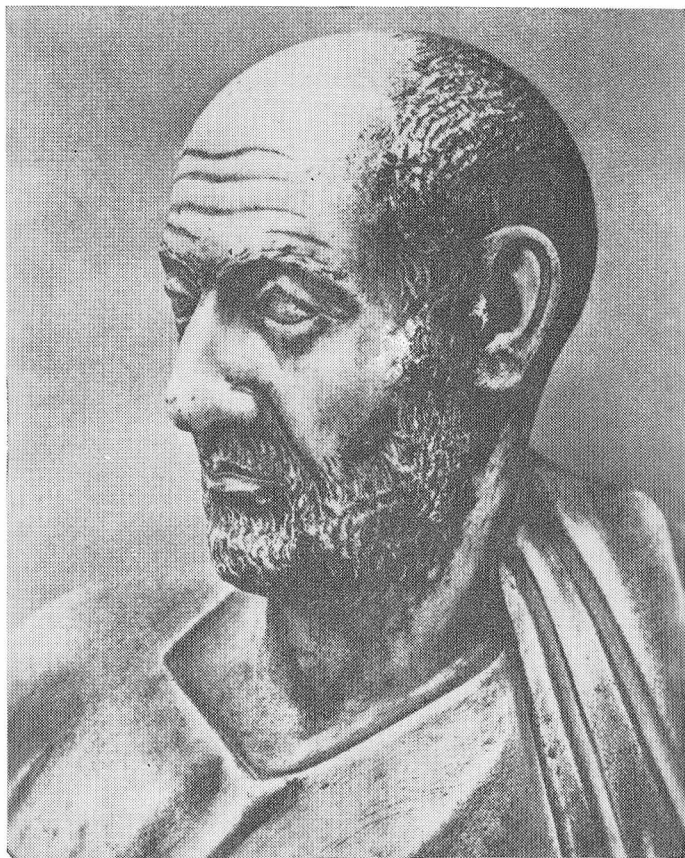


Портрет пожилого мужчины.
«Фаюмский портрет». Конец I в. н. э.
Москва, ГМИИ им. А. С. Пушкина



Теренций Неро с женой.
Роспись из Помпей. 60—79 гг. н. э.
Неаполь, Национальный музей

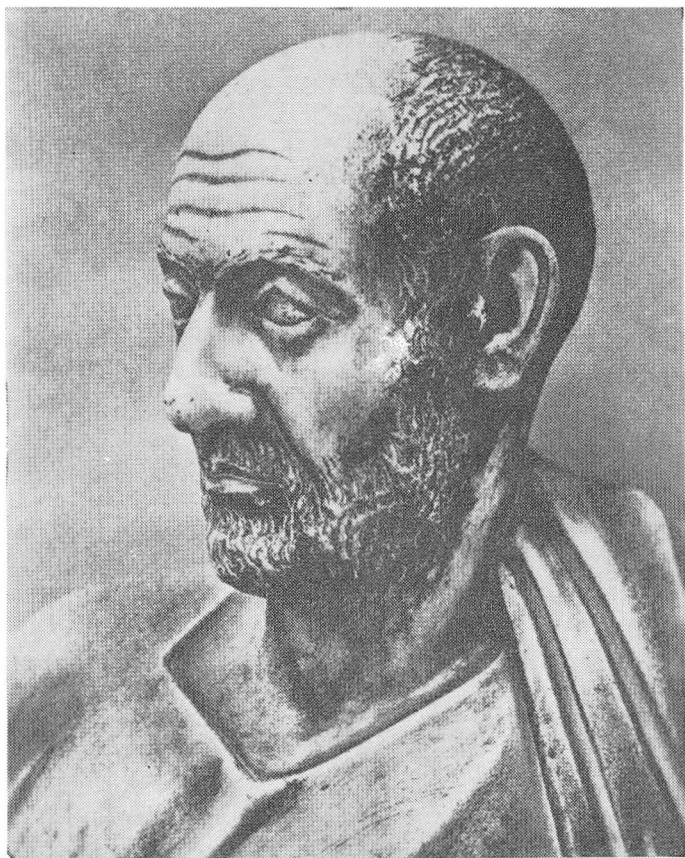
Музей
Неаполь



Портрет старика.
Мрамор. Конец II в. н. э. Александрия,
Греко-римский музей



Теренций Неро с женой.
Роспись из Помпей. 60—79 гг. н. э.
Неаполь, Национальный музей



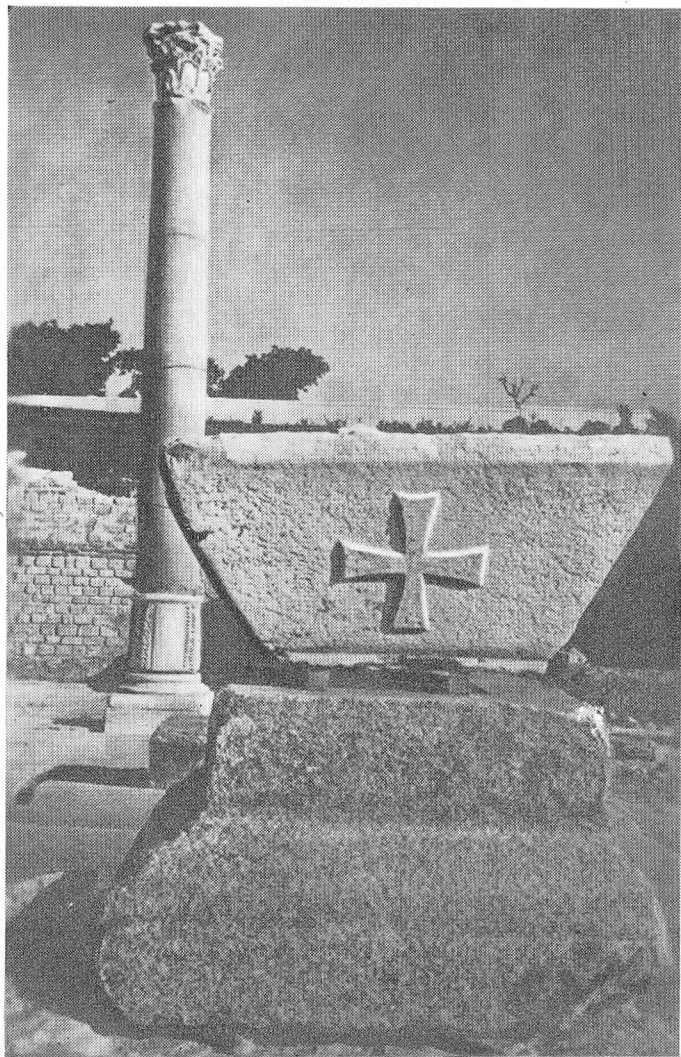
Портрет старика.
Мрамор. Конец II в. н. э. Александрия,
Греко-римский музей



Надгробная стела Аврелия Сабия,
солдата II легиона. Мрамор. II в. н. э.
Александрия, Греко-римский музей



Гранитный сфинкс у так называемой колонны Помпея
(установлена в честь Диоклетиана).
После 297 г. н. э. Александрия



Блок из песчаника с изображением мальтийского креста.
Фрагмент декора римского театра,
перестроенного в христианскую церковь.
Ком эль-Дикка (Александрия)

димо, считая ее слишком низменной. Зато рассказ считался необходимым.

Трактат «О стиле» (около I в. н. э.), приписываемый некоему Деметрию¹⁴, определяет письмо следующим образом: «Сжатое выражение дружеского расположения и рассказ о простых вещах простыми словами»¹⁵ В греко-египетских письмах рассказ вводился формулами: «Хочу, чтобы ты знал», «разъясняю тебе» и т. п. По мнению Дж. Тибилетти, данные слова отделяют вступление от основной части¹⁶ Однако основная часть могла обходиться без рассказа, и тогда эта формула не употреблялась.

Что следовало узнать адресату? До вторжения риторики ему предлагались лишь самые необходимые сведения: состояние посевов, наличие кормов для скота. Со II в. н. э. в письма проникают сюжеты абсолютно нехозяйственные. Речь все чаще идет о физическом и психическом состоянии корреспондентов¹⁷, прежде всего о болезни и смерти.

Мы не можем привести здесь абсолютную статистику. Укажем лишь на три наиболее представительные антологии писем. Собрание С. Витковского охватывает птолемеевскую эпоху, подборка Б. Ульссона раннеримскую (от начала римского владычества до конца I в. н. э.); антология М. Нальдини включает христианские письма II—V вв. Если первая хрестоматия (всего — 72 письма) содержит 2 мимолетных упоминания болезни¹⁸ и одно — смерти (еще не состоявшейся)¹⁹, а вторая (всего — 80 писем) — три кратких упоминания болезни²⁰, то третья (всего — 97 писем) — 14 сообщений о болезни и смерти²¹.

Все это — неудивительно. Как отметил Э. Ауэрбах, «христианской антропологии с самого начала было свойственно подчеркивать в человеке все, что в нем подвержено страданиям, все преходящее в нем»²². Удивительно то, что христиане не более интересуются болезнями, чем их современники языческого вероисповедания. Итальянский исследователь В. Сираго в литературных источниках увидел страх римлян II в. н. э. перед болезнью и смертью: одни, подобно Элию Аристиду, не скрывали его, другие, как Марк Аврелий, демонстрировали свое мужество, но все боялись и трепетали²³. В том же веке (вновь этот странный II век н. э.) «интерес к медицинской теории возрастает среди богатых и влиятельных людей... Медициной интересовались не только частные

граждане, но и философы»²⁴, — пишет Н. А. Позднякова.

В чем причина столь пылкого интереса? Вопрос этот может показаться странным, относящимся к области не истории, а антиквариата. Кому нужны подробности о еде, питье, болезнях, мелких страстишках ушедших поколений? Однако вспомним, кто более всего сетовал в прошениях на беспросветную бедность? Отнюдь не бедняки. Очевидно, число жалоб на болезни умножается во II в. н. э. вовсе не из-за увеличения числа болезней. Точно так же вопли о бедности не свидетельствуют сами по себе о категорическом обнищании. Источники говорят как раз об относительно высоком уровне благосостояния и комфорта в эпоху второй софистики (хотя есть и противоположные свидетельства).

Мы пытаемся вскрыть корни всеобщего недовольства, расшатавшего Римскую империю. Недовольство состоянием здоровья, невероятная мнительность — лишь частный случай глобального недовольства, отразившегося и в размышлениях Марка Аврелия, и в сочинениях христиан. Только в этом плане отношение жителей Египта к болезням и будет рассмотрено ниже.

Уже в письмах I—II вв. болезнь выступает в роли отговорки, оправдания. Так, некий Аполлоний извиняется перед арсиноитским гимнасиархом Хайремоном за невыполнение какого-то дела: «Если бы мой сын не был ужасно болен»²⁵ Он же приводит слова служителя гимнасии (пайдокора): «После жатвы я буду работать, теперь же я болен»²⁶ Женщина по имени Теннетсокис оправдывается перед сестрой за опоздание с отправкой фиг: «Если бы я не была больна, я послала бы их много раньше»²⁷ Стратег Аполлоний, «не будучи в состоянии из-за болезни плыть на сессию суда», просит адресата заменить его²⁸. Солдат ссылается на болезнь и какие-то беспорядки, помешавшие ему отправиться к отцу: «Ибо тогда (случился) такой приступ болезни... и пять дней я не мог ни отправиться к тебе, ни выйти за ворота лагеря...»²⁹ Тот же автор, Клавдий Теренциан, сообщает отцу, что не нашел, с кем послать письмо, так как был болен³⁰. Аполлоний и Сарапиада извиняются, что из-за болезни не прибыли на свадьбу³¹.

На болезнь ссылались также в официальных документах как на причину неявки в суд³² Болезнь была поводом для освобождения от литургии³³ По мере роста литургий к этому предлогу, по-видимому, прибегали все

чаще. Септимий Север был вынужден даже издать постановление: «Непродолжительные болезни граждан не освобождают их от литургий; пусть и физически больные исполняют повинности, если они достаточно здоровы для заботы о своих делах»³⁴.

В приведенных письмах болезнь почти не описывается: в крайнем случае говорится, что она «ужасна». Рассказа как такового почти нет. Нет и просьбы, ибо единственная цель пишущего — оправдаться перед адресатом. Исключение — просьба стратега Аполлония заметить его в суде, просьба конкретная и деловая.

С болезнью стали считаться, она превратилась в предлог, отговорку, повод. Но подлинный переворот, совершившийся ко II в. н. э., — производство ее в основную, самодостаточную тему письма. Затем и писали друзьям и родным, чтобы сообщить о своей немощи, попросить содействия, сочувствия, участия. Здесь-то и родился развернутый, подробный и экспрессивный рассказ. Вот некоторые примеры. Начнем с письма Тициана жене: «Поскольку случился нарочный к вам, я решился написать тебе о том, что со мной приключилось: я был схвачен болезнью надолго и даже не мог пошевелиться. Когда же болезнь моя стала легче, мои глаза начали гноиться и появилась трахома, и я ужасно страдал, и (болели) другие части моего тела, так что я был близок к операции, но слава богу! Мой отец, из-за которого я, несмотря на болезнь, оставался здесь, еще болен до сих пор, и из-за него я еще на месте. Итак, сестра, укрепись душой, пока бог не приведет меня к вам благим путем. И того ради я непрерывно молюсь богу, пока он не приведет меня обратно к вам благим путем. Болеют все в доме, мать и все рабы, так что некому нам услужить, но обо всем всегда просим бога»³⁵

Автор другого письма, Иуда, упал с лошади. Теперь состояние его плачевно: «Если я хочу перевернуться на другой бок, то не могу этого сделать сам без помощи двух людей, и даже некому подать мне глоток воды»³⁶. Боязнь беспомощности движет автором другого послания. Он еще здоров, но сакраментальная фраза о глотке воды наготове: «Как бы я не оказался больным и неспособным налить себе глоток воды или (доставить) что иное из этих вещей»³⁷ Уже известный нам воин Клавдий Теренциан сообщает своему отцу Клавдию Тибериану: «Болезнь теперь нешуточная, так что я нуждаюсь в том, чтобы меня кто-то кормил, в чем ты убе-

дишься, прибыв в город»³⁸. И, наконец, приведем слова некоей женщины: «Это я написала тебе болея, чувствуя себя ужасно, почти не в состоянии подняться со своего ложа, ибо весьма плохо чувствую себя»³⁹.

При всей своей многоречивости эти рассказы содержат ряд штампов. Первый из них — немощь, неспособность автора к каким-то действиям. Тициан не может пошевелиться, женщина не может встать со своего ложа, Иуда не может перевернуться на другой бок. Немощь описывается с целью показать нужду автора в помощи, необходимость участия. Тициан смиренно констатирует: «Болеют все в доме, мать и все рабы, так что некому нам услужить, но обо всем просим бога». Теренциан, напротив, надеется только на помощь отца, поскольку он «нуждается в том», чтобы его «кто-то кормил». Иуде некому подать глоток воды, а автор другого письма боится оказаться неспособным налить себе глоток воды.

«Глоток воды» — весьма популярное словосочетание. Монах абба Миос просит известного Абиннея за своего шурина, ссылаясь на то, что «глоток воды единому из малых сих не останется без награды»⁴⁰. Миос явно цитирует Евангелие⁴¹. Относительно авторов других писем такой уверенности быть не может. Налицо лишь общее место, эпистолярный штамп.

Из нейтрального сообщения о каком-либо событии рассказ превращается во взволнованное повествование. Он должен вызвать сочувствие у читателя, породить жажду милосердия. Уже эта цель эпистолярного рассказа II—IV вв. сближает его с художественным произведением. Однако поскольку мы имеем дело с реальными, а не фиктивными письмами, одним эмоциональным воздействием дело не может ограничиться. От конкретного адресата требуется конкретный отклик. Здесь проявляется еще один элемент письма — просьба (мольба).

Чаще всего просят о приезде. Просьбу о приезде можно найти и в птолемеевских, и в раннеримских письмах, но почти без рассказа о болезни. Исиада, умоляя явиться своего мужа Гефестиона, описывает крайне тяжелые материальные обстоятельства. Между прочим, она добавляет, что и мать Гефестиона плохо себя чувствует⁴². Отец пишет Оннофрию: «Мать твоя призывает тебя вернуться домой немедленно, поскольку твой брат чувствует себя неважно, хотя его состояние и улучшалось»⁴³.

Начиная со II в. н. э. просьба о приезде связана уже с рассказом о болезни и является его логическим развитием. Вышеупомянутый Теренциан требует от отца: «Ты хорошо поступишь, если, быстро разделавшись со своими делами, отплывешь ко мне»⁴⁴. Свалившийся с лошади Иуда просит жену прислать шурина, добавляя: «Ибо в толикой нужде познаются друзья человека, чтобы и ты пришла ко мне на помощь, когда я на чужбине и болен»⁴⁵. Некий Апион пишет Дидиму: «Отложив все, сразу по получении этого моего письма отправляйся ко мне, поскольку твоя сестра больна. И, отправляясь, захвати с собой ее белый хитон, бирюзовый же не бери, но, если хочешь продать его — продай, если хочешь оставить своей дочери — оставь. Но не пренебреги ею в чем-либо и не мучь свою жену и детей...»⁴⁶. Отец заключает письмо дочери следующими словами: «Итак, получив это письмо, немедленно приходи со своим мужем, ибо мать твоя очень плоха и жаждет тебя видеть»⁴⁷.

О необходимости немедленного приезда пишут и родственники больных и их слуги. Некий Серен сообщает: «С помощью богов наша сестра начала выздоравливать, а брат Гарпократион спасается и здравствует, так как отеческие боги помогают нам, даруя здоровье и спасение. Я собирался прийти сам... когда люди Сарапiona сообщили, что он плохо себя чувствует. Так что я прошу тебя писать мне об этом время от времени, если будет нарочный»⁴⁸. Слуга Деметрий считает приезд своего господина Флавиана к больной жене столь важным, что послал бы за Флавианом сына, Афанасия, если бы Афанасий сам не заболел. Когда госпожа «была в великой муке», Деметрий послал господину письмо, чтобы он «всеми возможными способами вырвался к нам, ибо этого требует долг». «Теперь же не знаю, что далее писать о ней, ибо, кажется, как я уже говорил, она чувствует себя лучше и может сидеть, но все еще больна. Мы ее ободряем, ежечасно ожидая твоего прихода»⁴⁹.

Итак, посещение «ободряет» больного. Суть его не только в том, чтобы «подать глоток воды» и ухаживать за несчастным, но и в выражении сочувствия. Более того, сочувствие не обязательно должно переходить в действие. Иногда все, что ждет больной, — это письмо или иной знак внимания. Автор одного из писем «рисковал лишиться ноги и самой жизни», а мать и сестра не поинтересовались о нем⁵⁰. Коэфана выговаривает сыну Теодулу: «Хочу, чтобы ты знал, что, хотя сказал тебе

управляющий: „Мать твоя, Коэфана, болеет вот уже тринадцать месяцев“, — ты не решился написать мне письмо, хотя знаешь...»⁵¹. В этих письмах приказание вообще отсутствует, а речь идет о бессердечии корреспондента, что должно усилить сочувствие.

Авторов писем тяготит не физическая боль как таковая, но сознание одиночества и беспомощности. Это подтверждают и прошения. С птолемеевских времен мы находим в них жалобы на побои, на старость и болезнь. Просители ищут сочувствия, но не говорят о нем, не сетуют на недостаток его, на одиночество. Именно такие сетования содержит прошение рипария Флавия президу Фиваиды. Флавий согласился быть рипарием (стражником), если ему предоставят помощника. Некий магистрат Филоксен пообещал и обманул, «пренебрегая мною, несчастным, ежедневно преследуемым бичами и поражаемым ударами по телу, не имеющим ни брата, ни жены, ни сына, которые могли бы посочувствовать мне, так что дыхание моей жизни в опасности»⁵². Арейон, сын Диоскора, обращается к президу Сабиниану. Арейона беспокоят практоры, несмотря на его старость, бедность и приключившееся с ним несчастье: смерть жены и детей⁵³.

Тот самый Иуда, который свалился с лошади, пытается найти корабль, чтобы выбраться домой, но безуспешно: «Ведь я нахожусь в Вавилоне!» — горестно заключает он⁵⁴. По мнению издателей, речь идет об египетском реально существовавшем городе Вавилоне. Однако буквальное истолкование расходится с контекстом: Иуда потому одинок и беспомощен, что он в Вавилоне. Вавилон — символ чужбины и зла (Вавилонская блудница) для христианина и иудея (а именно таков автор письма, судя по имени). Подразумеваться могла Александрия, любой крупный город.

Страх перед одиночеством неразрывно слит со страхом болезни и смерти: болезнь и смерть выступают как бы в роли катализаторов страха. Иногда эта болезнь самого автора письма (такие случаи разобраны выше), иногда болезнь и смерть родственников и знакомых.

Аммон пишет матери: «Ты знаешь, как обстоят дела в нашем доме, особенно когда я на чужбине. Займись же ими усердно и молись каждый день о моем спасении, ибо ты ведаешь, что нет со мной ни сестры, ни брата, ни сына, никого иного, кроме бога. Умоляю тебя, госпожа мать моя, не забывай обо мне ни на день, чтобы

я не умер на чужбине, не имея никого возле себя. Хочу, чтобы ты знала, что блаженный Теэтет умер здесь...»⁵⁵. «Не забывай обо мне, чтобы я не умер на чужбине, не имея никого возле себя» — эти слова почти дословно повторяет автор другого письма: «Как бы я не оказался больным и неспособным налить себе глоток воды или (доставить) что иное из этих вещей»⁵⁶ «Как бы я не погиб жестокой смертью на пороге старости!»⁵⁷ — приводит стихотворную цитату некий воин. «И я сообщил тебе это, обеспокоенный твоим отсутствием у нас. Как бы не случилось с тобой (такого), что и тела твоего не найдем»⁵⁸ — взывает сын к отцу. В отличие от предыдущих авторов его беспокоит не собственное одиночество на чужбине, но одиночество отца, чудится смерть отца, а не своя.

Вообще не следует считать эгоизм этих людей слишком прямолинейным. Они способны искренне и глубоко страдать от потери близких, но и в этом страдании главная их забота — о собственных переживаниях, о собственной беде. Потрясающее по силе свидетельство горя оставила женщина, уехавшая из Египта в Апамею Сирийскую и потерявшая там мать. В ее письме есть обычные элементы: рассказ и поручение. Но рассказ практически полностью состоит из описания чувств: «Хочу, чтобы ты знала, госпожа моя, что после пасхи моя мать, твоя сестра умерла. Пока мать была со мной, она была весь мой род. Со смертью же ее я осталась одна, никого не имея в чужих краях. Вспомни же, тетя, что моя мать просила у тебя и, если найдешь нарочного, пошли мне»⁵⁹

Приведем еще одно письмо женщины, потерявшей близкого человека. «Арсиде Аполлонию, сыну, привет. Отраднo мне через это письмо обнять тебя, ведь ты знаешь приключившееся с моим сыном блаженным Хайремоном: внезапно случилось несчастье и нужно погребать его во второй гробнице. По необходимости пишу тебе. После бога у меня никого нет, кроме тебя, и я знаю симпатию, которую ты питал к нему (т. е. к покойному.— А. К.)»⁶⁰ Арсида пишет стратегу Аполлонию о своем умершем сыне (сам Аполлоний, хоть и назван в письме «сыном», — лишь один из родственников или знакомых). В письме есть просьба и рассказ, вводимый словами «ведь ты знаешь». Но более всего интересно обоснование письма: «Отраднo мне через это письмо обнять тебя». Арсида видит в письме не только возможность

обратиться с мольбой, но и средство смягчить свое страдание, обняв близкого человека⁶¹.

Письма содержат не только мольбы о сочувствии, но и изъявления такового. Жанр утешительных писем традиционен — его под номером пять называет уже относящийся к птолемеевской эпохе письмовник Деметрия (не путать с трактатом Деметрия «О стиле», упомянутым выше). Однако письма II—IV вв. вносят в этот жанр нечто новое. Во-первых, они подробно описывают переживания сочувствующего, применяя риторические клише: плач, отказ от сна и пищи и т. п. Например, муж пишет оскорбленной кем-то жене: «Хочу, чтобы ты знала, что с тех пор, как ты покинула меня, я погружен в скорбь, ночью рыдая, днем же печалюсь... и ты послала мне письма, которые могут сдвинуть камень, так что твои слова тронули меня»⁶².

Во-вторых, поводом к сочувствию становится не только какое-то несчастье (смерть и т. п.), но и чувство как таковое. Сочувствие делается в полном смысле слова состраданием чувству. Солдат пишет матери: «Хочу, чтобы ты знала, что я так долго не писал тебе писем из-за того, что был в лагере, а не из-за болезни. Так что не печалься, ибо я весьма опечален, услышав, что ты слышала. Ведь я не был очень болен. Причисляю сказавшего тебе. Не утомляй себя, посылая мне что-либо»⁶³. Перед нами рассказ о чувствах, вводимый формулой: «Хочу, чтобы ты знала». Это чувства солдата, но они возникли в ответ на чувства матери («не печалься, ибо я весьма опечален, услышав, что ты слышала»). Сострадание порождено не несчастьем, но чувством как таковым.

Врач Серен утешает свою мать, Антонию: «Услышав, о госпожа, о смерти... я был в горе. Но все это свойственно людям, и нас постигнет то же. Я много утешал Марка, опечаленного либо смертью того, либо тем, что ты печалишься. Но по милости богов этот остался у тебя»⁶⁴. Чувства Марка, как и чувства солдата, возникли не только в ответ на несчастье, но и в ответ на чувство; он опечален печалью матери. В свою очередь Серен вынужден успокаивать Марка.

Сохранившийся в папирусных отрывках греко-латинский письмовник III—IV вв. дает образец подобных излияний: «Я узнал, что Лициний, твой искренний друг, умер и печалюсь тому, что ты опечален, много вспоминая о нем»⁶⁵.

Понимание чужих эмоций видно в письме Деметрий, управляющего и, вероятно, раба Флавиана. Выше мы частично цитировали это послание. Деметрий разрывается между жалостью к госпоже (это *его* чувство, ярко описанное), желанием ободрить ее, срочно вызвав Флавиана (*ее* чувство — тоска, отсутствие бодрости), и боязнию излишне огорчить господина (чувство Флавиана также изображено). Деметрий испытывает жалость к физической боли госпожи и одновременно сочувствует *чувству* господина — именно последнее характерно для вышеприведенных писем. Он кается: «Прости меня, господин мой, и прими за проявление моей доброй воли, если я, не желая того, вверг тебя в такое смятение, написав о ней то, что ты получил. Ибо, будучи не в себе, когда она была в великой муке, я послал первое письмо, прося, чтобы ты всеми возможными способами вырвался к нам, ибо этого требовал долг; когда же я решил, что она поправляется, я постарался, чтобы ты получил через Эвфросюна другое письмо, дабы ободрить тебя»⁶⁶. Схему всех этих переживаний можно изобразить следующим образом. Некто болен и страдает. Страдания огорчают автора письма, но еще больше его печалит муки адресата, который сопереживает страданиям больного, а также муки третьего лица, сопереживающего сопереживанию адресата. Почти полностью такая схема «проиграна» в послании апостола Павла к Филиппийцам. К ней добавлено еще сочувствие больного тем, кто мучается сочувствием его болезни: «Впрочем, я почел нужным послать к вам Епафродита, брата и сотрудника и сподвижника моего, а вашего посланника и служителя в нужде моей, потому что он сильно желал видеть всех вас и сильно скорбел о том, что до вас дошел слух о его болезни. Ибо он был болен и при смерти; но бог помиловал его, и не его только, но и меня, чтобы не прибавилась мне печаль к печали. Посему я скорее послал его, чтобы вы, увидев его, снова возрадовались, и я был менее печален»⁶⁷.

В христианском письме II—III вв. сочувствие делается объектом морализирования: «И относительно Гермiony позаботься, чтобы она не печалилась. Несправедливо, чтобы она из-за кого-либо печалилась. Ибо я слышал, что она печалится»⁶⁸.

Анализ собственных чувств в их отношении к эмоциям другого человека демонстрирует Флавий Геркулан: «Я весьма обрадовался, получив твое письмо... Но я

Весьма опечален тем, что ты не пришла на день рождения моего мальчика — ни ты, ни твой муж, ведь ты могла бы много дней радоваться с ним. Но ты имеешь более важные дела и из-за них пренебрегла нами. Я желаю, чтобы тебе было во всем так же хорошо, как мне, но я печалюсь, что ты не со мной. Если ты без меня не несчастлива, я рад твоему счастью, хотя и мучаюсь все же, не видя тебя»⁶⁹. Геркулан сорадуется своей вольноотпущеннице и печалится, не видя ее. За всем этим сквозит дружелюбная ирония («ты имеешь более важные дела»). Ниже мы рассмотрим откровенно ироническое послание Сарапаммона, который «сорадуется» своему должнику, если тот «остаётся в своем неразумии».

В отличие от других приведенных писем у Флавия Геркулана — сопереживание не горю, а радости адресата. Страдает же он от отсутствия «сочувствия» его счастью. Сочувствие счастью (если понимать под сочувствием не сострадание, но разделенное чувство), казалось бы, заложено в поздравительном типе писем (№ 19 у Деметрия и № 16 у Прокла [Либания]). Однако в таких письмах речь идет о конкретных удачах, с которыми и следует поздравить⁷⁰. Упор делается именно на эту удачу, а не на чувство, переполняющее поздравителя. Напротив, главное в письме Флавия Геркулана — рассказ о чувствах.

Современная психология ищет истоки свободного выражения эмоций в рефлексии чувства (отличая ее от рефлексии разума). Г. П. Дрейтцел пишет о человеке XX в.: «Мы любим любовь, мы боимся испугаться, мы испытываем боль в ожидании боли, мы чувствуем сексуальное удовольствие, наблюдая, обсуждая сексуальный акт или читая о нем»⁷¹.

«Боль в ожидании боли» пронизывает письма II—IV вв. Совершенно здоровые люди в стандартных выражениях требуют не забывать о них ни на день, чтобы не погибли они в одиночестве, на чужбине, где некому подать глоток воды. Если же болезнь уже налицо, то она воспринимается поистине как мученичество.

С этим типом чувствования упорно сражалась философия первых веков нашей эры. Секст Эмпирик, например, поучал: «Ничего не выдумывающий относительно того, что страдание есть зло, подчиняется (лишь) волнению, необходимо вызванному страданием, а воображающий, что страдание просто не свойственно (приро-

де человека), что оно только зло, удваивает этим мнением тягость, возникшую в связи с наличием страданий. Разве мы не видим, что при операциях часто сам оперируемый больной мужественно выдерживает боль от операции... потому, что подвергается лишь тому волнению, которое вызвано операцией, а тот, кто присутствует, как только увидит небольшую струю крови, бледнеет, дрожит, покрывается потом, теряет самообладание, наконец, падает, лишившись речи не из-за страдания, но из-за мнения, что страдание есть зло? Таким образом, иногда тревога из-за мнения о каком-либо зле как зле больше той, которую причиняет само так называемое зло»⁷².

Позднеантичный человек способен описать свои эмоции, рассказать о них, осознать их — он как бы ощущает собственные чувства, что и делает любую боль вдвое больнее. Поэтому сострадание так необходимо авторам писем, поэтому так важно им излить душу. Но и чужое чувство они способны понимать с гораздо большей остротой, чем прежде.

Характерно, что, борясь против излишней чувствительности, философия этой эпохи нападала и на сочувствие. По мнению А. Р. Хэндса, стоики осуждали жалость как эгоистическое чувство, ибо ее рождает опасение того, что и сам ты можешь впасть в нищету. Бедным следует помогать, но без жалости⁷³. Напротив, христианство превозносит сочувствие и даже готово пережить чувство отчаяния, слабости, чтобы привлечь отчаявшихся. «Кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы и я не воспламенялся? Если должно мне хвалиться, то буду хвалиться немощью моею»⁷⁴, — изрекает апостол Павел. Слабые, излишне чувствительные люди придут к слабому же, а не к бесчувственному суровому проповеднику. Поэтому Павел «для немощных был немощный, чтобы приобрести немощных»⁷⁵.

Болезнь — не единственное проявление «мученичества» в римском Египте. Столь же остро воспринимались и все прочие удары судьбы. Их описание мы находим в эпистолярном рассказе, а призыв содействия и сочувствия — в просьбе.

Некий Мор сообщает Эпимаху: «Хочу, чтобы ты знал, что мы просеяли ячмень (человека) из Оазиса, и никогда мы не просеивали с таким трудом. Ибо дождь шел и ветер был необоримый»⁷⁶. **Хозяйственные неприятнос-**

ти заботят многих. «Если можешь, приди к нам немедленно, поскольку весьма мучают нас, приди, чтобы увидеть, что они делают с нами и посети наш земельный участок»⁷⁷ «Напиши мне, дабы рассказать мне обо всем: о спасении вашем и о том, отяготил ли вас землевладелец»⁷⁸ Гермий настоятельно требует от брата Горриона: «Смотри, не прояви нерадения. Пусть моряк сам явится для заключения контракта, если из-за штиля он не может привести судно сегодня, ибо мы отягощены немало. Если же проявишь нерадение, то наш дом может оказаться в тягостных обстоятельствах по причине отсутствия землевладельца из-за низменного Аммония, спекулятора и агента префекта. Если у тебя есть серебряные монеты или солиды, быстро пошли их. Ибо я сделал столько займов, что не буду иметь кредита, если не поступлю справедливо...»⁷⁹

«Смотри, не погуби себя трудами!» — взывает отец к сыну. Сам он «неимоверно занят» хозяйственными делами, беспокоясь за сына, призывает его вернуться домой: «Чтобы ты не заставил меня мучиться поездкой к тебе»⁸⁰ В тех же словах Таос просит проявить заботу о ней, как и обо всех, «ибо, во-первых, дело и тебя касается, а, во-вторых, я припадаю к твоим стопам, чтобы ты не мучил меня поездкой в Александрию»⁸¹ «Мучающимися поездкой» (в синодальном переводе — «бедствующими в плаваньи») увидел Христос апостолов на Тивериадском озере⁸². Жена пишет о бросившем ее муже: «Хочу, чтобы ты знал, о брат, что Апион, муж мой, измучил меня, обнаружив, что у меня ничего нет»⁸³ Муж высокопарно жалуется супруге: «Не перестану писать о том, что сделал и делает со мной коварный Антиной, и о том, как он сумел убедить Сибитилла неразумно отпасть от меня и бросить меня на чужбине»⁸⁴. Коварство усугубляет традиционное одиночество на чужбине.

Одно из самых утонченных и литературных писем, созданное на заре второй риторики (конец I — начало II в. н. э.), все наполненное поучениями и рассуждениями, завершается классическим выражением хандры: «Душа освобождается при упоминании твоего имени, хотя и нет у нее привычки успокаиваться из-за непрерывности тягот»⁸⁵

Примеры можно было бы умножить. Мы еще коснемся обид, проистекающих из родственных конфликтов. Здесь же остановимся на несчастье, не столь ярко отра-

женном в письмах, сколь в прошениях. Это несчастье — бедность. Интереснее всего, что бедняками объявляют себя довольно богатые люди. Бедняки страдали безмолвно. Нищета была им привычна и естественна, как воздух. Иное дело — богатые. Ошутив себя бедняками, они принялись стонать, философствовать, упражняться в безразличии к «иллюзорным благам»: богатству, молодости и т. п., «от чего без добродетели нет никакого прока, но лишь тщета и ничтожество», по замечанию Акилы, письмо которого мы уже цитировали.

«Полезно, оказавшись в несчастье, отступить и не спорить с судьбой. Принадлежа к числу бедных и несчастных, мы не причисляем себя к ним»⁸⁶, — рассуждает автор одного из писем (в подлиннике «бедные» — *μέτριοι*).

Именно этим термином, который прежде имел совсем иное значение (умеренный, средний), называли себя «бедняки» в прошениях.

Термин *μέτριος* мы встречаем в отрывках греко-латинского письмовника III—IV вв. как эквивалент *pauper*. Он фигурирует здесь в образце поздравительного письма⁸⁷ К IV в. относится знаменитый письмовник, приписываемый Либанию или Проклу. В отличие от более раннего письмовника Деметрия (птолемеевская эпоха) у Прокла есть особый род писем — *μετριαστικῆ* (униженный), № 36. Либаний (Прокл) так характеризует его: «Униженное (письмо), посредством которого унижаемся (*μετριάζομεν*) в отношении чего-либо и смиряемся»⁸⁸. Появление у Либания (Прокла) термина *μέτριος* не случайно. Автор униженного письма не просто льстит вышестоящему. Он демонстрирует свою бедность, свое ничтожество и, вероятно, переживает их.

Именно такое болезненное переживание мы находим в двух следующих письмах. Первое из них — так называемое «письмо блудного сына». Приведем рассказ и просьбу из него: «Хочу, чтобы ты знала, что я не надеялся на твое прибытие в метрополию. Поэтому я не пришел в город. Я постыдился явиться в Караниду, ибо хожу в тряпье. Я написал тебе, что наг. Прошу тебя, мать, помирись со мной. Впрочем, я знаю, что причинил это самому себе. Я был наказан, как и следовало. Понимаю, что согрешил... Разве ты не знаешь, что я лучше ослепну, чем задолжаю человеку хотя бы обол?»⁸⁹ Автор письма — римский гражданин Антоний Лонгин, человек, вероятно, образованный и состоятельный и явно не христианин. Но какие евангельские фразы: «хожу в

тряпье», «лучше ослепну» и, наконец, вопль о наготе!

Тот же мотив звучит в послании Италика, подобно Лонгину, не принадлежавшего, судя по имени и стилю письма, к низам египетского общества. Италик выговаривает матери и сестре: он написал им через Эвфрания о своих делах, они же о своем «спасении» ему ни разу не сообщили. «И в письме я писал вам, что наг»⁹⁰ Автор еще одного письма работает и занимается делами, «живя на соли, хлебе и воде»⁹¹.

С бедностью дело обстоит как с болезнью. Там гнетет не столько сама боль, сколько «боль в ожидании боли», здесь — не столько сама бедность, сколько «бедность богатых» — боязнь разорения, жупел нищеты. «И ты достоин слез не потому, что беден, а потому, что считаешь себя жалким», — писал Иоанн Златоуст⁹². Вспомним приведенные выше слова Секста Эмпирика: «Тревога из-за мнения о каком-либо зле как зле больше той, которую причиняет само так называемое зло». Может быть, стоит всерьез принять бесчисленные явления такого рода? Философы и богословы не только давали «фальшивое утешение», они боролись с реальной «слабостью духа», невероятной чувствительностью позднеантичного человека ко всякому несчастью. Был ли уровень жизни в римском Египте ниже, чем в птолемеевском, — весьма проблематично. Но вот сознание собственной нищеты явно возросло, как и вообще сознание боли, страдания, мученичества.

В годы, когда христианская проповедь звала «всех труждающихся и обремененных»⁹³, таковых оказалось великое множество. Они алкали и жаждали, сидя на хлебе, воде и соли, они были наги и молили одеть их, больны и просили посетить их (или хотя бы послать письмо), они — странники на чужбине, где одиночество и призраки смерти грозят человеку. Их мольба о милосердии, их упреки в черствости звучат в греко-египетских письмах почти так же, как в Евангелии от Матфея: «Ибо алкал я, и вы не дали мне есть, был странником, и не приняли меня; был наг, и не одели меня; болен и в темнице, и не посетили меня»⁹⁴.

Казалось бы, где искать душевную твердость как не среди христиан, выносивших многое за веру. Однако именно они ярче других живописали свои несчастья и чувствовали их. «Даже донныне терпим голод и жажду, и наготу и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками», — пишет апостол Павел Коринфянам⁹⁵.

Иоанн Златоуст, личность, бесспорно, мужественная, только и делает, что жалуется на невзгоды. «Другой на нашем месте,— сообщает он из ссылки Полибию,— стал бы жаловаться на невыносимую стужу, на страшную пустынную здешней стороны, на жестокую свою болезнь (так как нам здесь пришлось и похворать), а я, оставляя это, жалуясь на разлуку с вами...»⁹⁶. Сделав такое заявление, Златоуст далее пишет вновь о болезни и стуже.

Подведем итоги рассмотрению рассказа и просьбы — важнейших элементов основной части письма. Их «оли-тературирование» налицо, но оно вовсе не было результатом влияния античной литературной теории, как не был результатом влияния теории греческий роман. Подобно роману, письма II—IV вв. сплошь и рядом повествуют о бедствиях, неудачах, испытаниях. Содержанием рассказа становятся не только события как таковые (хозяйственные дела и т. п.), но и чувства, порожденные событиями. Просьба направлена не только на содействие, но и на сочувствие.

Стиль рассказа и просьбы сделался более возвышенным и эмоциональным потому, что поменялся стиль восприятия жизни, авторы писем смогли осознать свои эмоции, проанализировать их.

Обновились ли чувства египтян? Конечно, многие «глубинные» ощущения остались прежними, но изменилось отношение к ним: из неосознанного оно сделалось рефлексивным. Авторы писем «переживают» свои эмоции, любят и ужасаются ими. Иное отношение к чувствам — иной стиль. Там, где человек птолемеевской эпохи лишь выражал грусть, беспокойство и т. п., там египтянин II—IV вв. изображает. Клишированный, стандартный характер изображения — признак массовости духовного процесса.

Принято считать, что позднеантичная повествовательная проза порождена «интересом к индивидуальным переживаниям»⁹⁷. Однако поздняя античность интересовалась внутренним миром человека не больше, чем внешним. Если письма обращены к эмоциям, то прошения II—IV вв. — к социальным обобщениям, коих не знала предыдущая эпоха. Изменились не интересы, но отношение к жизни. На место бездумного действия стало осмысление — и чувств, и общества, и религии, и нравственности. Строго функциональный подход сменился «избыточным» «избыточными» сделались и доку-

менты эпохи, наполнившись «необязательными» риторическими красотами.

Рефлексия была свойственна уже эллинистической философии, сменив; по мысли А. Ф. Лосева, интуицию эллинской поры⁹⁸. Тот же автор подчеркивает: «Сделать все осязательным — вот задача эллинистическо-римской эстетики», «осязательность, перевод на язык внутреннего человеческого самоощущения — вот в чем сущность стоицизма и эпикуреизма»⁹⁹.

Что касается Египта в эллинистическую пору, то за пределами Мусея и Александрийской библиотеки здесь не могло быть и речи ни об интуиции, ни об осязательности. Философы философствовали, остальные наживались, платили налоги, проектировали каналы и т. п. Зато римский период знает уже не только осязательность, но и чувствительность, сентиментализм. Осязательность сменила не интуицию, но душевную тупость, спокойный деловой ритм.

Авторы писем пытаются сделать осязательными свои внутренние чувства, глубоко переживают их, как и чувства других людей. Если не считать чувствительность результатом усвоения философии и литературной теории, остается допустить некие внешние причины изменения стиля, лежащие за пределами собственно культуры. Иначе придется признать, что более глубокие эмоции — всего лишь следствие чрезмерной мнительности, внушенной рефлексией.

Что подвигло трезвых и практичных египетских греков к рефлексии? Почему столь болезненными сделались их чувства?

С. С. Аверинцев пишет о незащищенности тела перед лицом деспотии, откуда у древневосточного и позднеантичного человека «острота ощущения нутра»¹⁰⁰. В этом плане эпоха второй софистики не принесла Египту никаких перемен. Уже при первых префектах и, вероятно, при Птолемах тело александрийца знало лишь одну привилегию: его били не простыми бичами, как тело египтянина, но «лопастями»¹⁰¹.

Скорее наоборот, именно во II—IV вв. порка перестала казаться чем-то само собой разумеющимся. Риторика просветила Египет греческими и римскими представлениями о теле свободного человека. Некогда афинский ритор Исократ писал о городах Ионии, отданных спартанцами персам: «Их жителей, свободнорожденных граждан, подвергают телесным наказаниям и побоям,

более унижительным, чем в Афинах — рабов»¹⁰². Через сотни лет на египетской земле слова Исократы буквально повторяются. Эдикт презида Фиваиды Аврелия Герода именуется наказанием плетью «невыносимым и для тех, кому выпала рабская доля, хотя и не запрещенным окончательно; подвергать же такому оскорблению свободных запрещено законами»¹⁰³. Избитый ветеран Птолемея, сын Диодора, во вступлении к прошению изрекает: «Позорнее всех беззаконий в жизни — оскорблять свободных людей». Правда, далее он пишет: «Быть стратегом — значит управлять и запрещать, и возвещать правду, и бить, и наносить удары, и бичевать свободных людей, как рабов»¹⁰⁴. Некий Гераклий подает жалобу, желая сохранить тело «свободным и непоруганным»¹⁰⁵.

Поругание, болезнь, бедность более невыносимы, чем когда-либо прежде, поскольку явилась возможность «сохранить тело». Римское гражданство делает в I в. н. э. неприкосновенным своего носителя: именно оно спасает от порки апостола Павла¹⁰⁶. И тот же новозаветный персонаж выражает удивительное возмущение насилием, покорностью: «Вы терпите, когда кто вас порабощает, когда кто объедает, когда кто обирает, когда кто превозносится, когда кто бьет вас в лицо»¹⁰⁷. Кожа позднеантичного человека необычайно тонка. Болезнь, насилие, бедность, несправедливость не родились в императорскую эпоху, но боль, вызываемая ими, стала много острее.

В. Сираго констатирует смягчение нравов и рост благосостояния во II в. н. э., что породило гедонизм, столкнувшийся с низким уровнем медицины и вострепетавший перед болезнью и смертью¹⁰⁸. Для Египта и это обстоятельство не может считаться решающим: египетские роскошь и распутство вошли в пословицу еще в века эллинизма¹⁰⁹, а уровень медицины — явление относительное. Ни понижение уровня жизни, ни его повышение не могли родить нового отношения к чувствам, иного подхода к их выражению, иных требований к стилю.

Между тем к стилю действительно существовали требования и сентиментальность была одним из них. Стиль не просто отражал нечто, но и существовал для чего-то, отвечал каким-то потребностям общества.

В. Б. Шкловский предлагал различать «несчастье» бытовое и «несчастье» как художественный материал. У отца Тристрама Шенди огорчение, послужившее по-

водом для красноречия, и удовольствие от речи о нём уравнивались¹¹⁰. Не таков ли и механизм эпистолярной риторики? Ведь не стали бы авторы писем столь подробно излагать свою печаль если бы не находили в этом особое горестное удовольствие. Утонченность чувств в эпоху второй софистики, как уже отмечалось в литературе, была связана с утонченностью вкусов, с радостью самовыражения¹¹¹.

Христианство решало проблему по-своему. «Много прекрасного имеет господь, и потерявших дух он делает бодрыми, если они хотят его благословения, и мы надеемся на бога, что через эту скорбь радость пошлет нам господь...» — читаем мы в письме VI в. Радость посылается через скорбь, через понимание тяжести горя. Ибо адресат пострадал «как мать Ева, как Мария... ни праведные, ни грешные не страдали, как ты»¹¹².

Мнительность, рефлексия также приносят радость, но, конечно, не всем и не всегда. Должна существовать потребность в этой радости, потребность в напряженной духовной жизни. Чтобы понять происхождение жалоб на бедность и болезни, надо искать истоки радости, а не истоки скорби. Почему радость катарсиса была недоступна человеку эпохи эллинизма и оказалась необходима со II в. н. э.? Ответ на этот вопрос отложим до конца главы¹¹³.

2. РОЖДЕНИЕ МОРАЛЬНОЙ НОРМЫ

Из сферы чувств перейдем в сферу морали. И здесь без понимания эволюции стиля невозможно заметить никаких перемен. Например, почтение к родителям высказывается в птолемеевских и в римских, в языческих и в христианских письмах. Но как оно высказывается?

К птолемеевской эпохе относится письмо Филонида своему отцу, архитектору Клеону. Семья Клеона входила в александрийскую аристократию, регулярно общалась с царем. Интеллектуальный уровень этих людей чрезвычайно высок, их письма отличаются чувствительностью и изяществом. Неудивительно встретить здесь развернутую тираду этического содержания: «Ничто не будет мне дороже, чем заботиться о тебе остаток жизни достойным тебя и меня образом, и, если произойдет нечто, что суждено людям, постараться, чтобы ты получил все почести... Имей в виду, что с тобой ничего пе-

чального не случится, но я позабочусь обо всем, чтобы ты не имел печали»¹¹⁴.

Филонид выражает свое моральное чувство и описывает свои намерения. Точно так же птолемеевский чиновник Дионисий обещает облагодетельствовать брата своего знакомого, исходя из своих высоких нравственных качеств: «Толикое благородство, а не грубость, я выказывал всем людям, более же всего тебе и твоему брату из-за Сараписа и из-за твоего благородства»¹¹⁵. Описание собственного морального чувства в первом лице — характерная черта эпистолярного стиля вплоть до II в. н. э.

В качестве параллели письму Филонида приведем два письма римской эпохи, где речь также идет об отношении к родителям. Семпроний с негодованием обрушивается на младшего брата Марка. Он узнал, что братья дурно относятся к матери («с трудом рабствуете госпоже нашей матери»). Засим следует наставление: «Если кто из братьев противоречит ей, ты должен отхлестать его по щекам». Наставление переходит в сентенцию: «Ибо мы должны почитать родительницу, как бога, в особенности же такую хорошую». Тирада завершается изложением морального чувства: «Я написал тебе это, брат, зная сладость господ родителей»¹¹⁶. Но и за чувством проглядывает сентенция, причем стандартная. Подобная фраза есть в письме Гермеса Трисмегиста Асклепию (плод египетского философствования римской эпохи): «Ибо, что слаще родного отца?»¹¹⁷. В письме сыновей «господину нашему и владыке отцу Теофану» изложение убеждений от первого лица слито с сентенцией: «Ибо мы считаем это трудом первейшим и все превосходящим. Ведь закон природы учит нас ни о ком другом так не заботиться и не петься, как о хорошем отце, и этим более всего славиться в полисе и менее всего слушать других, думающих иначе»¹¹⁸.

Где различие между письмом Филонида и посланиями II—IV вв.? Суть тирад та же, но стиль иной. На место выражения собственного морального чувства (в первом лице) приходят наставление и сентенция. Оба этих элемента противозаконные с точки зрения эпистолярной теории Деметрия и уже поэтому не могут быть результатом ее влияния. Автор трактата о стиле из всех мудрствований допускает в письмах лишь пословицы. «Ведь пословицы общедоступны и общеупотребительны. (Когда же) кто-нибудь изрекает гномы и пре-

дается увещаниям, то похоже, что он не беседует в письме, а вещает с театральной машины»¹¹⁹

Тем не менее со II в. н. э. наставления и сентенции широким потоком вливаются в письма. Среди последних есть и пословицы. Так, человек, упавший с лошади, взывает: «Ибо в толикой нужде познаются близкие человека, чтобы и ты пришла ко мне на помощь, когда я на чужбине и болен». Естественное проявление милосердия обосновывается абстрактно.

Мы не будем здесь перечислять бесчисленные наставления и максимы (частично они приведены ниже в связи с отдельными сторонами морали). Заметим лишь, что некоторые письма целиком состоят из такого рода элементов и превращаются в нечто среднее между философским трактатом и христианской проповедью.

Что означает появление сентенций и наставлений? По нашему мнению, это признак нового отношения к морали, подобно тому как эмоциональный рассказ — свидетельство нового отношения к чувству. Сентенция — носитель моральной нормы, она верна для всех случаев жизни. Приводя сентенцию, автор письма от сугубо личного переходит к общему. Он уже не просто демонстрирует свою добродетель, но рассуждает по поводу добродетели вообще, стремится привить ее адресату или третьему лицу. Он морализует. Мораль писем II—IV вв. — нормативная мораль. Самые интеллектуальные египетские письма предыдущей эпохи всего лишь выражают моральное чувство, более или менее наивное. Мораль как таковая не интересует отправителей. Соответственно она не становится темой письма и предметом описания.

Выше мы пытались доказать, что и чувства не были темой писем птолемеевской и раннеримской эпохи. Их авторы иногда выражали свое беспокойство или радость, но почти никогда не изображали, не описывали, не анализировали. Это же касается и морального чувства. Письмо Филонида по своей изысканности — редкое исключение среди птолемеевских писем. Но и Филонид не типизирует любовь к отцу, не делает ее предметом размышления. Его занимает отношение Филонида к Клеону, а не сыновняя любовь как таковая. Письма II—IV вв. литературны уже потому, что касаются не только конкретного, но и всеобщего, не только отношений между конкретными персонажами, но и отношений между людьми вообще. Кроме сентен-

дий и наставлений они знают и другие средства превращения морали в самостоятельный объект повествования. Эти средства — чужая речь и сопоставление с термином.

Плутогенія, жена Паниска, упрекает свою мать: «Уже восемь месяцев, как я прибыла в Александрию, а ты не написала мне ни одного письма. Вот опять ты обращаешься со мной не как со своей дочерью, но как со своим врагом»¹²⁰. Общие термины — дочь, враг — подводят ситуацию под общую норму, типизируя ее. Не просто А дурно обращается с Б, но А обращается с Б не так, как положено матери обращаться с дочерью. Серенилла пишет отцу Сократу: «Я хочу, чтобы ты знал, что я одинока. Помни: „Моя дочь в Александрии“, — чтобы я знала, что у меня есть отец, и чтобы не думали, что у меня нет родителей. И тому, кто передаст тебе это письмо, дай другое — о твоём здоровье»¹²¹. Здесь отношения между Серениллой и Сократом также формализуются терминами: дочь, отец, родители. Сатурнил, как и оба предыдущих персонажа, недоволен своим корреспондентом в связи с отсутствием писем. «Ты знаешь, брат, что не только как к брату отношусь я к тебе, но и как к отцу, как к господину, как к богу»,¹²² — заявляет он.

Сочетание сентенции, наставления и сопоставления с терминами мы видим в послании воина Гемелла брату. Гемелл пытается ликвидировать конфликт: «Прошу тебя написать мне, и боги просят тебя о том же. Даже если я не знаю... ты должен в этом одном уступить мне. В ответ на призыв, о брат, примиришься со мной, чтобы я мог насладиться твоим доверием в походе. Кроме того, что ты не относился ко мне как к брату, неужели ты будешь так же относиться теперь, когда я на чужбине? Но я отношусь к тебе как очень почтительный брат, так, как я отношусь к Сарапису. Ведь нет большей надежды, чем доверие между братьями и близкими. Сделай же не иначе, но сообщи мне о своем спасении и слушайся матери»¹²³. Аналогичную конструкцию мы встречаем у апостола Павла: «Но не считайте его за врага, а вразумляйте, как брата»¹²⁴. Однако Павел употребляет слово «брат» фигурально. В письмах же речь идет о соответствии конкретного лица его реальному месту, о сведении частного к общему. Еще одно послание гласит: «Позаботься же, господин брат, о том, чтобы и собственную, и чужую часть (имущества) ох-

ранять и беречь, как брат и как труженик, и не терпеть других, пренебрегающих (этим)»¹²⁵. Риторический оборот типа «как брат», «как враг» и т. п., подобно всей риторике, типизирует и систематизирует моральные отношения.

Интересную роль играет в письмах II—IV вв. чужая речь. Античная теория считала, что письмо — «это как бы одна из сторон в диалоге»¹²⁶. Чужая речь сплошь и рядом вводила вторую сторону или третье лицо.

Мы уже приводили два примера чужой речи. Серенилла требует от своего отца Сократа помнить: «Моя дочь в Александрии». Речь отца — ожидаемый ответ на призыв Серениллы. Здесь же дана предполагаемая реакция окружающих, «скрытая» чужая речь: «Чтобы не думали, что у меня нет родителей». Козфана, упрекая своего сына в черствости, приводит слова третьего лица: «Хочу, чтобы ты знал, что, хотя сказал тебе управляющий: „Мать твоя, Козфана, болеет вот уже тринадцать месяцев“, — ты не решился написать мне письмо, хотя знаешь...»

Подобно Козфане, Паниск, пеняя на отсутствие писем, ссылается на свидетеля: «Посыльный, прибыв ко мне, сказал мне, что когда он собирался уходить, то сказал жене и ее матери: „Дайте мне письмо для передачи Паниску“, — и не дали»¹²⁷. Теон обижен своим отцом Теоном, не взявшим его в Александрию. Несправедливость этого поступка он изображает всеми средствами, в том числе и чужой речью. Его мать сказала Архелаю по поводу поступка своего мужа: «Он возмутил меня, возьми его (т. е. сына. — А. К.)»¹²⁸ Семпроний пишет Аполлинарию и упоминает послание Юлия Сабина. Сабин передал ему слова Аполлинария о том, что «я (т. е. Семпроний. — А. К.) не закончил твои дела не потому, что не смог, но так как не захотел, как ты говоришь, и хотя я это понимаю, но все же не оправдываюсь»¹²⁹ В послании брату Максиму Семпроний приводит его слова, являющиеся к тому же сентенцией: «Ты пишешь мне, что нелегко каждому человеку дать много»¹³⁰

Серенилла, письмо которой упомянуто выше, боится, «чтобы не думали, что у меня нет родителей». Автор другого послания беспокоится относительно посылки масла: «Смотри, не пренебреги (этим), чтобы не показалось, что я обманываю людей»¹³¹. Чужая речь звучит здесь скрыто, как выражение общего мнения. Авто-

ров беспокоит, что люди думают об их поступках. Необходимо, например, уведомить о получении директивы, «чтобы не беспокоить людей необходимостью писать тебе, чтобы ты не оказался людям в тягость»¹³².

Во всех приведенных отрывках скрытая или открытая чужая речь — отражение чужой моральной позиции. Эту позицию авторы писем научились изображать, как они научились изображать чужое чувство. Подобно чувству, моральная позиция сделалась темой письма. Как и сентенция, наставление, термин, чужая речь «обобщала» ситуацию, но не тем, что типизировала ее, а тем, что вводила ее в круг чужих мнений, в том числе и общего мнения.

Итак, мораль II—IV вв. отличается от морали предыдущей эпохи не столько новыми чувствами и добродетелями, сколько новым отношением к чувствам и добродетелям. Это иной тип нравственности, запечатленный характерными элементами стиля. Отсюда, конечно, не следует, что сами добродетели и моральные чувства остались прежними. Как мы пытались показать выше, иное отношение к эмоциям было связано с иными эмоциями (жажда милосердия, повышенная чувствительность и т. п.). Новое отношение к морали — тоже своего рода повышенная чувствительность — чувствительность к греху. Прежде любой конфликт, любой поступок исчерпывались собственным содержанием — не типизировались и не систематизировались. Исидор обижал Петесуха — не более¹³³. Теперь Исидор ведет себя не так, как подобает брату, а Петесух, напротив, относится к Исидору, как к брату, отцу и богу. Близость братьев — величайшая надежда, родные познаются в беде и т. п. Конфликт вышел за рамки конфликта, поступок за рамки поступка. Исидор нарушает общую моральную норму.

Абстрактная теоретическая норма заменяет привычку, рутину. Еще А. Кальдерини заметил, что послания к братьям и сестрам говорят о распаде древней семьи¹³⁴. Тому были, вероятно, свои социально-экономические предпосылки (развитие частной собственности и т. п.). Патриархальная семья и вообще семья в обычные эпохи строится не на этических трактатах, а на традиции, обычае, привычке. Во II в. н. э. эти регуляторы перестали действовать. Тут-то морализм и явился на сцену. Но он лишь обострил кризис. Никто не мог соответствовать моральным нормам, предъявляемым ежесекунд-

но. Все судили своих ближних, всё изрекали сентенций. Не эта ли ситуация породила заповедь непротивления злему, прощения обидчику? Письма II—IV вв., как христианские, так и языческие, усердно проповедуют непротивление, прощение, любовь к врагу¹³⁵.

Максим наставляет сыновей Хайремона и Эвдаймона: «По просьбе моей (а я просил вас лично и теперь пишу настоятельно) прощайте друг друга и любите один другого». Наставление переходит в поучение: Максим просит сыновей заботиться о винограднике, «сколько у вас есть сил»¹³⁶. Автор другого письма общается: «И твой сын Горион крепко тебя обнимает. Ибо вот я служу ему по силе моей. Смотрите же, не огорчайте друг друга, чтобы мы не волновались. Оставьте это, пока я не пришел к вам. Ибо не малое дело случилось с нами. Однако прощайте друг друга, как я прощаю»¹³⁷. Противоположную позицию занимает Аврелий Зоил в письме к своему брату Диогену. Как и автор предыдущего послания, он упоминает свою «службу»: «Знай, что я провел уже 14 лет, служа родителям твоим, и не был наглецом»; «Ибо я служа подвергаюсь поношению». Прощать впредь он не намерен: «Я долго терпел... но не собираюсь терпеть далее»¹³⁸.

Речь идет о служении по мере сил и о терпении, прощении тому, кто обижает тебя. Все это — наставления из языческих писем (автор первого из них прямо говорит о богах). Менее удивительно встретить призыв к прощению в христианском послании. Паниск просит брата позаботиться о дочери Апиона: «Кротко обращайтесь с ней, даже если она противоречит вам»¹³⁹.

Выше приводилось письмо Гемелла брату. Гемелл просит уступить (простить) ему, поскольку «нет большей надежды, чем доверие между братьями и близкими»¹⁴⁰. А вот строки, как бы списанные с Нагорной проповеди: «Ты показал мне своим письмом, которое мне послал, что ненавидишь меня. Бог знает, как я от души люблю и почитаю тебя, словно брата моего!»¹⁴¹. Сравним с Новым заветом: «Благотворите ненавидящих вас»¹⁴².

Письмо Теренциана отцу особенно показательно: «Два года назад я ввел женщину в свой дом, но я не позволял и не позволяю себе брать кого-либо без твоего согласия, и ты никогда не узнаешь о таком моем поступке. Если есть женщина, которую я хотел бы ввести, женщина, способная более ладить с тобой, чем со мной,

и быть в согласии более с тобой, чем со мной, то я скорее угоджаю тебе, чем даю повод порицаниям с твоей стороны. Из-за этого до нынешнего дня женщина не вошла в мой дом, ибо не было твоего соизволения. Ты также сознаешь, что я, избавив тебя от беспокойства, останусь без женщины, если ты на протяжении всей своей жизни сохранишь непреклонность. Если же нет, то ту, которую ты одобришь, ту я и желаю. Я писал тебе это письмо ночью, ибо тогда выдалось удобное время, но не имел возможности отослать его тебе»¹⁴³.

Теренциан с помощью искусной риторики подчеркивает два момента: свое непереносимое страдание и покорность любой воле отца. Но в том-то и дело, что покорность сына — на грани непротивления злу. Воля отца осознана как зло. Зло, которое надо терпеть. Некий Плутарх заявляет «брату» Теонию: «Отец сделал мне много зла, и я терпел в ожидании твоего прихода»¹⁴⁴.

Эпоха одновременно твердила два афоризма: «Враги человеку — домашние его»¹⁴⁵ и «Всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду»¹⁴⁶. Во II—IV вв. традиционные отношения подвергались критическому анализу, о коем прежде нельзя было и помыслить. Дочь выступала с претензиями к отцу или матери, брат — к отцу или брату. Когда этого не было, не было и необходимости в непротивлении, в насильственном преодолении собственных чувств. «Враги человеку — домашние его» — это есть уже у пророка Михея (гл. 7, 6). Для Михея «враги» — непослушные дети («сын позорит отца, дочь восстает против матери, невестка против свекрови своей»). Упреки отцов детям вполне традиционны для древнего Востока, но письма наполнены иным: упреками детей отцам.

Семейные конфликты вписываются в общую картину социальных неурядиц. Письма показывают это своей терминологией. «С трудом рабствуете госпоже нашей матери», — пишет братьям Семпроний. Он знает «сладость господ родителей»¹⁴⁷. Господа, рабы, сладость рабствования господам, добровольное служение — в таких рамках движется мысль Семпрония. Преодоление неудовольствия в рабстве — такова его цель. Но чтобы заговорить о ней, надо было перестать оценивать рабское состояние как естественное. Только тогда служение господину могло превратиться в подвиг.

В знаменитой евангельской притче о блудном сыне

старший брат говорит отцу: «Вот я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего, но ты никогда не дал мне и козленка, чтобы мне повеселиться с друзьями моими»¹⁴⁸. Иные сыновья писали тогда же в долине Нила: «ибо вот я служу ему по силе моей», «знай, что я провел уже 14 лет, служа родителям твоим», «ибо я служа подвергаюсь поношению». В центре писем, которым принадлежат эти цитаты,— проблемы терпения, служения, любви. Если исключить родственный момент, останется проблема добровольного служения как таковая, служения, несмотря на четкое понимание его несправедливости. Раб осознал себя рабом, господина господином, службу службой. Как жить дальше? Письма отвечают: прощать, терпеть, служить «по мере сил своих».

По-видимому, нельзя говорить о том, что норма всепрощения сменила другую норму — талионную (око за око, зуб за зуб). Талион в письмах как был, так и остался на уровне морального чувства — нормой он не стал. Человек птолемеевской эпохи угрожает: «Постарайся же больше не слушаться нас, чтобы я не превратил дружбу во вражду»¹⁴⁹. Византиец не менее категоричен: «Если не сделаешь этого, знай, что все благодеяния, совершенные мной для тебя, я уничтожу»¹⁵⁰. Когда же в письмах II—IV вв. речь заходит о прощении, на сцену выходит сентенция, угрозу сменяет абстрактное поучение. Произошла не смена моральных норм, но смена типов морали: норма заступила место непосредственного морального чувства. Соответственно поменялся стиль писем, сделался более сентенциозным, философичным и т. п.

Казалось бы, талион сеет вражду, а любовь рождает мир. Но ничто, вероятно, не вызывало столько ссор и неудовольствий у людей поздней античности, как требование любви. К чему сводится большинство упреков в письмах II—IV вв.? К сетованиям на леность корреспондента в написании писем¹⁵¹. Но это — обратная сторона изменившегося характера писем. Из деловых записок они сделались проявлением дружеских чувств. А, следовательно, как заметил Х. Коскенниemi, отсутствие письма — признак пренебрежения к корреспонденту¹⁵². В качестве моральной нормы любовь создает массу конфликтных ситуаций, незнакомых более приземленным временам.

Например, некий Птолемей пишет своему отцу:

«Призываемый таким образом, пиши мне непрерывно, чтобы я знал, что ты меня любишь, тогда как отсутствие твоих писем — знак, показывающий, что ты забыл сделать за меня поклон Сарапису»¹⁵³. «Ты относишься ко мне не так, как я к тебе», — обвиняет Агатос Даймон Крониона. Ведь Агатос Даймон послал Крониону два письма и не получил ни одного, несмотря на обещания¹⁵⁴. Выше мы уже приводили крайне негодующие послания Плутогении и Серениллы. Одна обвиняет мать: «Ты обращаешься со мной не как со своей дочерью, но как со своим врагом». Другая вообще боится показаться окружающим круглой сиротой. И все из-за того, что родители им не пишут. Наконец, Алина обижена тем, что Гераида в письме к ее отцу не передала ей поклон¹⁵⁵. Пока любовь не стала «законом», отсутствие ее не считалось «грехом». Конфликты возникали в те времена из-за реальных обид. В письмах требовали денег, оливкового масла, одежды, но не любви и не сочувствия.

Соответственно не было и поучений. Но как только мораль стала самостоятельной темой письма, поучение не могло не явиться. Если сентенция теоретизировала, то поучение делало практический вывод, понуждало корреспондента исправиться, вести иную жизнь. Послания II—IV вв. не только поучают, но и поучают поучать, требуют активно воспитывать ближнего. Мы уже приводили письмо Семпрония младшему брату Марку. Марк обязан воспитывать братьев, оказывающих матери неповиновение. «Если кто из братьев противоречит ей, ты должен отхлестать его по щекам». Семпроний как бы предвосхищает мысль Иоанна Златоуста: «Когда отец укоряет, гневайся с ним и ты, или как заботящийся о брате, или как негодующий с отцом»¹⁵⁶.

Для Златоуста долг христианина — поучать, обличать, увещевать¹⁵⁷. Уклоняющиеся от этого решительно осуждаются. И современница проповедника, христианка Артемида, осуждает своего родственника Сарапиона. Она вменяет ему «безумие» (развратное поведение) дочерей. Грозит карой начальника (какого-то «гегемона»), который «безумие быстро смиряет», ибо он «не хочет разорителей». «Если же не желаешь терпеть, то спрашивай не меня, а пресвитеров церкви»¹⁵⁸. Сарапион обязан воспитывать дочерей, искоренять грех, прибегать к помощи пресвитеров. Христианская добродетель смирения не распространяется на такие случаи. Терпеть

разврат Сарацион не должен. Он должен воспитывать. Поучение как элемент стиля прямо вытекает из морали II—IV вв.

3. РЕФЛЕКСИЯ СТИЛЯ

Итак, чувства и мораль становятся темой письма, излагаются и анализируются. В этом литературность, «избыточность» стиля. Но не только в этом.

Риторический стиль преднамеренно литературен. Свой сентиментализм и свой морализм он прекрасно понимает и чувствует. Он рефлектирует не только по поводу морали, но и по поводу самого себя. Доказательство тому — ирония.

Литературную характеристику иронии как риторического тропа раскрывают письмовники Деметрия и Либания. У Деметрия — тип письма № 20 «иронический: когда называем вещи наоборот и плохих именуем хорошими»¹⁵⁹. Иронический род письма у Либания (№ 5) — «в котором хвалим кого-либо приторно с самого начала, в конце же являем свои намерения, обнаруживая, что все это мы сказали, притворяясь»¹⁶⁰.

Письмовники умалчивают о другой стороне иронии — пародийной. Ирония пародирует риторический стиль, высмеивает стиль, а не только адресатов письма. Еще точнее: люди издеваются над лицемерием, над «лживой риторикой» писем своих корреспондентов.

Выше уже упоминалось письмо Аврелия Зоила брату Диогену¹⁶¹. Зоил получил послание Диогена и убедился, что оно показывает «глупость» отправителя. «Ибо я служа подвергаюсь поношению. Я не сумасшедший, не наглец и не мышь. Ты усердно прочти мое письмо. Знай, что я провел 14 лет, служа родителям твоим, и не был наглецом, подобно тебе и моей сестре... Я долго терпел от тебя прежде, но не собираюсь терпеть далее. И это я разъясню и моей сестре Паэсис, если она явится ко мне с божией помощью». Последняя фраза врывается ироническим диссонансом во враждебную речь Зоила. Вероятно, о скором прибытии сестры «с божией помощью» сообщало ему послание Диогена. Извещение о прибытии с божией помощью — типичное эпистолярное клише¹⁶². Зоил не только издевается над братом и сестрой, но и пародирует клише. Оно употребляется в сниженной ситуации.

Далее читаем: «Я понял, что ты собираешься лю-

бить меня. В то время как мать моя в опасности, я нашел, что, хотя ей за 100 лет, ты намерен безжалостно выбросить ее за дверь». Зоил «понял», что Диоген собирается его любить, из письма Диогена. Там же, скорее всего, содержалось слово «любить» (φιλοστοργεῖν), входившее в состав ряда эпистолярных формул¹⁶³. Изъяснения в любви к корреспонденту — принципиальный момент писем II—IV вв. От постоянного употребления смысл этих фраз, вероятно, стерся. Зоил оживляет его, высвобождает от стереотипного восприятия. В результате видна ложность и бессмысленность клише.

Пародийное обыгрывание эпистолярной риторики мы находим в письме капризного сына к отцу. «Ты хорошо сделал, не взяв меня с собой в город. Если ты не желаешь брать меня с собой в Александрию, я не напишу тебе письма, не буду с тобой разговаривать и не пожелаю тебе здоровья. Если ты не поедешь в Александрию, я не приму твоей руки и вообще не буду приветствовать тебя. Если ты не желаешь брать меня, произойдет это. И мать моя сказала Архелаю: „Он (отец.— А. К.) возмутил меня, возьми его (сына.— А. К.)“. Итак, ты поступил хорошо. Пришли мне великие дары — стручки. Ты обманул нас здесь 12-го числа, когда отплыл. Впрочем, пришли мне, прошу тебя. Если же не пришлешь, я не буду ни пить, ни есть»¹⁶⁴.

Все письмо — сплошная ирония. Но сын иронизирует не столько над отцом, сколько над собой и над своим «горем» и «возмущением». При этом употребляется уже знакомый нам прием снижения. Сын требует «великих даров», которыми оказываются стручки. Он обещает «ни есть и не пить» — фраза, которую многие писали всерьез. Так Алина настолько беспокоится о своем муже, стратеге Аполлонии, что не может «ни есть, ни пить с удовольствием, ночи же проводит без сна»¹⁶⁵. «Всякий раз, как вспоминаю о вас, я не ем, не пью, а плачу»¹⁶⁶, — пишет воин Аполлинарий матери. Муж, стосковавшийся по жене, погружен в скорбь, «ночью рыдая, днем же печалюсь»¹⁶⁷. Ирония делает смешным сентиментализм писем, столь характерный для II—IV вв. В том же письме капризного сына возвышенное негодование снижает эпистолярный ритуал: посылку письма, приветствие, пожелание здоровья — все, чего сын угрожает лишить отца.

Негодование Аполлония, автора другого письма, вполне серьезно: «Ты пишешь мне, что я разрушаю

тебя (т. е. твое имущество.— А. К.) в твое отсутствие, и это еще хуже, чем первое (первый упрек.— А. К.). Если ты хочешь знать мое мнение теперь, ты не должен считаться человеком... Если это то, что ты хотел, чтобы я тебе написал, пишу тебе. Ибо ты, вероятно, не читаешь того, что я тебе пишу... Чтобы не казалось, что я много пишу, молюсь о твоем здоровье»¹⁶⁸.

Последние фразы — одновременно ирония и пародия, пародия на эпистолярную риторику вообще и на письмо адресата в частности. Адресат просил Аполлония о письме — обычная для писем II—IV вв. просьба. Аполлоний отвечает, но не так, как принято. Письмо Аполлония завершается обычным пожеланием здоровья (еще одно клише!), но в свете предыдущей фразы («чтобы не казалось, что я много пишу») это пожелание несерьезно.

Сарапаммон иронизирует над Пиператом и одновременно угрожает ему (Пиперат задолжал арендную плату за семь лет): «Ты, вероятно, знаешь, о чем я тебе написал. И если остаешься в своем неразумии, то сораднуюсь тебе. Если же раскаяешься, то знаешь, о чем речь...»¹⁶⁹. Аналогичная конструкция (но без всякой иронии) есть у апостола Павла: «Но если я и соделываюсь жертвой за жертву... то радуюсь и сораднуюсь всем вам»¹⁷⁰. Вспомним, что в поздравительных письмах, как учит письмовник Прокла (Либания), надлежит сорадоваться друзьям¹⁷¹, что и делают авторы посланий¹⁷². Вновь перед нами пародия на эпистолярный штамп.

Не менее показательна письмо Аврелия Демареуса жене Аврелии Арсиное. По мнению Дж. Тибилетти¹⁷³, заключительная фраза письма содержит иронию: «Весьма Вас благодарю за то, что, в то время как я часто писал Вам, Вы совсем не писали мне и не вспоминали моих слов относительно сохранности нашего дома, о чем я постоянно и в письмах и лично указывал»¹⁷⁴. Данная фраза действительно иронична, но не пародийна. Началом же письма — явная пародия: «Я считаю излишним писать тебе на этот раз относительно наших дел и трудов, даже если часто и тороплюсь писать тебе об этом во многих письмах и не менее часто указываю лично. Ведь ты сама, будучи матерью нашего ребенка, более меня желаешь, чтобы делами занимались, чтобы забота о них происходила при неусыпном надзоре. Относительно же заботы о себе самой думай прежде всего, ведь часто я писал тебе, чтобы ты не жалела на это ничего из нашего имущества» (стк. 12—16).

Сравним с письмом Демареуса фразу из письма Гераклида: «Писать тебе, знающему более меня каждую работу, я считаю излишней потерей времени. Разве лишь, чтобы не казаться пренебрегающим, пишу тебе»¹⁷⁵. Паниск просит жену писать о себе, если она не желает писать о делах¹⁷⁶. Перед нами стандартная вежливая конструкция: автор уверен в компетентности адресата, главная его забота — личное благо адресата, а не дела. Демареус придает этой конструкции иронический смысл, поскольку компетентность и усердие жены явно под вопросом. В результате вся риторическая и сентенциозная фраза повисает в воздухе, делается пародией на себя самое и на аналогичные выражения.

Как нам представляется, пародийность — ядро иронии процитированных писем. Осознанно или бессознательно авторы их высмеивают эпистолярный стиль с его преувеличенной «чувствительностью», с его морализаторством и стертыми клише.

М. М. Бахтин называл пародирование господствующих стилей «самокритикой литературного языка» эпохи¹⁷⁷. Пародирование и критика риторики — известное явление в античности (достаточно вспомнить Петрония и Лукиана)¹⁷⁸. Рефлексия стиля неудивительна и в греко-египетских письмах, если учесть, что им знакома рефлексия чувства и рефлексия морали.

Иронии противостоит настойчивое требование серьезности, боязнь насмешки. Как отмечает Х. Стеен, с III в. н. э. появляется новая формула эпистолярного приказа: требование не относиться беспечно, пренебрежительно, но выказать серьезность, усердие¹⁷⁹. По-видимому, такая перемена не случайна. Если прежде основным был результат, дело (соответственно требовали не медлить и т. п.), то теперь главное — отношение к делу. Серьезное, моральное отношение — одна из форм сочувствия, понимания.

Деметрий выговаривает своему отцу Гераклиду: «Ты совершил неверный поступок... ты, кажется, смеешься над моим делом»¹⁸⁰ (речь идет о заготовке корма для скота). Дидим требует от своего отца Хайремона: «Не пренебрегай трудами геуха (землевладельца)... ведь я знаю твою серьезность и усердие»¹⁸¹. Отец Теренциана пренебрегает своими делами и не приезжает к больному сыну. Между тем его болезнь стала «нешуточной»¹⁸². Аврелий Зоил утверждает, что он не сумасшедший, не наглец и не мышь и требует усердного отношения к

своему письму¹⁸⁵ «Мы хотим, чтобы ты не думала о нас дурно, как о скрягах, насмехаясь над нами.. в то время как мы относимся к детям как к родным, почитаем и любим их больше собственных и радуемся не меньше тебя и их отца»¹⁸⁴,—звучит обида в другом письме.

Серьезность, сентиментальность, морализм вовсе не изливались в письмах свободно и естественно. Риторический стиль далек от первобытной невинности. Он рефлексивен, он знает себя, свои приемы, свои требования. Он способен издеваться над собой. Известно, к чему это привело впоследствии. По мнению Г Карлссона, письма византийских писателей совершенно лишились реального содержания. Кроме выражений дружбы и прочих клише, там ничего не осталось. Частности убрались при издании письма¹⁸⁵.

Конечно, с реальными письмами на папирусе все обстоит иначе. Папирусные послания V—VII вв. исполнены страстей, мыслей, обвинений еще более, чем письма римской эпохи. Но литературность, нарочитость их, несомненно, стала выше. В отличие от мольеровского господина Журдена египетские греки прекрасно знали, что говорят прозой. Им был известен их стиль-риторика. Они желали получать удовольствие от эпистул.

Самые замечательные послания переписывались и распространялись византийцами. Сохранилась целая антология (VI в. н. э.). Рука копииста донесла до нас следующее: «Получив от твоей сокровенной дружбы письмо, достойное преклонения, я наслаждался немало изобилующей в нем на удивление риторикой, так что не мог бы написать на него ответ из-за моего невежества в законах (риторики), даже „если бы десять имел языков я и десять гортаней“, как сказано некогда»¹⁸⁶. Содержание отодвигается на задний план. Деловая функция письма (посылка денег, например) вообще несущественна. Главное — красивость, цитата из «Илиады»¹⁸⁷ и т. п.

Другое письмо VI в. уже не принадлежит антологии. Это реальный документ с реальной просьбой. Но и здесь касающаяся риторического искусства цитата из «Илиады» (I, 249) вставлена в комплимент адресату: «Речи... сладчайшие меда лилися»¹⁸⁸ Зато если надо было побольнее уязвить оппонента, византиец издевался над его стилем: «Никто не начинает писем с обвинений или упреков, чтобы адресат, натолкнувшись на них, сразу не

бросил чтение. Вы же пишете введение в форме спора»¹⁸⁹ Стиль делается темой письма.

Во II—IV вв. этот результат еще не достигнут, однако риторика употребляется вполне сознательно. Сентиментальность писем римской эпохи вряд ли была простым отражением чувств. «Изображение вещей „с сентиментальной точки зрения“ есть особый метод изображения, такой же, например, как изображение их с точки зрения лошади... или великана...» — писал В. Б. Шкловский¹⁹⁰

Авторы «литературных» писем знали свою обязанность быть сентиментальными — и в жизни и на папирусе. К тому обязывало их не только внутреннее расположение, но и стиль поведения, стиль речи. Откуда же такая обязанность?

Выше уже отмечалось, что главный грех для II—IV вв. — отсутствие сочувствия и прежде всего небрежность в переписке. Чем же такая небрежность объяснялась? Ника оправдывается в этом грехе перед Береникой: она написала письма, но Беренике их не доставили. «Неужели я настолько невоспитанна, чтобы не писать тебе?»¹⁹¹ — задает Ника риторический вопрос. Аммоний негодует: «Вы считаете, меня, брата, подобным какому-то варвару или бесчеловечному египтянину»¹⁹². Автор другого письма упрекает некоего Келета: «Удивляюсь, что до сих пор ты не разъяснил мне... как намеревался... Ибо все египтяне — глупы (бесчувственны)»¹⁹³

Египетский монах Исидор Пелусиот, написавший сборник писем в начале V в., также осуждает грех бесчувственности, которая «есть следствие поврежденной способности судить»¹⁹⁴. И он же обвиняет египтян в жестокости, самоуправстве (тирании), ненависти и давней любостыжательности¹⁹⁵

Итак, стиль, этикет нарушают из-за бесчувственности. Бесчувственность же — следствие двух причин: невоспитанности и принадлежности к низшим слоям общества (т. е. к египтянам). Оба этих «порока» тесно связаны. В 215 г. н. э. Каракалла приказал изгнать из Александрии всех египтян, в особенности же крестьян. Признаком, по которому можно отличить египетских крестьян, являются обычаи, противные «культурному образу жизни»¹⁹⁶ Как показал Г. И. Белл, «бесчувственность» египтян была общим местом в римском Египте и противопоставлялась эллинскому человеколю-

бию¹⁹⁷ Это противопоставление, однако, не было собственно этническим. Каракалла не возражал, если египтяне посещали Александрию «ради более культурной жизни» (стк. 25—26). Водораздел проходил не между народами, но между «образованным обществом» и плебсом. К плебсу «культурные люди» относились с презрением. Так, некий художник в прошении упоминает «деревенскую наглость» арендатора, не желающего ни платить денег, ни отдавать землю¹⁹⁸

Культурность не отождествлялась с богатством. Более того, «бесчувственность» воспринимали как результат заносчивости и жизненного успеха. «Ты имеешь более важные дела и из-за них пренебрегаешь нами... я рад своему счастью», — пишет Флавий Геркулан своей вольноотпущеннице¹⁹⁹ «Явно кичась своим богатством и великим изобилием владений, ты презираешь друзей», — читаем в другом письме²⁰⁰. Фигура «некультурного» богача популярна в античной литературе: достаточно вспомнить Трималхиона. «Чувствительность» и моралистичность писем, их риторичность — все это, вероятно, черты «культурного образа жизни», умения вести себя. По мнению такого эпистолографа, как Плиний Младший, «замечательная изобретательность и великолепный язык бывают иногда и у невежд; ладно скомпоновать, разнообразить речь фигурами дано только людям образованным»²⁰¹.

Ничто, казалось бы, не может быть дальше от снобизма, чем христианство, вставшее на сторону «простецов». Но египетские греки, даже став христианами, остались снобами. То же презрение к «бесчувственности» египтян, тот же критерий «культурного образа жизни». Только критерий этот получил новое оправдание, как грань между людьми духовными и людьми плотскими. Лучше всех выразил «интеллектуальное высокомерие» греков Климент Александрийский, глава александрийской школы христиан. В трактате «Педагог» он пишет: «Благородный образ жизни, плод христианского воспитания, собою обуславливает красоту желаний и стремлений. И что в деятельности воспитано, отличную внешность имеет и в походке, и при сидении, во время принятия пищи, во время сна, спокойствия, в порядках жизни, во всем, что относится до воспитанности»²⁰². Климент подробнейшим образом описывает правила поведения, советует женщинам не пить из широких кубков, чтобы не растягивать губ, не отпрыгивать, «подоб-

но мужчинам или, лучше сказать, рабам»²⁰³ Вполне классовая точка зрения!

Конечно, внешность — не главное для Климента. Главное — изощренность чувств, чувствительность. Она же достигается с помощью «свободных наук», т. е. античной образованности. «Прошедший свободные науки легче и скорее заявит себя какой-нибудь добродетелью, хотя не так, однако же, это понимать следует, будто без них добродетель и не может быть усвоена, а так лишь, что у учившихся и чувства больше изощряются»²⁰⁴. Даже традиционно положительный для христианства образ ребенка Климент понимает по-своему. Ребенок не тем хорош, что он «простец», а тем, что он нежный, тонкий, тонко чувствующий²⁰⁵. Что же касается «простецов», то о них богослов высказывается достаточно откровенно: «Мудрость есть достояние людей лишь избранных, глупость же — удел массы»²⁰⁶. «Так как знание составляет достояние не всех умов, то для большинства литературные произведения — то же, что лира для осла, как выражаются пользующиеся пословицами»²⁰⁷

Е. А. Беркова находит в письмах аристократа, епископа и писателя из римской Галлии Сидония Аполлинария (430—485 гг. н. э.) «картину сложившегося интеллигентного общества, резко обособившегося от остальной, еще мало просвещенной массы»²⁰⁸. Конечно, Аврелию Зоилу, Сарапаммону или Серену далеко до Сидония Аполлинария. Но претензия на «культурный образ жизни», на обособление от «непросвещенной массы» египтян налицо. Налицо и такие пороки «интеллигентного общества», как слабость духа, неспособность переносить удары судьбы, рефлексия. Их оборотная сторона — стремление к анализу, осознание противоречий.

Мы далеки от того, чтобы зачислить в «интеллигентное общество» всех авторов писем II—IV вв. Во-первых, речь может идти только о «литературных» посланиях, а их, конечно, меньше, чем обычных деловых записок. Во-вторых, многие номинальные авторы просто безграмотны, а все красоты стиля их писем — заслуга профессиональных писцов, отражение психологии писцов. И все же превращение письма в литературный факт — свидетельство возникновения довольно широкого «образованного круга», охватывавшего не только высшие, но и средние слои. Этого круга не было в предыдущую эпоху, хотя и тогда александрийцы лучше знали Гомера, чем египетские крестьяне. Интеллигентное общество в

Египте II—IV вв. отличается не степенью образованности, а сознанием своей образованности, своей обязанности писать, думать и чувствовать в соответствии с «культурным образом жизни».

Что вызвало появление этого общества? По нашему мнению, это — огромная роль гимнасия в получении социальных привилегий. Гимнасий, через который проходили все «эллины», был рубиконом, отделявшим массу податного населения от «привилегированных». В птолемеевские времена, вероятно, это не ощущалось так сильно. Символом успеха был не гимнасий, а царский двор. Александрийцы заботились не столько об автономии и гражданских правах, сколько об участии в ограблении Египта. При римлянах ситуация изменилась.

Александрийцы добиваются (сначала тщетно) городского совета. Они всячески пытаются ограничить число граждан (борьба идет с иудеями, претендовавшими на александрийское гражданство). В то же время потеря части природных граждан из-за обнищания воспринята болезненно. К императору Августу отправляется посольство с характерной задачей. Послы жалуются на препятствия при записи в эфебы (т. е. в гимнасий) и просят пресечь это, чтобы люди, «сделавшись невоспитанными и необразованными, не марали общину александрийцев»²⁰⁹. Привилегии неотделимы от воспитанности и образованности. Принадлежность к «культурному обществу», к эллинам вынуждала к некоторому «бравированию» культурой. В то же время не мог не ощущаться разрыв между полисной цивилизацией и имперской социальной реальностью: налогами, повинностями и т. п.

Как отмечал М. И. Ростовцев, в Египте и при фараонах низшие классы были заняты принудительными работами. Но в первых веках нашей эры, с введением литургий принудительные работы легли на высшие классы. И все это они претерпевали в качестве римских граждан и граждан свободных греческих государств²¹⁰. Отсюда, вероятно, рефлексивность мышления, «избыточность» восприятия, тяга к размышлению, обобщению, описанию. Эти люди не просто чувствовали, но изображали свои чувства, не просто действовали, но анализировали свои действия и действия других людей, «судили» ближних. Одновременно в качестве «интеллектуалов» они извлекали удовольствие из описания своих «мук», из изображения чужих грехов и своих добродетелей, из собственного риторического стиля.

Глава IV

НРАВСТВЕННЫЙ ПРОГРЕСС В РИМСКОМ ЕГИПТЕ

Поздняя античность часто представляется эрой грандиозного нравственного прогресса. Идея природного неравенства людей сменяется идеей всеобщего равенства всех — свободных и рабов, эллинов и варваров. Презрение к физическому труду больше не властвует над умами. Непротивление злу и любовь встают на место древнего талиона с его проповедью: око за око, зуб за зуб.

Предполагается, что идеи и концепции непрерывно присутствуют в обыденном сознании. Однако это не совсем так. В классовом обществе широкие слои редко поднимались до абстрактного мышления. Мы видели уже суть перемен, происшедших во II в. н. э. Вместе с риторикой элементы такого мышления проникли в Египет. В данной главе мы столкнемся с интересным фактом: новые идеи не приходят на место старых идей, как это бывает в науке. Они приходят на место обыденного, нерасчлененного сознания. Да, во II в. н. э. концепция равенства людей появляется в умах. Но она не сменяет концепцию неравенства, ибо таковой не было прежде. Концепция неравенства тоже появляется во II в. н. э. Да, уважение к физическому труду проповедуют в пору второй софистики. Но и презрение к труду проникает в папирусы тогда же. Прежде о том и речи не было: все трудились или не трудились по мере необходимости, а не рассуждали на сей предмет.

Нравственный прогресс определялся не сменой идей, но сменой типов сознания. И уже в пределах новой ментальности идеи боролись друг с другом, побеждали одна другую и уживались одна с другой.

1. ЧЕЛОВЕК И СОСЛОВИЕ

Мы хотели бы привлечь внимание читателя к одному незамеченному парадоксу. Составляющие его факты общеизвестны. Первый из них — рождение идеи равенства, идеи «человека как такового». Второй — мощный взрыв этнической и сословной вражды. И все — в первых веках нашей эры.

Как отметил М. М. Бахтин, важнейшая черта тех веков — «обесценивание всех внешних положений человека в жизни, превращение их в *роли*, разыгрываемые на подмостках мирового театра по воле слепой судьбы (глубокое философское осознание этого у Эпиктета и Марка Аврелия, в литературном плане — у Лукиана и Апулея)»¹. По мнению И. С. Свенцицкой, это результат социальной мобильности, падения сословных перегородок и традиционных связей². Итальянский историк А. Грилли говорит о «национальной» стороне процесса. После греко-персидских войн варварами считались те, кто не обладал «греческой цивилизованностью», а потому стоял неизмеримо ниже эллинов. Лишь при эллинизме «наиболее просвещенные умы ученых» преодолели разрыв между греком и варваром. Идея о равенстве всех народов проложила себе путь³.

Мы не будем приводить здесь бесчисленные высказывания историков о христианском «равенстве перед богом». Достаточно известны слова апостола Павла: «Здесь нет различия между иудеем и еллином, потому что один господь у всех»⁴, «Нет уже иудея, ни язычника; ни раба, ни свободного»⁵.

Однако не менее известно и другое — именно в римскую эпоху эллины и иудеи, эллины и египтяне прониклись ненавистью друг к другу и начали считать друг друга существами низшего разряда. При римлянах письма наполняются ненавистью к «негрекам». Египтян обвиняют в тупости и бесчувственности, жестокости и бесчеловечности, некультурности и т. п.

На это обратили внимание Н. Льюис⁶ и Дж. Барнс⁷. Оба они указали на политику римлян как на причину ненависти. Римляне разделили сословия налоговыми и иными перегородками. Египтяне платили максимальный подушный налог, им запрещали покупать землю у катойков. Получить римское гражданство египтянин мог, лишь сделавшись предварительно александрийским гражданином. Жители метрополий (центров областей)

находились в более выгодном положении. Далее шла целая гамма разрядов до александрийцев и римлян включительно. Межсословные браки были затруднены. Естественно, каждая группа держалась за свои привилегии и обосновывала их неполноценностью низших сословий.

С течением времени пропасть между сословиями расширялась. При династии Юлиев—Клавдиев, отличавшихся легкомыслием и жестокостью нрава, доступ в ряды эллинов был куда легче, чем в просвещенный век Антонинов. В Гермополе и Оксиринхе привилегированная группа местных эллинов («те, что из гимназия») пополнялась лишь теми, кто мог доказать принадлежность к ней своих предков более чем за полтора века⁸.

В чем же причина подобной политики? Оба историка видят ее в отношении римлян к египтянам. По мнению Дж. Барнса, римляне не любили все восточное. По словам Н. Льюиса, после битвы при Акции, где были разбиты Антоний и Клеопатра, римляне возненавидели Египет как олицетворение Востока.

Получается порочный круг. Этническая вражда в Египте — результат римской политики, а сама римская политика — результат этнической вражды. Вряд ли такое объяснение можно счесть удовлетворительным. Главное же, необходимо понять, почему этнические предрасудки появляются одновременно с «человеком вообще», одновременно с идеей равенства. Традиционное представление о том, что идея равенства сменяет идею неравенства человеческой природы, кажется нам не совсем верным. Оно основано на философских трактатах, а не на массовых источниках. И относится оно не к массовому сознанию. Если же обратиться к массовому сознанию, то мы наблюдаем уже знакомую нам закономерность. Не одна концепция сменяет другую, но концепции (самые разные) сменяют отсутствие концепций. От одного уровня ментальность переходит к другому. Соответственно появляются сентенции, поучения — следы присутствия «идей», поддающиеся исследованию и классификации.

Обратимся прежде всего к сентенциям, где фигурирует понятие «человек». Греко-латинский письмовник дает образцы утешительного послания при получении малого наследства: «Я узнал, что Лициний, твой искренний друг, умер, и печалюсь о том, что ты опечален, вспоминая о нем, но призываю тебя сохранять твердость

духа, ибо завещания составляют люди, а утверждают — мойры»⁹ «Мы знаем, что ты не был одарен взамен Публием, твоим другом, который умирая, говорят, поменял документы не в соответствии с твоими: этот отказ (т. е. отказ адресата от наследства.— А. К.) неблагоприятен, ведь все мы — люли, а люди — не равны»¹⁰. Семпроний отвечает брату Максиму: «Ты пишешь мне... что нелегко каждому человеку дать многое»¹¹.

Ветеран Юлий Аполлинарий придерживается противоположного мнения. В прошении он пишет: «Подобает ведь тебе, величайший из благодетелей, всем людям предоставлять должное, особенно же тем; кто по возрасту имеет налоговые льготы»¹². «Добродетельным людям от бога положены всяческие почести». — соглашается с Аполлинарием Бесодор в письме Теофану¹³ (письмо не христианское). Александр утешает своего друга по поводу смерти сына: «Нужно ведь выносить то, что свойственно людям. Посему убегай скорби от падения человеческого и помни, что никто из людей не бессмертен, если не один бог»¹⁴ (письмо христианское). И у христиан, и у язычников весьма популярна мысль о том, что «всем суждено умереть»¹⁵, человеку свойственно скорбеть об умерших¹⁶ и т. п.

Сентенции о «человеке» сводятся практически к одной теме, теме «положенного». Оказывается, всем людям положено умереть, всем положена награда за добродетель, всем начальство предоставит должное, однако невозможно каждому дать многое, ибо все мы люди, не равны и событиями распоряжаются мойры. В сущности, здесь две враждебные концепции: одна — христианская концепция воздаяния, другая — языческая концепция судьбы. Но они мирно переплетаются и образуют сплав идей, неоднородность которого видна разве что профессионалам типа Иоанна Златоуста, противопоставляющего одну концепцию другой.

Так или иначе, тема «положенного» имеет отчетливый социальный привкус. Равны люди или не равны, воздаст всем начальство по заслугам или не воздаст (а вместе с начальством и бог) — таковы основные вопросы.

Перейдем от сентенций к наставлениям, указаниям, исповеданию собственных моральных чувств. Прежде всего человек предстает здесь как объект моральных обязательств. Автор одного из писем просит выслать масло: «Но смотри, не пренебреги, чтобы не казалось,

что я обманываю людей»¹⁷. Другой просит уведомить о получении директив, «чтобы ты не обеспокоил людей необходимостью писать тебе, чтобы ты не оказался в тягость людям»¹⁸. «Смотри, не согреши и не обмани людей, оказавших мне благодеяние»¹⁹, — беспокоится третий. «Блудный сын» (не евангельский, а персонаж папирусного письма) торжественно заявляет матери: «Разве ты не знаешь, что я лучше ослепну, чем узнаю, что должен человеку хотя бы обол?»²⁰.

Наконец, человек — субъект моральных обязательств, он обладает добродетелями и пороками, мало того, только определенные нравственные достоинства дают основание считаться человеком. «Если ты хочешь знать мое мнение, теперь ты не должен считаться человеком»²¹, — читаем мы в одном из переполненных упреками писем. Автор его как бы вторит словам Иоанна Златоуста: «Даже человек ли ты, и того не могу узнать доподлинно... Как я могу счесть тебя человеком, не видя в тебе признаков естества человеческого?»²².

Знаменитый проповедник строит «этическую» антропологию в противовес «онтологической» античной. У языческих философов, говорит он, есть такое определение человека: «животное разумное, смертное». Для христиан же человек только тот, кто, подобно Иову, «непорочен, справедлив, богобоязнен и удалялся от зла». Кто этими свойствами не обладает, тот не человек²³. «Человек есть существо, но он может сделаться и ангелом и зверем»²⁴.

«Деление человечества на две обособленные группы, на человеческих людей и людей-зверей, на добрых и злых, на овец и козлищ, — такое деление признается, кроме философии действительности, еще только христианством», — замечает Ф. Энгельс²⁵. Действительно, с появлением христианства (и одновременно с его появлением) все категории, кроме моральных, отходят на задний план, когда нужно «рассортировать» род человеческий. В папирусах определения к слову «человек» неизменно носят моральнооценочный характер. Христианские послания упоминают «людей безжалостных и безбожных»²⁶. Весьма ценится «надежный человек»²⁷. Наконец, мы встречаемся с «порядочным человеком». Сарацион пишет отцу: «Если у тебя случится нужда в хлебе, то его тебе даст тот, кто передаст это мое послание, Андромах — истинный друг порядочных людей»²⁸.

«Порядочные люди» предстают особой группой, вы-

деляющейся среди всех прочих. Предыдущая эпоха знала деление общества на царских земледельцев и катойков, александрийцев и царских друзей, но не на «порядочных людей» и прочих. Человек выделяется из этноса и сословия, ценится по своей «порядочности», по качеству личному и моральному. Однако, и в этом ключ к парадоксу, «порядочность» — явление сословное и этническое. Птолемей, приказчик Аммона, оправдывая понесенные убытки, заверяет хозяина: «Я человек, прекрасно умеющий во всех обстоятельствах поступать так, чтобы почтенный и вышестоящий человек не потерпел ущерба»²⁹. И Птолемей и Аммон относятся к определенным категориям людей. Один — почтенный, другой — умеющий служить почтенным.

«Почтенный» — не случайное определение, а термин. Так называли состоятельных обитателей империи, людей, чьи доходы позволяли им нести литургию. В знаменитом эдикте Тиберия Юлия Александра противопоставлены «люди почтеннейшие» и «те, кто возделывает хору»³⁰.

Некоего Исидора привлекли к литургии на том основании, что он «почтенный человек», сам же Исидор уверял, что он не таков, а является эргастериархом (управляющим мастерской) ткачей по льну, имеет много работников и поэтому, как приносящий большую пользу казне, должен быть освобожден от литургии³¹. Евангелие от Марка называет Иосифа из Аримафеи «почтенным членом совета» (в синодальном переводе — «знаменитый член совета») ³².

В сущности, «почтенные» и «почтеннейшие» греческих папирусов — эквивалент *honestiores* (более почтенные) римских законодательных памятников³³. Что же касается парного к *honestiores* термина *humiliores* (более смиренные), то ему в греческих папирусах, как мы пытались доказать, соответствовал термин μέτριοι (умеренные). Все это — моральные качества, и все это — определения к слову «человек».

В птолемеевскую эпоху сословная принадлежность обозначалась, как правило, существительными (например, лайо — туземцы) или субстантивированными прилагательными (катойк, клерух — военные поселенцы). Теперь обозначение сословия становится определением к слову «человек», сословие — достоинство человека. Появляются и «микроруппы» — «порядочные люди», например. Это целиком моральное понятие, но за ним

стоит устойчивая социальная общность, основанная на равенстве этических понятий, образования и т. п.

Чтобы понять причины этого явления, обратимся к очень интересным наблюдениям Е. С. Богословского. Он отмечает особый характер сословий древнего Египта. Большая группа древнеегипетского населения считалась «послушными призыву», поскольку именно таково было их отношение к государству. По мнению Е. С. Богословского, «послушный призыву» — не социально-экономический термин, так как он прилагался и к рабам, и к рабовладельцам, и к вельможам, и к работавшим на них людям. «При достигнутой уже отвлеченности от конкретных профессий, должностных званий, от номинальной хозяйственной принадлежности социальное самосознание и мышление не дошло до классового самосознания и даже в греко-римском мире не пошло дальше отдельных (хотя и очень броских, заметных) элементов классового самосознания, наблюдаемых, главным образом, в среде господствующих классов»³⁴.

Между древнеегипетскими «послушными призыву» и птолемеевскими царскими земледельцами или клерухами много общего. И то и другое, в сущности, — должность. Царский земледelec арендует землю у государства, клерух получает ее в условное владение. Они вступают с государством в определенную связь. В роли царского земледельца может выступать и вельможа. Его положение в обществе в данном случае никого не касается. Напротив, термины «умеренный» и «почтенный» отражают общественное положение людей, а не их «должность» в царском хозяйстве. Конечно, и они различались по характеру государственных повинностей, но это уже вторичное различие.

Лишь падение птолемеевских монополий и переход земли в частную собственность могли вызвать переворот. Прежде чем появилось «классовое самосознание», возникло «личное самосознание». Сначала человек почувствовал себя «человеком», а потом уже он заговорил о своей «умеренности» или «почтенности». Потом уже встал вопрос о равенстве и неравенстве, о воздаянии и судьбе.

Социальные термины родились с распадом царского хозяйства и родились сразу в «морально-оценочном» облике. Принадлежность к сословию воспринималась как личная заслуга или личная вина. Социальный конфликт был осознан только «человеком», ибо ни «послушные

призыву», ни «царские земледельцы» не могли противопоставить себя другим сословиям — такими их сделал царь.

Этнические конфликты также были осознаны только в «человеческом» обществе. Появляются термины «египетский человек», «римский человек», «александрійский человек». В письме Гереннии отцу Помпею речь идет о взыскании какой-то подати со всех «людей» — и римлян и александрийцев, живущих в Арсиноитском номе³⁵. В прошении II в. н. э. сетует на обиду некий «человек римский, претерпевший такое от египтянина»³⁶. На сцене появляется этническое деление. Тот факт, что египтянин (равно как и римлянин) признается человеком, нисколько не мешает презирать его. Напротив, именно понятие «человек» делает одних презренными, других — почтенными.

Принадлежность к египтянам в птолемеевское время не унижала — это естественное состояние. Но принадлежность к «египетским людям» унижительна, ибо они в силу моральной и культурной отсталости не сделались метрополитами, александрийцами и римлянами. Ведь чтобы стать александрийцем, надо было пройти гимнасий, а чтобы стать римлянином — поступить на службу. Перегородки между сословиями не исчезли (наоборот, они стали жестче). Но прежде все сословия были равны перед царем (Птолеми даже особо говорили о своем покровительстве лаой). Теперь же они не равны, ибо определяются личными достоинствами своих членов, а не местом в царском хозяйстве. Мероприятия римлян по ужесточению сословных граней шли в рамках общей тенденции. На место роли в царском хозяйстве вставало личное «достоинство».

В результате возник еще один парадокс. Появились, с одной стороны, «оценочные» названия сословий (почтенные, умеренные), с другой — нейтральные термины (египтяне, эллины) делались оценочными. Так, для Иоанна Златоуста «иудеи» и «эллины» — слова с бранным смыслом, хотя сам он по происхождению грек. Иудеи и эллины виновны в том, что не принадлежат к третьей «нации» — христианам. Перейдя же в нее, они перестанут быть иудеями и эллинами. Неудивительно, что некий Эвдаймон, сын Псойса и Тиатреус, в 194 г. н. э. просил разрешения называться Эвдаймоном, сыном Герона и Дидимы³⁷. Греческие имена родителей придавали ему иное достоинство. Этнос вытекает из этого,

национальность из морали. Да и сама принадлежность к роду человеческому, как мы видели выше, определяется моралью. «И варвара от не-варвара мы отличаем не по языку, не по происхождению, но по мыслям и душе. Тот преимущественно и есть человек, кто содержит правое учение веры и ведет любознательную жизнь» — таков приговор Златоуста³⁸.

«Человек» родился в псевдогражданском обществе. От него требовали гражданских добродетелей. Ему (не всем, конечно) предоставляли некоторые права. В этих условиях одновременно возникли две идеи — идея о равенстве людей и идея об их природном неравенстве. Обе они отсутствовали в головах жителей птоломеевского Египта, ибо те попросту были не «людьми», а чиновниками и работниками царского хозяйства. Для появления абстрактного социального мышления требовался минимум гражданской самостоятельности и свободы.

2. ТРУД, УЧЕБА, КАРЬЕРА

Моральный прогресс первых веков нашей эры принято измерять разницей между христианской этикой и тем, что ей предшествовало. Ветхий завет образует одну точку отсчета, классическая Греция — другую.

Оправдание труда кажется самым бесспорным из моральных достижений христианства. Слишком велик контраст между «кто не хочет трудиться, тот и не ешь» апостола Павла³⁹ и презрением Аристотеля к «человеку, живущему на положении ремесленника или поденщика»⁴⁰. Традиционная историография абсолютизировала этот разрыв⁴¹, но с тридцатых годов нашего века появились некоторые сомнения.

Выяснилось, что не все греки третировали труд. Как заметил голландский ученый Х. Болкенстейн, сами трудящиеся и близкие к ним мыслители относились к труду вполне уважительно. Даже те философы, которые принадлежали к высшим слоям общества, презирали лишь наемную работу, отличая от нее труд самостоятельного земледельца⁴². Современный немецкий исследователь Г. Фолькман также пишет о классовом отношении древних греков к труду. Изображения на чернофигурных вазах, эпитафии ремесленников, народная религия исполнены уважения к ручной работе столь же, сколь строки Платона и Аристотеля — презрения к ней.

Подлинная новация христианства — не уважение к труду, а понимание радости труда. Из обязанности труд становится наслаждением, смыслообразующим элементом бытия⁴³.

В работах Е. М. Штаерман оправдание труда — часть духовной революции, совершенной рабами и плебеями поздней античности. Презрение к труду и человеку труда было одной из основ идеологии рабовладельцев⁴⁴. Долгое время и сами бедняки считали себя морально ниже своих хозяев⁴⁵. Теперь они освобождаются от навязанных сверху представлений, что видно из их погребальных надписей⁴⁶. Уважение к труду проникает и в средние слои, считавшие его прежде позором и несчастьем⁴⁷.

Итак, уважение к труду, в том числе физическому, — отличительная черта эпохи. Таково единогласное мнение исследователей. Оно основано на эпиграфических и литературных свидетельствах. Папирусы, как нам представляется, позволяют прийти к несколько иным выводам. Этот вид источников обладает неоспоримыми преимуществами. Во-первых, любая точка зрения здесь — не декларация, как в надписях, а аргумент в споре. Любовь или отвращение к труду противопоставлены иному мнению. Во-вторых, типы наших источников сохраняют свои черты на протяжении веков. Новое всегда можно сравнить со старым в пределах одного комплекса. Особенно интересны письма. Начиная со II в. н. э. тема труда проникает в послания. Казалось бы, налицо переход от презрения к почитанию. Однако если до этого времени нет похвал труду, то нет и пренебрежения к оному. Напротив, со II в. н. э. мы сталкиваемся и с тем, и с другим, и с почитанием, и с презрением.

Что касается похвалы труду, то ее носителями являются сентенция и поучение. Пока не было этих элементов письма, трудолюбие оставалось в сфере нравственных чувств. Теперь все изменилось. Моральная норма становится объектом рассуждения, темой письма. Эмоции, существовавшие и прежде, осмыслиются и выражаются по-новому. Стремление к деятельности, например, — «вечное чувство». Оно знакомо уже письмам из архива архитектора Клеона (III в. до н. э.). Так, Поликрат просит Клеона, своего отца, представить его ко двору: «Ведь я часто писал тебе, умоляя помочь и рекомендовать меня, чтобы мне освободиться от нынешнего безделья»⁴⁸. Поликрат принадлежит к «духовной

Элите» птолемеевского царства, изъясняется литературно и даже возвышенно, но никаких рассуждений о труде вообще и безделье вообще мы в его письме не найдем. Еще менее можно ожидать рассуждений и наставлений в письмах простых людей птолемеевской эпохи.

В римское время, особенно в пору второй софистики, простые люди предались «философствованию». Либо сами авторы писем, либо наемные писцы насытили письмо моральными максимами и тому подобным материалом. Морализм второй софистики имеет свои общие причины. Морализм же в сфере труда вмещал особое содержание. Попытаемся к нему присмотреться.

Сентенции и наставления писем касаются либо подчиненных (слуг, рабов и т. п.), либо друзей и родственников. Последняя группа особенно многочисленна.

Христианка Тонис пишет своему единоверцу Гераклу: «Хочу, брат, чтобы ты знал, что 10 числа настоящего месяца тот твой сын прибыл ко мне здоровым и совершенно невредимым. Я позабочусь о нем как о собственном сыне. Не премину и заставить его прилепиться к труду, ибо от этого божье...»⁴⁹ Далее, видимо, речь идет о божием вознаграждении за труд. Но награда не настолько заманчива, чтобы избежать принуждения: юношу необходимо заставить трудиться.

Солдат Афинодор знает нелюбовь сына к работе вообще и наемному труду в частности. «Пусть Лукий работает и живет из жалованья своего. И вы не упустите времени... Пусть Лукий не чванится, но работает», — наставляет Афинодор жену⁵⁰. «Не позволяй ему чваниться», — читаем мы о каком-то Асклате, которому поручены хозяйственные дела⁵¹. Столь же назидательно послание христианина Гераклида «сестре» Антиохии: «Да прилепится твое чадо к трудам своим. Я написал ему подобающие слова, чтобы заботился он о трудах своих, невзирая на различие времен года»⁵².

Странное высокомерие, пренебрежение к труду, аристократическую изнеженность проявляют люди, далеко не самые богатые и знатные. Более того, пренебрежение распространяется на плоды труда. «Позаботься, господин брат, о том, чтобы собственную часть и чужую охранять и беречь как брат и как труженик и не терпеть других, не обращающих никакого внимания»⁵³. Оказывается, есть люди, «не обращающие никакого внимания» на нажитое имущество. Кто они такие? Киники? Христиане? Ведь учил же Иисус: «Итак,

не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? потому что всего этого ищут язычники»⁵⁴.

Призывы к трудолюбию противостоят нерадению и беспечности. Горнион уговаривает своего сына Горниона: «Трудись более ревностно и будешь счастлив. Не будь нерадив»⁵⁵. «Не будь нерадив в работах землевладельца (геуха)... ведь я знаю твою серьезность и разумность», — обращается сын к отцу⁵⁶. Более понятная ситуация — отец читает нравоучение сыновьям: «По просьбе моей (а я просил вас лично и теперь пишу настоятельно) прощайте друг другу и любите один другого. Насчет работ на винограднике, как я писал вам, не будьте нерадивы, сколько у вас хватит сил»⁵⁷.

Среди всех этих порицаний нерадения одиноко стоит похвала трудолюбию некоего Патрона: «Патрон же, да минет его сглаз, ревностно трудится»⁵⁸.

Когда письма касаются наемных работников и рабов, авторы также возмущаются нерадением, а не восхищаются трудолюбием. «Пошли (продукты) учителю моей дочери, чтобы он был трудолюбив с ней»⁵⁹. «Рабыню мою словами заставь быть трудолюбивой, если же Тамун родит, заставь ее быть трудолюбивой в отношении плода»⁶⁰ — даже при уходе за ребенком трудолюбие немислимо без принуждения! Управляющий пишет хозяину, что «заплатил работникам жалованье их вплоть до сегодняшнего дня... Не только получили они положенное от меня, но и задаток, и неразумно бросили меня и пришли к тебе. Не показывай боязни, что они не будут исполнять твоих указаний. Они много могут лениться»⁶¹. Исидор требует от своего брата Аврелия: «Не позволяй плотникам совершенно бездельничать»⁶².

На том же противопоставлении трудолюбия и лениности построена защита в суде. О ткачах говорится: «Ты и сам знаешь, господин, что они немало пользы приносят общественным делам... Но строители в столь неотложной нужде сочли справедливым видеть в этих людях только лентяев». О некоем Павле здесь же (в протоколе заседания суда) сказано как о «прилепившемся к аскезе (изучению) ремесла»⁶³. В споре по поводу регистрации земли адвокат превозносит трудолюбие своего клиента и его отца⁶⁴. Префект отвечает солдатам на их прошения, приказывая каждому идти на свое место и не лениться⁶⁵.

Итак, проповедь трудолюбия в письмах полемична.

Полемика ведется не с предрассудками высших классов, а с настроениями друзей, родных и слуг авторов писем. Настроения эти весьма прискорбны: леность, стыд перед жизнью на жаловании, пренебрежение к труду. Даже на собственное хозяйство «не обращают внимания», заботы о нем ставят ни во что. Самое удивительное, заражена такой психологией не элита, но широкие массы жителей Египта.

Идет ли здесь речь о «пережитках прошлого» или о чем-то новом, о порождении имперской эпохи? Выше мы уже писали: в птолемеевских и раннеримских письмах нет не только похвалы труду, но и высказываний обратного рода. Эпоха второй софистики дает образцы таких «обратных» высказываний.

Воин Аполлинарий делится радостью со своим отцом Сабином: «В то время как другие целый день рубят камень и делают другие дела, я доньше не только не претерпел этого, но, когда я попросил Клавдия Севера, консулярия, чтобы он сделал меня своим писарем, тот сказал: „Места сейчас нет, но пока что я сделаю тебя легионным писарем с надеждой на продвижение“. И с этим назначением я отправился от консулярия легиона к корникулярию»⁶⁶. Аполлинарий прямо-таки цитирует древнеегипетское поучение писцу: «Будь писцом, чтобы быть избавленным (от участи) воина, чтобы мог ты воскликнуть и (люди) также сказали бы: „Вот я“, и чтобы был ты освобожден от мучений (физических работ)...»⁶⁷. И это, вероятно, не случайное совпадение. В другом письме читаем: «Благодарение Сарапису и Агате Тюхе, что, когда все целый день изнуряются, обтесывая камень, я как принципал хожу вокруг, не делая ничего»⁶⁸.

С I в. н. э. началось массовое использование легионеров для канцелярской работы. Солдаты-канцеляристы называют себя «принципалами» («первые», «главные») ⁶⁹. Когда все обтесывают камень, принципалы (и наш знакомый Аполлинарий в том числе) освобождены «от мучений физических работ». Для желающих избавиться от непосильного труда в армии открылось новое поприще — путь писца, столь традиционный для Египта, — и они с энтузиазмом вступили на него. Многочисленные поучения фараоновских времен наставляли юношу: лишь писец свободен, богат и избавлен от физической работы. Занимайся прилежно, и ты избежишь печальной участи ткача, гребца, земледель-

Как только авторы писем II—IV вв. н. э. переходят от поучений и наставлений к собственным личным желаниям и мечтам, слова о карьере и учебе, а вовсе не рассуждения о труде, льются легко и открыто.

Теренциан, служивший во флоте, писал своему отцу Тибериану: «Если бог захочет, я надеюсь устроиться лучше и перевестись в когарту, но без денег здесь мало что выйдет, и даже рекомендательные письма ничего не будут стоить, если не помочь самому себе»⁷¹ Вероятно, перевод Теренциана как-то связан с перспективой штабной службы. Во всяком случае, отец Теренциана Тибериан является «спекулятором», т. е. младшим командиром с штабными и полицейскими функциями.

Отцы способствуют продвижению сыновей. Так, некий Аммоний просит Сабина о переводе сына на новое место службы и на новый пост, «чтобы во всех отношениях ты стал не только защитником этого дела, но и благим кормчим, возвращающим сына отцу»⁷².

По мнению А. Л. Смышляева, канцелярские работники выделялись в замкнутую группу внутри армии. Возникла канцелярская элита. От неграмотной массы солдат ее отделяла резкая грань⁷³ Уже простые писари (либрании) считались *impuēs*, т. е. «свободными от повинностей», освобожденными от тяжелой физической работы легионеров⁷⁴. Действовала старая египетская антитеза: физический труд — труд писца. Карьера освобождала от труда, того самого, который столь восхвалялся в сентенциях и поучениях.

Дело не ограничивается армией. Со II в. н. э. карьерная идеология пронизывает все египетское общество. Целый трактат о карьере представляет собой письмо Аммона матери⁷⁵. «Иногда судьба благосклонна, иногда — тяжела. Теперь у нас тяжелые времена, но все повернется к лучшему». Мать должна укрепляться духом, помня: «Ничто не зависит от нас». У Гарпократиона, брата Аммона, были неприятности, но «опять судьба начала возвышать его, ибо он любезен вечным богам и, когда бы ни падал к скромному состоянию, вновь возносится к величию». Далее, правда, выясняется, что вечные боги содействуют Гарпократиону не просто так, но с помощью протекции: «У него через друзей есть грамоты от некоторых больших людей». Аммон добивается жреческой должности. В борьбе за место «пусть узнают свою судьбу те, кто враждебен богам».

От карьеры Аммон переходит к богатству, обнаруживая и здесь сочетание смирения с оптимизмом. «Сама судьба дает и отнимает, когда захочет. Осторожное или неосторожное отношение к наследству не определяет всю жизнь. Тот, кто не сберег его, не обязательно становится совершенно бедным на всю жизнь. Более того, многие, не получив никакого наследства, преуспевают, становятся очень богаты». Сентенция, как обычно, завершается поучением: «Будь же деятельна в заботе о доходах». «Я надеюсь,— пишет с тем же оптимизмом брат брату,— что твое усердие и любовь победят мои неудачи»⁷⁶. «Узнай же, что Гермий прибыл в Рим и стал отпущенником Цезаря, чтобы получить должность»,— радостно сообщает другое письмо⁷⁷.

Рассуждения о карьере стали настолько же массовыми, насколько стандартными. Пожелания карьеры в письмах сделали формулой. «Стилевое слово» — *προκοπή* (преуспеяние, продвижение, карьера и т. п.) и его производные фигурировали в таких пожеланиях. Архитектор Герод молится за щедрейшее процветание стратега Аполлония, о чем ему и сообщает⁷⁸. Слуга пишет господину: «Молюсь, чтобы увидеть тебя, господин, в большем успехе и в щедрейшем процветании»⁷⁹. В другом письме читаем: «Молюсь за твое здоровье и продвижение»⁸⁰.

В армии карьера особенно ценилась. Египтянин, попавший на службу в римский флот, крайне воодушевлен: «Умоляю тебя, господин мой отец, напиши мне письмо... чтобы я мог преклониться перед твоим писанием, ибо ты хорошо воспитал меня, и поэтому я надеюсь быстро продвнуться, если того захотят боги»⁸¹. Автор письма воину молится, чтобы адресат «получил продвижение»⁸².

Клемаций рассуждает: «Мы всегда молимся, чтобы все наши друзья достигли большего процветания»⁸³. Наконец, откровок из гороскопа гласит: «Быстро он продвигается в воспитании и становится весьма деятельным»⁸⁴.

Слово *προκοπή* и производные от него кроме «низменного», делового плана имел другой — философский и религиозный. Здесь оно означало не карьеру, а совершенствование, внутреннее развитие⁸⁵. Самое удивительное — оба плана неразрывно связаны.

Священник апа (абба) Миос спрашивает полицейского чиновника Абиннея освободить брата жены от

военной службы⁸⁶. К месту вставлена евангельская цитата: «Глоток воды одному из малых сих не останется без награды»⁸⁷. Но другое обещание Миоса уже не столь прямо соотносится с Библией: «И бог воздаст тебе за милосердие твое и вознесет тебя к большему». В I послании Петра читаем: «Итак, смиритесь под крепкую руку Божию, да вознесет вас в свое время»⁸⁸. Слово употреблено то же («возносить»), а нюансы иные. Петр говорит о вознесении в прямом смысле — на небеса. Абинней же будет вознесен «к большему», т. е. к еще более высокой должности (вплоть до ангельского чина)⁸⁹. Поскольку должность досталась Абиннею ценой упорной и часто безуспешной борьбы, слова апы Миоса, вероятно, падали на благодатную почву. Апа сулил карьеру как эквивалент и предвкушение рая, как награду за помощь «малым сим», за добродетель.

Полвека спустя близ египетского города Пелусия ученик Иоанна Златоуста Исидор Пелусиот писал некоему Авсонию: «Многие одну начальническую должность меняют на другую, и исправляющие должность свою хорошо, по справедливости — низшую на высшую... Но тебя с престолов доброго начальствования примут к себе небесные чины, которым соделался ты любезен как попечительный о боголюбивых нищих и всему предпочитающий справедливость»⁹⁰. Всякое возвышение — карьера, даже до престола божьего. Жизнь полна вертикальной динамики. Иную связь двух планов совершенствования (духовного и карьерного) показывает приведенное выше письмо сына отцу: «...Ты хорошо воспитал меня, и поэтому я надеюсь быстро продвинуться, если того захотят боги». Также и отрывок из гороскопа, уже упомянутый, связывает карьеру с воспитанием.

Зависимость карьеры от успехов в учебе была достаточно ясна еще жителю птолемеевского Египта. Во II в. до н. э. мать писала сыну: «Узнав, что ты изучаешь египетский, я порадовалась тебе и себе, ведь теперь, прибыв в город, ты будешь учить детей врача... и получишь пропитание на старость»⁹¹. Наука доставляет место, но это конкретное место, а не карьера вообще. Здесь нет сентенции, наставления, абстрактных рассуждений о пользе учебы и воспитания. Тем более нет в птолемеевскую эпоху мечты о сокровенном, высшем плане «продвижения». Духовное продвижение не противопоставляется светскому. Напротив, в римскую эпоху открылась и практическая польза наук, и их духовная самооценности.

«Смотри, не ссорься ни с кем из людей в доме, но предавайся одним лишь своим книгам, любя знания, и получишь от книг пользу»,— наставляет отец сына⁹². Письмо Афродисия гласит: «Прежде всего приветствую тебя, и со мной — все домашние. Великий праздник для всех желающих получить воспитание, когда они сознают, что делают порученное им, а не желают предаваться презренным удовольствиям. Ибо те, кто прежде, к счастью, нес повинности мистериям муз, позже становится их участником»⁹³. На наставления и сентенции юноши отвечают ободряюще: «Не волнуйся относительно наших занятий, отец. Мы пребываем в трудолюбии и возвышаемся духом, нам хорошо»⁹⁴. Другой молодой человек также усердствует, но ему мешает нехватка учителей и дороговизна учебы. «По этому поводу мы пришли в расстройство, вынуждающее нас пренебрегать здоровьем»⁹⁵.

Итак, во II—IV вв. и возвышение духовное, и возвышение светское стали объектом массового морализирования. Из чисто практической сферы они перешли в теоретическую. Одни люди рассуждали о преимуществах карьеры, другие — о наслаждении искусством. Для одних учеба — средство продвинуться в должности, для других — высшее удовольствие. Но раз оба плана продвижения (духовный и светский) осознаны, они могут быть и противопоставлены. Это противопоставление мы находим, правда, уже не в папирусах, а у Иоанна Златоуста. Но слова Иоанна звучат в унисон с письмами. В письмах — заботы отцов о военно-писарской карьере детей, об их образовании, рассуждения о том, как воспитание способствует продвижению по службе. У проповедника — порицание всего этого. «О том, чтобы они (дети.— А. К.) получили внешнее образование и поступили на военную службу, мы стараемся, бросаем деньги, просим друзей и много ходим туда и сюда (ср. послание Антония Сабину с просьбой о переводе сына.— А. К.), а о том, чтобы они были в уважении у царя ангелов, не обращаем на это никакого внимания»⁹⁶.

«Не так полезно образовать сына, преподавая ему искусство и внешнее знание, посредством которых он станет приобретать деньги, как научить его искусству презирать деньги»,— поучал тот же проповедник⁹⁷.

Существовала, не всегда, правда, последовательная, система экзаменов на должность⁹⁸. Помощники управ-

ляющих именами казны в Египте назначались только лица, выдержавшие испытания⁹⁹. Образование отсекало простого труженика от писца, создавало элиту — вполне в фараоновских традициях.

Внутри «карьерной идеологии» была своя антитеза: заслуги — протекция. Ученые спорят, что являлось двигателем карьеры в Римской империи: относительно безличные административные критерии (старшинство, квалификация, заслуги) или личное расположение начальства?¹⁰⁰ Эта дискуссия представляется нам беспредметной: она смешивает реальность, далекую от совершенства, с идеологией. Конечно, протекция играла огромную роль в римском Египте. Выше мы привели достаточно писем с подтверждением тому. Но официальная доктрина не могла протекцию возвести в принцип. Известный Абинней испытал многие горести при своем продвижении наверх. Его не утвердили комендантом крепости Дионисиада, поскольку возникли конкуренты. Абинней обратился с жалобой на имя императоров Констанция II и Константа. Снисходительность (*clementia*) и доброта (*pietas*) императоров должны, по мнению Абиннея, распространяться прежде всего на тех воинов, которые, «усердно показывая свое послушание, сами кажутся заслуживающими ваших благодеяний»¹⁰¹. Таков, конечно, Абинней: «Я был назначен поистине священным решением, учитывая мои вышеупомянутые труды (*laborum meum*)». Конкуренты же его — выдвинуты по протекции (*suffragium*, стк. 12—13). Протекция клеймится и противопоставляется трудам, усердию, послушанию.

Как бы комментарием к прошению звучит фраза из «Краткого изложения военного дела» Вегеция (IV—V вв.): «Вследствие небрежности крепкая сила этих легионов уже надломлена, когда награду, даваемую прежде за доблесть, стали получать благодаря интригам и воины стали по протекции добиваться повышений, которые прежде они получали за труд»¹⁰².

Воздаяние и повышение за заслуги лежали в основе официальной доктрины служебной карьеры. Принцип воздаяния соответствовал традиционному римскому *unum cuique* (каждому свое). В 63 г. и. э. префект Египта, выслушав жалобы воинов, требовавших, вероятно, гражданства, ответил: «Не одинаковы и не равны основания у каждого из вас, ибо одни из вас — ветераны легионов, другие — турм, манипул или — из гребцов; так что и права у вас разные. Мне представляется подобаю-

щим написать стратегам номов, чтобы полное вознаграждение было предоставлено каждому из вас соответственно правам каждого». «Не говорите неразумных и нечестивых речей,— наставляет префект,— никто вас не обременяет излишне. Одно дело — бремя легионеров, другое — тех, кто выращивает и косит траву. Пусть же каждый из вас возвращается на свое место и не будет ленивым»¹⁰³.

Широкую популярность формулы «каждому свое» в римском Египте показал уже Л. Венгер. По его мнению, эта формула выражала понятие равенства¹⁰⁴. Немецкий исследователь имел в виду равенство перед судом. По-видимому, равное вознаграждение по заслугам было обещано и тем, кто собирался делать карьеру.

Формальные требования к заслугам доходили до смешного. Префект Метий Руф хотел, чтобы все литурги «были пригодны не только имуществом, но и возрастом, и образом жизни, как и подобает тому, кому доверено имущество господина»¹⁰⁵. Другой префект, Тиберий Юлий Александр, запрещал привлекать к литургии людей неопытных¹⁰⁶. Такую идеальную личность (моральную, опытную, дослужившую по возрасту) подыскивали на должность литурга, которая даже и не должностью была, а тягчайшим бременем, пугалом для состоятельных людей. Префекты лицемерили вдвойне: с одной стороны, представляли литургию предметом домогательств, с другой — выставляли критерий «достоинства» там, где о нем и речи не шло.

Продвижение по заслугам было не только обещанием властей, но и требованием широких слоев. Особенно популярно оно в христианской литературе. Египетский богослов Ориген построил целую «перфекционистскую утопию». В мире Оригена все, вплоть до дьявола, постепенно достигнут спасения, сольются с богом. Но пока этого не произошло, каждый занимает место по заслугам. И ангельские чины даются по заслугам, а не от природы, не по праву рождения.

«Не должно думать,— пишет Ориген,— что известному ангелу случайно поручается такая или иная должность... Нужно полагать, что они удостоились этих должностей не иначе, как каждый по своим заслугам, и получили их за усердие и добродетели, оказанные ими еще прежде создания этого мира». Раздачу должностей по знатности («потому, что ангелы сотворены такими по природе») богослов с возмущением отвергает и пори-

цает («это повело бы к обвинению творца в несправедливости»). Бог — «нелицеприятнейший распорядитель». Он дает назначения «сообразно с заслугами и добродетелями и соответственно силе и способностям каждого»¹⁰⁷.

У Иоанна Златоуста критика всех некорректных способов карьеры достигает максимума. «Внешняя власть не всегда может быть доказательством добродетели тех, которым она вверяется, напротив, часто свидетельствует об их порочности. Почему? Потому что для получения такой власти обыкновенно помогают и ходатайства друзей, и происки, и льстивые речи, и многие другие более постыдные способы. Но когда избирает и определяет бог и когда его десница касается святой главы, тогда определение нелицеприятно, суд не подлежит подозрению и несомненным одобрением рукополагаемого служит достоинство рукополагающего»¹⁰⁸.

Однако и при духовной карьере вовсе не всегда «определение нелицеприятно». Напротив. «Прежде я смеялся над мирскими начальниками за то, что при раздавании почестей они обращают внимание не на добродетель душевную, а на богатство, преклонность лет и покровительство людей; но уже не стал считать это так странным, когда услышал, что такое неразумие проникло и в наши дела»¹⁰⁹, — писал Иоанн, имея в виду рукоположение священников. Сам Златоуст в молодости отверг предложение блестящей карьеры — из чтецов сразу в епископы. Не приняв епископский сан, он сделался диаконом, затем — пресвитером и только после того достиг высших степеней (епископ, а позже — архиепископ).

Отношение к труду, учебе, успеху в конечном счете — отношение к цели и смыслу жизни. Изменилась ли эта цель, изменился ли смысл? Конечно, перемены во II в. и. э. — разительные. Но речь не идет о *переоценке* труда, протекции или учебы. Речь идет именно об их *оценке*, о сознательном, теоретическом, рефлексивном восприятии. Все антиномии, конфликты, порицания и поучения рождались именно из этого восприятия.

Для самого же восприятия характерна разорванность, раскол между мыслями и чувствами, идеологией и психологией. Мысли, выраженные в поучениях и сентенциях, прославляют труд, порицают протекцию, видят в науке нечто самоценное. Чувства же, изображаемые фразами от первого лица (эпистолярный рассказ, по-

желания и т. п.), доносят отвращение к труду самых широких слоев, жажду обогащения и карьеры, невиданную прежде, утилитарное отношение к учебе и т. п.

Что касается чувств, то объяснить их, казалось бы, несложно. Бюрократизация империи открывала широкие возможности для карьеры, для «увуливания» от физического труда. Но ведь Египет вовсе не бюрократизировался! Скорее наоборот — литурги заменяли чиновников, возможности для карьеры сужались. При Птолемах бюрократия была не менее развита, возможностей для карьеры было не меньше. Но тогда люди делали карьеру молча: не рассуждали о ней, не осуждали ее и не превозносили.

Не было при Птолемах и разрыва между идеологией и психологией. В обществе писцов, каков Египет, положение писца всегда казалось завидным, мечты о продвижении, ненависть к физическому труду — всегда были налицо. Однако лишь во II—IV вв. увлечение карьерой сочеталось с оправданием труда. Идеология склонялась к похвале труду, психология — к бегству от него. Прославление карьеры осталось для частного употребления, а на первый план вышла похвала труду, похвала жизни кроткой земледельческой — в стороне от возвышения и богатства. Этому учили и философы и богословы. Опыт фараоновского Египта не был повторен, хотя к тому складывались все предпосылки.

Видимо, прежде чем осознать себя писцом, житель долины Нила осознал себя человеком, членом «гражданского общества». При Птолемах его положение определялось более всего службой, участием в царском хозяйстве. В первых веках нашей эры царское хозяйство быстро разрушалось, возобладала частная собственность. Подданные оказались гражданами новых муниципиев. Даже карьера определялась гражданскими понятиями — заслугой, доблестью. Конечно, все это — более или менее иллюзия, но иллюзия материальная, владевшая сознанием многих. Выросло личное достоинство, способность самоутвердиться в стороне от карьеры и службы, отстоять себя в неудачах и унижениях. Человек что-то значил и помимо должности. Труд и духовная культура оказались важнейшими средствами «самостояния» личности.

Это — очень правдивое открытие поздней античности — любовное служение. Традиционная историография (с колебаниями) приписывала это открытие христианству. Гетель в работе «Дух христианства и его судьба», сравнивая христианство с иудаизмом, писал: «Заповедям, требовавшим лишь послушания господину, непосредственного рабства, послушания без радости, без готовности к любви, т. е. заповедям богослужения, Иисус противопоставлял прямо противоположное — склонность, более того, потребность человека»¹¹⁰. Православный богослов Н. Ф. Мухин по тому же признаку отделял христианство от стоицизма: «В служении другим, презираемым античными людьми, христианство не только не видит никакого позора, оно видит здесь высшее проявление любви»¹¹¹.

Новейшая историография, сохраняя за христианством принципиальную новизну любовного служения, пытается найти его истоки и в античности, и в иудаизме. Так, Й. Фогт отмечает, что уже Валерий Максим и Сенека позволяли рабам войти в моральный мир свободных людей.

Пропуском могла служить верность, преданность господам. Но у язычников лишь доблестные дела рабов (спасение хозяев и т. п.) имели цену. Напротив, христианство выдвинуло идеал «счастливого раба», который не совершает ничего героического, но преданно выполняет обязанности. Прецеденты такого мышления Й. Фогт обнаруживает в Ветхом завете¹¹². Г. Фолькманн находит «славное служение» уже в эпоху эллинизма. Для «классического грека» всякая наемная служба — позор. Но эллинизм сделал эллинов «служащими», чиновниками на жалованье у Птолемеев и Селевкидов. Подходить к вельможе с мерками полисной морали было немислимо. Отсюда родилось представление о всеобщей службе, всеобщем взаимном рабстве. Сам царь, а затем и император оказался слугой и даже рабом народа¹¹³.

Е. М. Штаерман воспринимает проблему служения в контексте классовой борьбы. «Обострение всех противоречий» рабовладельческого строя рождает у господ мысль, что «раба надо подчинить не только материально, но и морально». «Попытки морально подчинить себе рабов, естественно, сопровождались попытка-

ми идеализировать чувства, взаимосвязывающие их с господами»¹¹⁴.

Что могут дать греко-египетские письма для изучения столь хорошо изученного вопроса? Во-первых, они показывают двойственные факты. Риторика писем II—IV вв. антитетична (на то она и риторика). Наряду с тезисом дается антитезис, любовное служение противопоставляется другим феноменам. Эти феномены и следует выявить — не были ли они причиной морального новшества? Во-вторых, письма чаще всего говорят об отношениях свободных людей, а не рабов, о служении в свободной среде. Причина тому — не только особенность источника, но и особенности социального строя Египта — рабов здесь было мало, а найм и подряд играли очень большую роль, особенно в римский период¹¹⁵.

Остановимся сначала на «рабском вопросе» в папирусах. Здесь все довольно традиционно — можно предполагать знакомство писцов с ходячими философскими фразами и риторическими сюжетами контрверсий. Мы встречаемся с рабами, стойко выдерживающими пытку ради своей госпожи, — муж пытается их, чтобы они оговорили жену¹¹⁶. Напрашиваются прямые аналогии с рассказами о преданных рабах из времен проскрипций¹¹⁷. С другой стороны, хозяин, у которого сбежала рабыня-вскормленница, уверяет жену, что его это бегство «не заботит»¹¹⁸. Это письмо напоминает 107-е послание Сенеки Луцилию, где философ советует не огорчаться бегством рабов.

Письмо рабыни стратегу Аполлонию выдержано в стиле посланий влюбленных гетер: «Прежде всего приветствую тебя, господин, и молюсь всячески за твое здоровье. Я чрезвычайно беспокоилась, повелитель, когда услышала, что ты болен, но благодарение всем богам, которые сохранили тебя невредимым. Призываю тебя, господин, если ты согласен, пошли за нами, если же нет — мы умрем, не видя тебя ежедневно. Мы должны, если сможем, припасть и прийти и преклонить колени перед тобой. Ибо мы беспокоимся... Поэтому помирись с нами и пошли за нами»¹¹⁹.

Совершенно иные, новые нотки звучат в письме раба-вскормленника Абиннею: «Господину моей души и могущественнейшему моему препозиту Абиннею от Палата привет! Прежде всего молюсь ночью и днем о твоем здравии, чтобы невредимым и бодрым получил

ты мое письмо. Приветствую детей твоих! Мне кажется необходимым, чтобы ты, если придешь, спал в моем доме. Бога ради, дай моей жене несколько овец, чтобы она своими руками обретала немногую лепту. Ведь ты знаешь, господин мой, что мне ничего не принадлежит... Я вновь твой раб и не отпаду от тебя, как прежде»¹²⁰. Здесь переживания верности и неверности выходят за пределы искусной риторической антитезы и достигают евангельской остроты. Раб вручает Абиннею свою душу, мечтает предоставить ему ночлег, просит милостыню, и просит совершенно бескорыстно (ему ничего не принадлежит)! И одновременно он — предатель, он «отпал» от господина. По мере того как служение делается любовным, фигура Иуды Искарюта приобретает все большее значение и даже апостол Петр трижды отрекается от учителя.

Невиданно острое переживание предательства звучит в письме Диогена жене: «Не перестану писать о том зле, которое сделал и делает мне коварный Антиной, сумевший уговорить Сибитилла неразумно отпасть от меня и бросить меня на чужбине. Пусть же знает Сибитилл, что у него не только потребуют обратно то, что он украл у меня при бегстве, но и он будет изгнан. Смотри же... чтобы он не ограбил тебя больше. Антиной вообще не перехитрил меня, но хочет, как я догадываюсь, неразумно отпасть... И что бы он ни сделал, я не беспокоюсь из-за него. Ибо боги хранили меня и сохранят до встречи с вами...»¹²¹. На этот раз речь идет о предательстве свободных людей, а не рабов (Сибитилл может быть «изгнан», и, следовательно, он не раб). Они не просто покидают хозяина, даже не просто грабят его. Они — апостаты, отступники. Их отступничество неразумно. Таким же апостатом был раб Абиннея.

Сибитилл «неразумно отпал» и «бросил» Диогена. В уже приводившемся выше письме управляющий жалуется хозяину на работников, которые, получив и жалованье и задаток, «неразумно бросили меня и пришли к тебе». Работники — предатели, апостаты.

Насколько «общим местом» делается тема предательства, видно из сравнения письма Диогена с II посланием Тимофею апостола Павла.

Письмо Диогена (SB 9534)

(1) Не перестану писать о том зле, которое сделал и делает мне коварный Антиной,

2 Тим.

(1)4, 14. Александр медник много сделал мне зла.

(2) сумевший уговорить Сиби-
тилла неразумно отпасть от ме-
ня и бросить меня на чужбине...
Антиной вообще не перехитрил
меня, но хочет, как я догады-
ваюсь, неразумно отпасть...

(3) И что бы он ни сделал, я
не беспокоюсь из-за него. Ибо
боги хранили меня и сохранят
до встречи с вами...

(2) 1, 15. Ты знаешь, что все
Асийские оставили меня; в
числе их Фителл и Ермоген.
4, 10. Ибо Димас оставил меня,
возлюбив нынешний век.

(3) 4, 18. И избавит меня гос-
подь от всякого зла.

Собственно, гл. 4 послания к Тимофею (стк. 14—18) и письмо Диогена построены по одной схеме: автору причинили много зла (1), его оставили на чужбине (2), но он надеется на помощь свыше (3).

Из всех персонажей Нового завета апостол Павел наиболее склонен подозревать всюду предательство и отступничество. Так, он посчитал отступником будущего евангелиста Марка, бросившего его с Варнавой в Памфилии, и не согласился на уговоры Варнавы взять Марка с собой¹²².

В III в. н. э. Аврелия Сарапиада, дочь бывшего экзегета Антинополя, подает прошение стратегу Оксиринхского нома. Вновь перед нами та же ситуация, что и у несчастного Диогена, письмо которого разобрано выше. Раб по некоему наущению бросает господина (госпожу) и обкрадывает его (ее). Сарапиада привыкла доверять своему слуге Сарапиону, так как он достался ей от отца и был неглуп, способен управлять имуществом хозяйки. Сарапион же «пренебрег по подстрекательству каких-то людей почетной обязанностью и надзором, который я ему доверила над вещами, необходимыми для жизни. При этом он украл кое-что из нашего имущества, в том числе одежду и другие вещи, которые я предоставила в его распоряжение, и бежал...»¹²³.

Предательство тем ужаснее, чем почетнее обязанность слуги. Сарапион «пренебрег... почетной обязанностью» подобно тем крестьянам, которые бежали от оросительных работ, «позорно нарушив», по мнению финансового чиновника, «замышленное для спасения всего Египта»¹²⁴. Отношения раба и господина как бы приравниваются к отношениям гражданина и его полиса.

Предательству, доселе невиданному, соответствует невиданная до II в. н. э. преданность. «Если ты захочешь прийти и взять меня с собой — приходи, и, если ты возьмешь меня, я последую за тобой, и, как я люблю

тебя, бог полюбит меня», — читаем мы в христианском письме 133 г. н. э.¹²⁵ Аврелий Архелай рекомендует военному трибуну Юлию Домицию некоего Теона, «моего друга»: «Ибо он — такой человек, что ты можешь его любить. Он оставил свой народ, свое имущество и дела и последовал за мной»¹²⁶. Если Сибитилл бросил хозяина на чужбине, то персонажи двух последних писем следуют на чужбину за тем, кого любят. Уже знакомый нам мотив патологического одиночества на чужбине сливается с мотивом сверхдолжной преданности: обычные рекомендательные письма не подходят к протее со столь высокой моральной мерой. Нарушение этой меры оказывается «предательством» на манер государственного, «отступничеством» на манер религиозного.

В службе ценится не результат, а мотив — любовь. Поскольку же обнаружить мотив гораздо труднее, чем результат, появляются сложные психологические построения. Некий Семпроний пишет Аполлинару. Из письма Юлия Сабина он узнал о словах Аполлинару, «что я не потому не занялся твоими делами, что не смог, но из-за отсутствия желания, как ты говоришь. И хотя я это понимаю, но все же не оправдываюсь». Семпроний через посредника узнает чувства Аполлинару по поводу его (Семпрония) чувств, на что отвечает новыми эмоциями. Стилистический прием «чужой речи», добавок двойной (Сабин говорит, что ты сказал) оформляет сложную рефлексю, копание в своих и чужих мотивах¹²⁷.

Где причина такого острого переживания преданности и предательства? Где причина завышенных требований и неистовых обвинений? Мы уже касались истоков любви к врагам, непротивления злу. Почвой, на которой выросла эта мораль, был распад традиционных отношений. «Близкие» — отец, братья, сестры — стали казаться врагами, любовь к ним — сверхдолжной заслугой, прощением врагу. На место обычного почтения сыновей к матери ставилась непомерная задача: «рабствовать госпоже нашей матери», причем делать это не «с трудом» но «зная сладость господ родителей». Необходимость «рабствовать» в условиях распада вековых связей, попытка рационально осознать и сформулировать то, что само собой подразумевалось прежде, — вот цена новой высокой морали. Обычная служба хозяину, будь то служба раба, приказчика или управляющего, перестала казаться обычной. Она явилась в виде сверх-

должной заслуги, небывалого морального напряжения. Оставление ее превратилось в отступничество.

Что же вело к ослаблению традиции, разложению обыденного сознания? Прибегнем вновь к антитетическим возможностям писем. Если противоположностью любви и верности было предательство, то не менее важна и другая антитеза: любовь — корысть.

Некий Клемаций, родственник подчиненного Абиннея, предлагает препозиту взаимовыгодное дело. В преамбуле читаем: «Мы всегда молимся, чтобы все наши друзья достигли большего процветания и мы как бы наслаждались их делами. Такова моя единственная цель — обратиться с письмом к твоей доброте, мой неподражаемый господин, и чтобы ты не думал, что я делаю это из корысти...»¹²⁸. Клемаций отвергает корысть для себя, но заботится об обогащении Абиннея. Естественно, это создает теоретическую сложность: как можно бескорыстно печься о корысти, почему корысть не дозволена Клемацию, но дозволена Абиннею? Самое удивительное, что данная сложность теоретически же осмыслена в другом письме. Паэсис пишет Абиннею, называя его патроном: «Ты знаешь мои намерения, каковы они. У меня есть намерения, и ты знаешь склонность мою, какова она. Свидетель бог, что не корысти ради борюсь, но ради тебя. Когда ты занят делами, я хочу, чтобы все тебе удавалось, но мы хотим, чтобы ты получил небольшую корысть, ибо это хорошо перед всеми и перед богом»¹²⁹. Отказ клиента от корысти вызывает у него размышления относительно права патрона на небольшую корысть.

Другие письма из архива Абиннея рисуют ту же идиллию не менее яркими красками. Абба Миос надеется, что его покровитель совершит «хорошее дело, во-первых, ради бога, во-вторых же, ради меня»¹³⁰. «Мы знаем усердие твое и любовь твою к нам. Ради бога это делаешь, и я молюсь ему, чтобы воздал тебе за любовь твою, ибо ради него делаешь... Ибо я знаю, что ты делаешь больше, чем я говорю тебе»¹³¹. Абинней совершает добрые дела из любви к богу и аббе Миосу, а не из корысти. Награда ожидает его, но это награда от бога.

Мелас пишет Сарапиону и Сильвану, что послал им тело их брата Фибиона и оплатил доставку. Но они оставили тело без ухода. «И отсюда я узнал, что не ради покойного вы прибыли, но ради его пожитков»¹³². «Я

возлюбил вас не для того, чтобы ограбить», — сообщает некий вольноотпущенник, управляющий частного имения своему хозяину¹³³ (сравним упреки Сибитиллу, который бросил и «ограбил» хозяина). Напротив, Артемиды в письме Сократу ставит корысть на место любви и тому подобных материй. Она требует срочной присылки адвоката: «Чтобы он пришел быстро, знайте, что если я потерплю ущерб, то и вы понесете убытки; если же мы будем с корыстью, то и вам перепадет»¹³⁴.

Супруги Аполлоний и Сарапиада по просьбе некоей Дионисии послали 1000 роз и 4000 нарциссов на свадьбу ее сына. Дионисия же обещала вернуть деньги, чем крайне обидела супругов, которые не преминули применить эпистолярный штамп «любовь—корысть»: «Мы хотим, чтобы ты не думала о нас дурно как о скрягах, насмехаясь над нами и сообщая в письме, что послала деньги, в то время как мы относимся к детям (т. е. к жениху и невесте.— А. К.) как к родным, почитаем и любим их больше собственных и радуемся не меньше тебя и их отца»¹³⁵.

Итак, корысть — вот от чего отрешиваются или что признают слуги, хозяева, партнеры. В любом случае о ней говорят много и серьезно. Именно корысти противостоит любовь, именно корыстное служение она должна заменить. «Не для гнусной корысти, но из усердия», — звучит лозунг эпохи в I послании апостола Петра¹³⁶. Вспомним письма из предыдущего параграфа. Трудолюбие учителя обуславливается харчами. Работники не будут нерадивы, так как им выплачено жалование. Наконец, в жалобе ткачей упоминается «корыстолюбие наемных работников (подмастерьев)»¹³⁷.

Предательство рождается из корысти. Обличение корыстолюбия и обличение предательства невозможно отделить друг от друга. Сибитилл «неразумно отпал» от хозяина на чужбине и ограбил его. Работники «неразумно бросили» управляющего, хотя получили жалование и задаток. Сарапион предал хозяйку и обокрал ее. Беглый раб Онисим — тоже предатель и вор, поскольку апостол Павел пишет хозяину Онисима Филимону, умоляя принять раба обратно: «Если же он чем тебя обидел или должен, считай это на мне»¹³⁸.

Само предательство Иуды — от жадности денег, от тридцати сребреников, по крайней мере, таково мнение Иоанна Златоуста. В беседе «О предательстве Иуды» он поучал прихожан; «Все это зло причинило сребролю-

бие, корень зол — сребролюбие, которое омрачает наши души и попирает самые законы природы, лишает нас рассудка и не допускает помнить ни дружбы, ни родства, ни чего другого...»¹³⁹. Напротив, Теон «оставил свое имущество и дела», чтобы последовать за Архелаем. Эпоха всеми силами пыталась служение богу противопоставить служению деньгам.

Может быть, именно деньги разрушили привычное? Слуги, родные, друзья — все увидели денежную, вещную подкладку отношений. В толковании на Матфея Иоанн Златоуст обличает воинов: «Ничего не делают ради Христа, а все для чрева, для корыстолюбия и тщеславия». Но таковы не только воины. «Обратимся к художникам и ремесленникам. Кажется, эти люди преимущественно перед другими снискивают пропитание справедливыми трудами и собственным потом; но и они, при всех трудах своих, подвергаются многим порокам. К праведным трудам своим они часто присовокупляют неправедную продажу и куплю; из корыстолюбия лгут, клянутся и нарушают клятву. Они... все делают из корыстных видов»¹⁴⁰.

Мы приходим к несколько неожиданному выводу. Любовное служение призвано заменить не голое насилие господ над слугами, а власть традиции и обычая, подчинявших низшего высшему, детей — родителям. При римлянах обычай подвергся мощной критике. Один из префектов объявил бесчеловечным египетский закон, позволявший отцу разводиться по собственному желанию свою замужнюю дочь¹⁴¹. Подобные размышления о «бесчеловечности» закона и в голову не приходили жителям птолемеевского царства, как не приходили они в голову египтянам времен Мухаммада Али (первая половина XIX в.). По свидетельству очевидца, египетские мусульмане еще в раннем детстве впитывали в себя необычайное почтение к родителям, откуда и рождалась «та преданность старшим и вышестоящим, которую часто считают результатом восточного деспотизма»¹⁴².

Римский Египет являет совсем иную семью, иное общество. Родственники и друзья, господа и слуги очутились в новом урбанизированном мире. Царское хозяйство распадалось, процветала частная собственность. В поисках комфорта верхушка деревни перебралась в город, туда же устремились люди попроще, надеясь найти работу¹⁴³. Обратной стороной урбанизации стало запустение деревни. Но запустение — не застой. И сель-

ская местность пропиклась суетой торговли, предпринимательской аренды. Наемный труд, рабство, несколько развившееся, — таковы реалии египетской деревни I в. н. э.

Мир изменился, и «рутинное», обыденное мышление было потревожено в самой его сердцевине. Отношения слуги и господина, дочери и отца, дружеские связи — все подверглось анализу, все сделалось объектом моральной рефлексии. Утраченную невинность обыденного поведения люди пытались заменить моральными нормами. Бескорыстие, любовное служение встали на место прежней тупости бытия, когда раб не сознавал себя рабом, дочь — дочерью, но всеми правил обычай.

4. УТОПИЯ НА БЕРЕГАХ НИЛА

Антитеза пронизывает жалобы, письма и указы II—IV вв. Хорошее и дурное, любовь и корысть, закон и сила подчеркивают и выпячивают друг друга. Привлекательность хорошего делает нетерпимым дурное, невыносимость зла рождает жажду добра.

Как правило, хорошее пребывает в сфере идеального, дурное — реального. Трудолюбие — идеал, леность — действительна. Закон благ, но господствует насилие и т. п. Любовь, бескорыстие, усердие — все это черты Утопии, «страны, которой нет». Лишь некоторые письма строят реальный образ идеальных отношений, воплощенную утопию. Такая реализация существует для «узкого круга». Друзья и родственники умиляются взаимному согласию и любви. Иногда узкий круг от масштабов семьи разрастается до масштабов общины.

В 342—344 и 346—351 гг. некий Абинней был препозитом (комендантом) крепости Дионисиада. Расположенная в крепости воинская часть (ала) предназначалась для борьбы с разбойниками и административного контроля (сбор налогов, верстание рекрутов и т. п.). Неизвестно, был ли Абинней христианином — его отношения с христианским духовенством превосходны, но в лагере стояла и статуя Немезиды — божества, популярного среди солдат.

Казалось бы, что идеального может быть в мире полицейского чиновника? И все же этот мир — не что иное, как воплощенная утопия. Корыстолюбие здесь полностью вытеснено любовью к богу и человеку: все де-

лаётся из-за этой любви, а не наживы ради¹⁴⁴. Сильный обычно лишен страха божия, но не Абинней. Ему священник апа Миос пишет: «Молимся богу о твоём здоровье и усердии, чтобы умножался в тебе страх божий, ибо из-за страха все делается»¹⁴⁵. Сильный покровительствует слабому и ждет награды от бога, а слабый просит лишь малого, чтобы обрести «немногую лепту», ибо ему ничего не принадлежит, но все — господину¹⁴⁶. Из этого мира изгнано предательство¹⁴⁷. Грехи здесь прощаются — гермопольский священник Каор умоляет простить дезертира¹⁴⁸. Иовий, подчиненный Абиннея, просит выдать зерно какому-то «сироте», который может пожаловаться дуку: «Ибо всегда имею радость от любви ко всем, вражды же не имею ни к кому», — благостно сообщает Иовий¹⁴⁹. Коллега посылает Абиннею двух кузнецов и просит: «Не позволяй причинять им насилие, а (обращаясь с ними) со всем уважением и пристойностью»¹⁵⁰.

Подобное можно встретить и в других посланиях II—IV вв. Но там хорошие чувства перемешаны с дурными, а голый практицизм превалирует над всяческой риторикой. Лишь письма из архива Абиннея слагаются в единую картину. Они насквозь моралистичны и утопичны, причем утопичны в реальном, а не в идеальном плане. Отношения Абиннея с подчиненным *уже* якобы пропитались любовью. Сказалась, вероятно, уникальность эпохи, первых десятилетий после Миланского эдикта. Идеалы христианства внезапно приобрели достоинство открытой и разрешенной властями практики. Произошло воплощение утопии.

Стоит, однако, перейти от писем к прошениям из того же архива Абиннея, как мы оказываемся в привычном подлунном мире. Аврелий Антеус жалуется на грабежи и корыстолюбие сильных, не имеющих страха божия и страха перед властями, презирающих бедность¹⁵¹. Диакон Аврелий Герон, человек «кроткий», уверен, что «если бы у нас не было правды законов, мы бы давно были повергнуты злодеями»¹⁵². Сам Абинней не может получить обещанную должность, хотя он выслужил ее трудами, а конкуренты — протекцией¹⁵³.

Нам известен дальнейший путь воплощения утопий — египетские общежительные монастыри. Там (первоначально!) трудились не корысти ради. Там пытались соблюдать христианские заповеди. Напряженный конфликт между любовью и корыстью, столь свойственный

риторике, преодолевался на узком пространстве монастырей.

Истоки конфликта относятся к началу римского владычества. Уже в середине I в. н. э. резко изменилась структура рабочей силы¹⁵⁴. Возросло число рабов. Развивалась обширная категория парамонариев — работников, нанимавшихся не от случая к случаю, а постоянно, хотя и к разным хозяевам. Аренда стала предпринимательской — богатый арендовал под пастбище землю бедного соседа.

В XX в. историки спорят о сравнительной стоимости рабского и свободного труда в древнем мире. У. Вилькен объяснял слабое развитие рабства в греко-римском Египте тем, что труд свободных здесь был чрезвычайно дешев¹⁵⁵. А. И. Павловская с помощью расчетов показала меньшую рентабельность труда рабов в эллинистическом Египте в сравнении с трудом наемных работников¹⁵⁶. В. И. Кузищин на италийском материале пришел к иным выводам: простая кооперация делала труд рабов выгоднее труда свободных крестьян¹⁵⁷. Проблемы, волнующие ныне историков, вряд ли оставляли равнодушными сельских хозяев времен Августа и Тиберия. Неожиданно интересными в этом плане оказываются трактаты Филона Александрийского.

Филон был не только философом и религиозным мыслителем, но и очень богатым человеком. Об этом свидетельствует его семейное положение — брат алабахра (крупного таможенного чиновника), дядя и воспитатель знаменитого префекта Египта Тиберия Юлия Александра¹⁵⁸. Александр Лисимах, брат Филона, считался, по сообщению Иосифа Флавия, одним из богатейших людей Александрии¹⁵⁹. Царь Ирод Агриппа занял у него 200 тыс. драхм¹⁶⁰. Прямых свидетельств об источниках дохода Филона не сохранилось. Вероятно, он, подобно многим богатым александрийцам, имел сады и виноградники в окрестностях города¹⁶¹. Не случайно же он столь много пишет о работах на виноградниках. В писаниях Филона, как мы еще увидим, проскальзывают нотки горького личного опыта, хотя и повторения общих мест античной «экономии» нельзя исключить.

В самых различных трактатах Филона выступает риторический «коллективный персонаж»: хороший работник — плохой работник. За редким исключением¹⁶² этот персонаж не носит абстрактно-этического характера. Конкретно указывается, кто и почему работает хорошо,

кто и почему работает плохо. На первый план выдвинуты следующие пары: свободный — раб, наемный работник — земледелец (георгос)¹⁶³. Второй паре уделено не меньше, а пожалуй, и больше внимания, чем первой. Здесь Филон отличается от римских авторов¹⁶⁴, что, конечно, не случайно: так проявилась большая роль наемных работников и меньшая роль рабов в Египте по сравнению с Италией.

Трижды, в трех разных произведениях Филон проводит, видимо, чрезвычайно близкую его сердцу мысль: земледелец — старательный и искусный работник, наемник — неопытный, не знающий своего дела человек¹⁶⁵. Пример земледельца — Ной, пример наемного работника — Каин (оба в Библии возделывают землю)¹⁶⁶. Наемный работник совершенно не заботится о качестве работы, поскольку думает только о жаловании. Земледелец же сам вкладывает средства в землю¹⁶⁷.

Деловитые рассуждения александрийского философа неожиданно перекликаются с гораздо более возвышенным текстом: «Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец. А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит приходящего волка, и оставляет овец и бежит; и волк расхищает овец и разгоняет их. А наемник бежит, потому что наемник и не радит об овцах»¹⁶⁸. Близость Евангелия от Иоанна к филоновскому кругу общеизвестна. Но здесь нет никакого заимствования, а есть коллективная мудрость древних хозяев, перешедшая в философский план. Нерадивый наемник противостоит пастырю, пасущему *своих* овец, или земледельцу пасущему *свою* землю. Впрочем, под «земледельцем» можно понимать и арендатора, именно так переводится это слово в папирусах. Предпочтение, отдаваемое земледельцу перед наемником, говорит о нем как о частном арендаторе — иначе сравнение земледельца с наемным работником теряет смысл.

Наемного работника Филон изображает бедняком, взявшимся обрабатывать землю из-за нужды в самом необходимом¹⁶⁹. В принципе он выполняет рабские дела (взрыхляет и обрабатывает почву, занимается ремеслом). И это бремя рабских дел тяжело не только физически, но и нравственно, особенно когда нести его приходится посреди рыночной площади на глазах у товарищей и сверстников¹⁷⁰. Какой контраст с традиционной почетностью труда земледельца! Главное, что отличает земледельца от наемника, — заинтересованность

в результатах труда. Земледелец старается получить лучший урожай и сохранить плодородие почвы. Он вкладывает в участок свои средства, повышает его качество. Напротив, наемный работник думает лишь о жаловании. Качество и количество урожая не отражается на его доходах. Труд не только не приносит ему чести, но и позорит его.

Во всех трех упомянутых пассажах Филон описывает не просто обработку земли, но выращивание виноградников. Это и неудивительно. Именно на виноградниках в древности труд рабов и наемных работников применялся особенно широко. Именно здесь в первую очередь возникала проблема: как совместить преимущества интенсивного товарного хозяйства с преимуществами мелкой аренды¹⁷¹? В попытках решить эту, казалось бы, невыполнимую задачу египтяне I в. н. э. нашли парадоксальнейшие формы трудовых отношений. Появилась аренда с выплатой жалованья арендатору или арендодателю. Наемный работник совмещается в одном лице с владельцем или съемщиком виноградника. В качестве арендатора или арендодателя он заинтересован в хорошей и добросовестной обработке земли, в качестве наемного работника он эксплуатируется своим арендодателем или арендатором¹⁷². Интересно, что италийские рабовладельцы, пытаясь смягчить невыгодные стороны рабского труда, также прибегали к аренде: сдавали хозяйство управляющему (вилику)¹⁷³.

Филон явно считал труд земледельца более качественным, чем труд наемного работника, но неизвестно, считал ли он его более выгодным. Во всяком случае, он не воздерживается от рекомендаций по обращению с наемником. Философ предлагает сочетать карательные меры с поощрительными. С одной стороны, за работником нужно надзирать, чтобы он не вредил¹⁷⁴, с другой — необходимо платить ему жалованье вовремя, чтобы он «радовался и укреплялся, работая с двойным старанием, а не расслаблялся, будучи не в состоянии приступить к работе»¹⁷⁵. Филон исходит из библейского установления «платы наемнику не оставлять до утра»¹⁷⁶, но обосновывает его чисто деловыми соображениями.

Вторая пара, различающаяся по качеству труда, — раб и свободный. Филон выводит ее в связи с жатвой, противопоставляя Иосифа его братьям¹⁷⁷. Оказывается, вязка снопов — труд рабов, невежд и вообще слуг. Вязку снопов Филон называет работой и услужением.

Напротив, жатва — занятие, и принадлежит оно опытейшим земледельцам и предводителям (гегемонам). Таким образом, здесь наряду со знакомым нам уже противопоставлением (слуга, наемник — земледелец) выступает пара: раб — свободный земледелец. Причем раба, как и всякого слугу, философ упрекает в невежестве, неумении¹⁷⁸

Отношение Филона к рабству неоднократно рассматривалось учеными. Единодушный вывод, к которому они пришли: Филон полностью принимал рабство, признавал без протеста, занимал позицию «гуманного рабовладельца»¹⁷⁹

Думается, дело обстоит несколько сложнее. Филон действительно называл рабов необходимейшим имуществом, писал, что они нужны для «множества дел в жизни»¹⁸⁰. Но он же высказал ряд сомнений в полезности рабов. Выше приводился пример с жатвой и вязкой снопов. Раб — синоним невежды, его труд ценится низко. Еще показательнее следующее рассуждение: «Господа делают похвальное дело, когда по причине человеколюбия освобождают купленных и вскормленных дома рабов, часто не приносящих большой пользы»¹⁸¹. Не совсем ясно, все рабы «часто» не приносят большой пользы, по мнению Филона, или только те, которых освобождают? Вероятно все же, что это замечание относится ко всем рабам. Ибо дурных рабов, по свидетельству Филона, не освобождают, а продают, «как недостойных быть рабами приличных людей»¹⁸². Таким образом, поскольку рабы часто бесполезны, то их надо или освобождать или, если они себя плохо вели, продавать.

Конечно, это психология рабовладельца, но рабовладельца не очень уверенного в эффективности рабского труда. Свидетельство распространенности такой психологии — письмо к жене, написанное каким-то современником Филона. В отсутствие автора письма у него сбежала рабыня-вскормленница и случился ряд других неприятностей. Но сам он неприятностью бегство рабыни не считает, оно его «не заботит»¹⁸³

«Безупречное использование рабов» для Филона — недостижимый идеал¹⁸⁴. Но все же он дает советы, как к этому идеалу приблизиться. На дурных рабов следует воздействовать телесными наказаниями¹⁸⁵. К прочим же следует применять «человеколюбие» (филантропию). Главное положение филантропии, прилагаемое им, правда, только к рабам-евреям, состоит в том, чтобы

относиться к рабу как к наемному работнику, «одно давая и другое беря»¹⁸⁶. Само правило Филон берет из Библии¹⁸⁷. Но, по обыкновению, он подкрепляет его хозяйственными расчетами: если относиться к рабу как к наемному работнику, поощрять его платой за труд, не притеснять, то «он будет неустанно всегда и повсюду служить, не медля, но упреждая твои приказания с поспешностью и усердием»¹⁸⁸. Человеколюбие приносит выгоду. Вспомним, что аналогичную операцию Филон проделал и с библейским законом «плату наемнику не оставлять до утра»¹⁸⁹.

Как и во многом другом, здесь эллинский дух налагается у него на ветхозаветный. С одной стороны, проникнутые морально-этическим дафосом библейские призывы к филантропии, с другой — приземленно-практические выгоды от их соблюдения. «Рационализм» в отношении к рабам Филон мог наблюдать у целого ряда греческих авторов V—IV вв. до н. э.¹⁹⁰, в том числе у Платона, которому он, по мнению современников, подражал¹⁹¹.

Платон, в отличие от Филона, ни на минуту не допускает мысли об экономической невыгодности рабовладения. Однако он сознает, что «владение рабами тяжело»¹⁹². Чтобы облегчить эту тяжесть, Платон предлагает воспитывать рабов. И только в плане такого воспитания фигурирует гуманное обращение с рабами, которое, кстати, возвышает и самого господина. Нетрудно заметить различия в позициях Филона и Платона. Для Филона филантропия первична и имеет божественное происхождение, выгода же от нее вторична.

Уже было замечено¹⁹³, что рекомендация Филона относиться к рабу как к наемнику совпадает с советом философа-стоика Хрисиппа¹⁹⁴. Думается, здесь не случайное совпадение и не результат заимствования Филона у Хрисиппа (в распоряжении Филона имелась Библия, откуда он и взял свое правило). Более важно другое: родина Хрисиппа — Киликия, т. е. оба философа родом из Восточного Средиземноморья. И оба они не морализируют абстрактно, но описывают реальную практику восточного рабовладения. Рабы получают, судя по папирусам, не только одежду и пропитание, но и денежное жалование, которое, правда, в два раза меньше жалования свободных¹⁹⁵. Кстати, Ветхий завет отражает то же соотношение: труд раба в два раза дешевле труда наемного работника¹⁹⁶.

По мнению Е. М. Штаерман, на востоке империй философы занимали более «либеральную» позицию в рабском вопросе, чем на западе¹⁹⁷. Видимо, этот «либерализм» отражает действительное положение вещей в Египте, Сирии, Киликии. Такие рецепты, как уподобление раба наемному работнику, были здесь общим местом, ходячей истиной, выработанной еще задолго до появления македонских завоевателей¹⁹⁸.

Итак, Филон довольно низко оценивает эффективность труда рабов и наемных работников, причем первые кажутся ему еще менее старательными, чем вторые, и он советует сблизить их положение, чтобы повысить производительность труда рабов. Все это скорее наблюдения и выводы хорошего хозяина, чем заключения философа. И Филон не был бы философом, если бы не пошел дальше, не придал своим мыслям большую степень обобщения и абстрагирования.

Чем не устраивал его труд наемных работников и рабов? Почему казался невыгодным? Корень порочности этого труда Филон видел в его продажности, корыстности (у наемных работников) и подневольности (у рабов). Раб делает все из-под палки, наемный работник — из-за денег. Но оба они не думают о результатах своей работы. С осуждением труда подневольного и продажного у Филона соседствует идеал свободного и бескорыстного труда.

Бог, по мнению Филона, стремится поощрить нас к служению добровольному, искреннему, приносящему радость¹⁹⁹. Первая награда достается тому, кто служит богу ради него самого, вторая — тем, кто заботится при этом о своих интересах, надеясь избавиться от наказания или получить вознаграждение²⁰⁰. Сам труд — лучшая награда за труд²⁰¹. Дар бога — трудолюбие вместо ненависти к труду²⁰². Трудолюбие может быть результатом жалования²⁰³. Но в таком случае оно уже не имеет в себе ничего божественного и принадлежит продажному служению²⁰⁴.

Истинный философ служит богу не по принуждению и не за плату, а из любви к служению и из любви к богу. Труд из любви к труду и к тому, ради кого трудишься, — вот чего требует Филон от мудреца. Разве не является этот труд непосредственной антитезой продажному труду наемного работника и подневольному труду раба?

Через три века после Филона ту же антитезу по-

вторяет Иоанн Златоуст: «Вот это значит любить Христа; это значит не быть наемником, не смотреть (на благочестивую жизнь) как на промысел и на торговлю, а быть истинно добродетельным и делать все из одной любви к богу»²⁰⁵ Вслед Златоусту пишет его ученик Исидор: «И без воздаяния добродетель сама по себе есть награда», «но поелику как настоящий наемник пытаешься о награде...»²⁰⁶. Перед нами — общее место. Отрицательный персонаж — наемник, положительный — любомудр, божий слуга. Но этот последний — лишь идеал наемника, оторвавшийся от реальной почвы.

Действительно, филоновский мудрец очень напоминает идеального слугу в изображении того же автора. Для такого слуги «нет большей похвалы, чем то, что он не пренебрегает ни одним приказом господина, неустанно и трудолюбиво сверх своих сил старается все исполнить»²⁰⁷ «У преданных слуг необходимейшее достояние — откровенность»²⁰⁸. Наконец, Моисей призывает слуг трудиться с любовью к господам²⁰⁹ Таким образом, идеальному слуге свойственны любовь к труду и любовь к господину — качества, необходимые также при служении богу²¹⁰.

О слуге, возлюбившем господина и труд, мечтал не только Филон, но и его современники. Возможно, такого рода мечты отразились в наставлениях апостола Павла «не с видимой только услужливостью», но с усердием повиноваться господам²¹¹, повиноваться «со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу»²¹².

Верил ли Филон в реальное воплощение своего «идеального слуги»? Если и верил, то лишь с поправкой на продажное служение. Ведь именно точной уплатой жалования достигается трудолюбие наемника. Раб же начинает усердно трудиться, если отнестись к нему как к наемнику, т. е. платить жалованье. Бескорыстный раб или наемный работник не виделся Филону в самых теоретических мечтах. Совершенно свободный и бескорыстный труд фигурирует в его трактатах как служение философа богу.

Впрочем, есть еще одна реализация идеала. Но она воплощена в Утопии, не в обыденной жизни. Утопией оказалась община терапевтов — иудейских «сектантов» I в. н. э. Сама реальность терапевтов долго подвергалась сомнению: слишком идеален был их образ жизни, слишком близок к теоретическим построениям Филона. Лишь сенсационные открытия в районе Мертвого моря

показали, что философ не обманывал читателей. Поселение кумранитов (есеев) — родных братьев терапевтов выплыло из небытия. (Филон упоминал и самих есеев, но очень бегло.)

Александрийский философ следующим образом описывает трапезу терапевтов: «На этом священном пиршестве, как я уже сказал, нет ни одного раба, прислуживают же свободные, выполняя обязанности слуг не по принуждению, не ожидая приказания, а добровольно, предупреждая желания, с поспешностью и усердием»²¹³

Можно отметить дословное совпадение: раб, к которому отнесутся как к наемному работнику, также будет служить «не медля, но упреждая твои приказания с поспешностью и усердием»²¹⁴.

Усердие, о котором Филон мечтает как рабовладелец, которое он хочет купить у наемного работника, достигается в обществе без наемных работников и без рабов. Труд терапевтов бескорыстен, свободен и находит награду в самом себе, в любви к старшим. Именно такой труд наиболее эффективен.

Рабов нет не только у терапевтов²¹⁵, но и у есеев²¹⁶. Филон с явным одобрением относится к этому обычаю и обосновывает его стоической теорией о природном равенстве всех людей. Как согласовать это одобрение с его же мыслями о необходимости рабства? По мнению М. М. Елизаровой, Филон принимает рабство, а ессеи и терапевты отрицают и, следовательно, Филон не приписывает им своих взглядов²¹⁷. Однако, как мы видели выше, «свободное служение» терапевтов было органически связано со всей системой представлений Филона о труде, представлений и единых и противоречивых одновременно. Филон-хозяин недоволен продажным трудом наемного работника и подневольным трудом раба, стремится повысить его эффективность. Филон-философ мечтает о бескорыстном, добровольном труде и находит этот труд у есеев и терапевтов.

Ессеи, терапевты и ранние христиане, вероятно, пришли к сходной мечте с совершенно иных классовых позиций, с позиций угнетенных масс, обязанных работать подневольно²¹⁸. Но в какой-то точке враждебные идеологии пересекались. Может быть, такого рода пересечения и сделали Филона «отцом христианства»²¹⁹. Конечно, нельзя говорить о совпадении взглядов есеев и терапевтов на труд и рабство со взглядами Филона.

Социальная программа его весьма умеренна. Устами Моисея Филон призывает слуг трудиться с любовью к господам, а господ зовет к мягкости и кротости, посредством коих выравнивается неравенство²²⁰ Но это вовсе не противоречит его одобрительному отношению к внутренним порядкам терапевтов и ессеев. Ведь он воспринимал их не как секты, вера которых единственно правильна и должна восторжествовать повсеместно. Для него они — союзы философов²²¹ Именно у немногих, избранных мудрецов, философов и может воплотиться идеал бескорыстного, свободного труда, труда из любви к труду и к тому, ради кого трудишься. У них природное равенство людей может перейти в равенство практическое, ибо добродетель позволяет им обходиться без многочисленных услуг, с одной стороны, и оказывать услуги не будучи рабами или наемниками — с другой. Филоновская концепция труда, таким образом, вполне согласуется с жизнью терапевтов и ессеев.

Данная концепция занимала, видимо, не последнее место в общей системе взглядов философа. Проявления ее можно обнаружить в эстетике Филона Александрийского. По мнению В. В. Бычкова, многое в эстетике Филона строилось на признании самоценности процесса в постижении бога. Цель и смысл человеческой жизни для Филона — постижение божества. Но бог трансцендентен и непознаваем. Это противоречие можно разрешить, лишь признав, что сам по себе процесс узнавания, постижения бога доставляет удовольствие, имеет ценность вне всякой зависимости от своего конечного результата²²².

Нам представляется, что самоценное, доставляющее удовольствие философу познание — не что иное, как форма самоценного, имеющего награду в самом себе труда, труда из любви к труду и к божеству, которому он в данном случае посвящен. В конечном счете мечта Филона о добросовестном и производительном труде отрывается от своей реальной первоосновы. Возникает антитеза продажному труду наемных работников и подневольному труду рабов — идеал бескорыстного и свободного труда. Именно таков труд философа, служащего богу. Таков труд терапевтов. Филон начинает с практических рассуждений о лучшем извлечении доходов и кончает морально-этической утопией.

Воплощенная утопия Филона (а именно так можно рассматривать общины терапевтов и ессеев) существует

параллельно с реальным миром. Параллельно с «миром» существуют египетские монастыри.

«Мир» имеет свою утопию. Это — патронат, построенный на покровительстве и «любви». Элементы таких отношений есть уже в письмах Абиннея. Утопизм — важнейшая черта римской эпохи. Он рожден крайней «материальностью» жизни первых веков нашей эры, разрушением традиционных канонов, снятием примелькавшихся покровов, критическим осмыслением тысячелетних социальных норм. Мир наживы выдумывал утопию и стремился к ее реальному воплощению.

Глава V

РИТОРИКА И ФАЮМСКИЙ ПОРТРЕТ

В 1887 г. в некрополе фаюмской деревни Филадельфии было сделано замечательное открытие. Среди пелен мумии мелькнуло живое человеческое лицо. Это лицо, нарисованное на дощечке в очень реалистической манере, совсем не напоминало застывшие лики египетских фресок. Вскоре из небытия явились сотни портретов. По месту первой находки (Фаюмский оазис) они называются фаюмскими, хотя археологи раскапывают их на кладбищах самых разных городов и деревень Египта — от Мемфиса до стовратных Фив.

Фаюмские потреты стали желанной добычей искусствоведов. Еще бы! Кроме них, нет в музеях ни одного памятника античной станковой портретной живописи. Целый пласт художественной культуры представлен только небольшими дощечками, вставлявшимися в бинты мумии на место лица покойника.

Искусствоведы приступили к поискам «истоков» фаюмского портрета. Одни из ученых говорят о влиянии Рима. Действительно, фаюмский портрет появляется в I в. н. э., после римского завоевания. Психологизм, точность изображения заставляют вспомнить римский скульптурный портрет. В противоположность грекам, дававшим обобщенный, «идеальный» образ человека, римляне вслед за этрусками раскрывали индивидуальность модели. Согласно другой точке зрения, фаюмский портрет вырос из эллинистического египетского искусства и даже многим обязан древнеегипетской традиции¹.

Столь же полярны взгляды специалистов на художественную ценность фаюмских портретов. Если В. В. Павлов называет их «памятником большого и высокого искусства»², то, по мнению Дж. Л. Томпсона, «никто из

портретистов не может считаться одним из величайших художников древности» и «очень немногие из сохранившихся экземпляров имеют высокое художественное достоинство»³.

Как нам представляется, разница между фаюмской живописью и портретной скульптурой не в степени таланта (мало ли было несостоявшихся великих художников!), а в социальном назначении, общественной сути. Не меньшее расстояние отделяют камею Гонзага (изображение Птолемея II Филадельфа и его жены) от портретов фаюмских обывателей, чем бюсты Федора Шубина от дагерротипов.

Живописный портрет был вполне доступен деревенской верхушке и средним городским слоям, египетским грекам и эллинизированным египтянам. Даже в глухой провинции античного мира — в Крыму — желающие могли заказать свое изображение. Сохранилась роспись на саркофаге из Керчи, где представлена мастерская художника. Хозяин мастерской сидит перед мольбертом, стены украшены тремя портретами в рамках⁴. Продавались и готовые портреты — на выбор⁵.

В отличие от современной фотографии фаюмский портрет был связан с заупокойным культом (хотя и фотографии помещают на могильных памятниках). Обычай класть маску на лицо покойного, вообще фиксировать его образ восходит к египетским верованиям⁶. Но уже при жизни заказчика портрет украшал его быт — висел в атриум по римскому обычаю. Когда заказчик умирал, портрет снимали со стенки, вынимали из рамки, обрезали по углам и вставляли в бинты мумии. Некоторые особенно ценные портреты, принадлежавшие богатым людям, после церемонии погребения вынимались из погребальных пелен и водружались опять в атриум⁷. И хотя иногда художника приглашали специально для погребально-культовых целей, фаюмский портрет был нужен заказчику уже при жизни. Откуда возникла такая нужда?

Простые люди (не философы, не победители на олимпийских играх, не сенаторы) становятся моделью для живописца, вешают собственные портреты в гостиных рядом с жанровыми картинами. Это происходит в ту же эпоху, когда простые люди (не философы, не литераторы) пишут письма в риторическом стиле, слушают выступления раторов и философов, дискутируют на моральные и религиозные темы. Никаким римским и этрус-

ским влиянием пельзы объяснить фаюмский портрет. Он становится понятным лишь в контексте риторической культуры.

Утонченнейший автор «Сатирикона», прозванный «арбитром изящества», обрушивается одновременно на риторiku и на живопись египтян. Для Петрония и риторика, и египетская живопись невыносимо вульгарны. «О риторы, не во гнев вам будь сказано, вы-то и погубили красноречие! Из-за вашего звонкого пустословия сделалось оно посмешищем, по вашей вине бессильным и дряхлым стало тело речи... Живописи суждена та же участь, после того как наглость египтян донельзя упростила это высокое искусство»⁸.

Вульгаризация состоит не только в упрощении техники, но и в наполнении высокой формы низким содержанием. «Даже Пиндар и девять лириков не дерзали писать гомеровым стихом», — укоряет риториков Энколпий в романе Петрония⁹. Но подобно этим риторам поступает другой персонаж романа — выбившийся из рабов богач Трималхион. Внутренность своего дома он приказал расписать сценами из Гомеровых поэм «Илиада» и «Одиссея», а наружные стены — эпическими картинами из собственной жизни: «Был изображен невольничий рынок и сам Трималхион, еще кудрявый, с кадуцеем в руках, ведомый Минервою, торжественно вступал в Рим (об этом гласили пояснительные надписи). Все передал своей кистью добросовестный художник и объяснил в надписях: и как Трималхион учился счетоводству, и как сделался рабом-казначеем...»¹⁰. На пиру все гости целуют портрет Трималхиона¹¹.

Живопись наряду с риторикой становится дешевым средством войти в мир «высших», приобщиться к «культурному образу жизни», сравняться со знатью.

Некий Аммон из фаюмской деревни Филадельфии (где и были найдены первые портреты) поступает в римский флот и отправляется в Италию. Из Мизена (близ Неаполя) он посылает в Египет своему отцу Эпимаху письмо, полное риторических красот¹². Здесь и благодарность богу Сарапису за спасение от опасности, грозившей в море (в стиле античных романов). Здесь и благодарность отцу, перед письмом которого он готов преклонить колени, благодарность за хорошее воспитание, с помощью коего сын надеется быстро продвинуться по службе (если того захотят боги!). Аммон получил от Цезаря три золотых, и ему хорошо. И зовут его уже

не Аммон, а Антоний Максим, о чем он и сообщает с торжеством. И как бы в подтверждение своего торжества посылает отцу свой портрет.

Перед нами достойный собрат Трималхиона, также сменившего имя (Гней Помпей Трималхион Меценатин) и также заказавшего свой портрет (который и целуют его гости). Правда, в отличие от Аммона, Трималхион приплыл в Италию как раб, не по своей воле. Но ведь говорит же один из его гостей, что «сам добровольно пошел в рабство, предпочитал со временем сделаться римским гражданином, чем вечно платить подать»¹³ (раб римского гражданина, освобождаясь, приобретал римское гражданство). Подобно этому человеку некий Гермий прибыл из Египта в Рим и стал отпущенником Цезаря, чтобы получить должность (как сообщает папирусное письмо)¹⁴.

А. С. Стрелков отметил по поводу одного из фаюмских «персонажей»: «Возможно, что мы имеем в данном портрете *dediticius*'а старающегося предстать перед потомками в греческом виде»¹⁵. Персонажи фаюмских портретов — бывшие Савлы, ставшие Павлами. Цель их жизни — александрийское или римское гражданство, греческий облик (даже имена родителей меняют на греческие). Фаюмский портрет — дешевый эквивалент римских портретных бюстов. Подобно тому как риторика включала средние слои в лоно элитарной культуры, так и дешевая египетская живопись приблизила фаюмских обывателей к изысканным александрийцам, просвещенным эллинам.

Как отреагировала элита на подобную «вульгаризацию»? Одна реакция — издевательские шутки Петрония — нам уже известна. Еще более интересно сообщение Плиния Старшего. «Теперь, — пишет Плиний в середине I в. н. э., — совершенно вышло из обычая изготовление живописных портретов для того, чтобы в потомство переходили изображения, отличающиеся наибольшим сходством»¹⁶. Но именно в середине I в. начинается расцвет фаюмского портрета! Неужели Плиний не знал, не замечал тенденций современного ему искусства? Думается, дело в другом.

Плиний связывает упадок портретной живописи с двумя явлениями. Во-первых, ее место заняли медные и серебряные медальоны, произведения из мрамора и золота. Во-вторых, ценители «по кусочкам собирают картинные галереи из старинных картин и берегут чужие

портреты, придавая значение единственно только уплаченной за них стоимости... И те же самые лица наполняют палестры портретами атлетов и украшают ими места боев, по своим спальням таскают портреты Эпикура, носят их с собой»¹⁷

Иными словами, в портрете стала цениться не его функциональная сторона («для того, чтобы в потомство переходили изображения, отличающиеся наибольшим сходством»), а сторона культурно-коммерческая. Владелец хочет иметь произведение искусства, ценимое на художественном рынке. А на рынке в цене произведения старых мастеров, изображения выдающихся людей, подделки из дорогих материалов.

Подобная перемена вкуса вполне могла привести к упадку портретной живописи, но только в тех слоях, которым по средствам были старинные картины, золотые медальоны, мраморные бюсты. Элита потеряла вкус к традиционному портрету на дереве.

Зато в средних слоях этот вкус пробудился. Они как бы ориентировались на престижность ушедшей моды. Ведь, по словам Плиния Старшего, «некогда к живописи обращались цари и целые народы, причем она способствовала прославлению других лиц, коль скоро признавали их достойными того, чтобы их образы были переданы потомству»¹⁸ В Египте до появления фаюмских шедевров портрет играл именно такую роль. Живописные изображения Птолемеев (как впоследствии римских императоров) хранились в храме¹⁹ Корпорации принимали почетные декреты об установке живописных изображений благодетелей в гимнасии или притании²⁰.

Теперь (с середины I в. н. э.) каждый состоятельный египтянин позволяет себе то, что прежде приличествовало лишь немногим, опровергая знаменитую латинскую поговорку «что позволено Юпитеру, не позволено быку». Одновременно римская элита отворачивается от живописного портрета, третируя его как низший жанр. Ее самолюбию более льстит портрет Эпикура на стене, чем портрет хозяина дома.

Но и «низовой портрет» тянулся к философским высотам, к интеллектуальной нагрузке. В тех редких случаях, когда нам известна профессия заказчика, — это обычно умственный труд. Среди помпейских портретных фресок — изображение юриста Теренция Неро с женой. Модель одного из фаюмских портретов — учительница Гермiona²¹. Портрет молодой девушки из дома Либа-

ния в Помпеях долго называли портретом «поэтессы». Девушка вооружена письменными принадлежностями. Теренций Неро представлен со свитком в руках, его жена держит грифель и восковые дощечки. «Везде длинные бороды и свитки книг в левой руке»,— восклицал Лукиан, пораженный невиданным обилием философов²².

Философичность фаумского портрета проявлялась и в самой его сути—психологизме (который более всего ставится ему в заслугу). Л. Я. Гинзбург заметила: «Психологизм был тесно связан с морализмом от древнейших времен до Толстого. Самопознание—двойственный акт анализа и оценки»²³. Можно спорить о всеобщности этой истины, но для второй софистики она неоспорима. Вся нравоописательность позднеантичной литературы зиждилась на морализаторстве. Создавались целые каталоги пороков и добродетелей. Странно было бы, если бы художники не держали в уме эти каталоги, изображая своих клиентов.

Лукиан приглашает в помощники знаменитых живописцев, чтобы описать Пантею, любовницу императора Луция Вера²⁴. «Эвфранор пусть напишет волосы того же цвета, как у Геры, Полигнот—замечательные брови и румянец, проступающий на щеках» и т. п. Но чтобы показать изображение души Пантеи, ваятелей и живописцев недостаточно, нужны также и философы, «чтобы по их образцам воссоздать... изваяние и представить его исполненным по всем правилам старинного мастерства». Надлежит изобразить в картине ум этой женщины, «нрав кроткий и любвеобильный, великодушие, скромность, воспитанность». Пантея «держала книгу, свернутую надвое. Вторую половину она, по-видимому, еще собиралась читать, первую же прочла» (сам Лукиан издевался над этой позой в другом месте: «Везде длинные бороды и свитки книг в левой руке»).

Описание Лукиана уникально. Как правило, античные экфразы (описание картин и статуй) изображали страсти, но не добродетели или пороки. «Бледные, искаженные лица, устремленные к морю глаза, чуть приоткрытые уста, казалось, готовые испустить вопль ужаса»²⁵— вот классический образчик экфразы. Да и вообще описывали жанровые картины, а не портреты. Портретная живопись императорского Рима лежала, вероятно, за пределами элитарной культуры (как фотография в новое время), хотя и пыталась приблизиться к ней. Зато христианство сделало портрет-икону своим

излюбленным живописным жанром, пыталось всячески раскрыть именно добродетели модели.

Если с этой точки зрения посмотреть на фаюмский портрет, то он перестанет казаться натуралистическим отображением действительности, не опосредованным никакой философской доктриной. Лица пожилых мужчин светятся трудолюбием и кротостью. Молодые женщины демонстрируют чувствительность, воспитанность, аристократизм. Молодые мужчины делятся на два типа: один — кроткий и чувствительный, другой — энергичный, высокомерный, гордящийся своей силой (два брата на овальном портрете из Каирского музея вполне соответствуют этим двум персонажам).

Фаюмский портрет — риторика в живописи и по стилю, и по социальной сути. Стандартная и ярко индивидуальная, вульгарная и изысканная риторика была зеркалом души позднеантичного человека, зеркалом, сильно льстящим своему владельцу. Не хватало только восковых красок, чтобы перенести отражение на тоненькую деревянную дощечку.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Когда историки ищут истоки тех проблем, о которых речь шла в этой книге, ни Ш. Монтескье, ни Э. Гиббон, ни Н. П. Фюстель де-Куланж не предстают «открывателями». А разве они не писали еще в XVII—XIX вв. о крушении полисного сознания, различиях античной и христианской ментальности и т. п.?

И все же периодом рождения интереса к массовому сознанию поздней античности кажутся 20—30-е годы XX в. По мнению английского ученого Э. Р. Доддса, М. И. Ростовцев одним из первых выдвинул в 1926 г. «психологическое объяснение» упадка и гибели Римской империи, признал перемену взглядов на мир «одним из наиболее мощных факторов исторического развития»¹. Голландский историк В. ден Бур считает отправной точкой для исследований по массовой морали античности работу своего соотечественника Х. Болкенстейна «Благотворительность и забота о бедных в дохристианской античности» (1939)². Наконец, М. Ами относит к 1937 г. начало изучения римской «пропаганды»³.

В чем же смысл перелома, совершившегося в 20—30-е годы? Массовое сознание поздней античности изучалось и прежде, сама проблематика во многом осталась той же (и сохраняется до наших дней). Качественно новым явилось понимание учеными различия между историей идей и историей «ментальности», моралью проповедников и моралью масс и, что самое главное, сознанием высших и низших классов. Конечно, классовый характер массового сознания до конца не признан и не может быть признан буржуазной наукой. Однако сам выход народных масс на арену истории поставил вопрос об их духовности, о ее специфике. Разрыв между культурой верхов и культурой масс был трагически воспринят буржуазными учеными:

В расколе культуры М. И. Ростовцев увидел причину гибели Римской империи. Рафинированная культура «элиты» была частично усвоена и вульгаризирована средними слоями. Но даже и в таком, упрощенном виде она осталась чуждой низам, которые разрушили ее, состав против городов и «буржуазии». «Новая ментальность» масс основывалась на религии. К интеллектуальным достижениям высших классов народ не испытывал ничего, кроме ненависти⁴.

Мысли М. И. Ростовцева поразительно совпадают с культурологией русского поэта А. Блока. В статье «Крушение гуманизма» (1921 г.) поэт также писал о расколе культуры, о том, что древней цивилизацией «никогда не была затронута толща народная, та „варварская масса“, которая в конце концов затопила своим потоком эту самую цивилизацию, смела Римскую империю с лица земли»⁵

Вторая софистика и риторика были поняты новейшими авторами в контексте той же трагической проблемы, проблемы разрыва поздней античной культуры. В. Сираго вслед за М. И. Ростовцевым говорит о расколе между культурной элитой и народными массами⁶. Полисная культура выродилась в схоластику, школьную науку, вверенную профессионалам. Профессионализм смыкался с консерватизмом, архаизацией, опорой на классиков. В борьбе за первенство сталкивались кланы профессионалов: врачи, риторы, философы и т. п. К культуре стремились не бескорыстно: на вершине общественной лестницы стоял культурный человек. В. Сираго сравнивает вторую софистику с фашизмом, пытавшимся повернуть историю вспять при помощи идеалов национализма в Римской империи⁷. Эллинизация и архаизация культуры должны были оживить старые моральные ценности.

П. Браун прямо называет риторику языком элиты. В эпоху Антонинов все ресурсы полисной культуры понадобились для борьбы с упадком. Риторика как общий для верхушки общества язык спланировала и уравнивала эту верхушку⁸

Итак, риторика — культура элиты, культура, выродившаяся и рухнувшая под напором масс вместе со всей Римской империей — таков единодушный приговор историков. Он вынесен, несмотря на явное противоречие: «элитарная» риторика была необыкновенно популярна, вплоть до IV в. распространялась вглубь и вширь.

Снять противоречие призвана теория «вульгаризма». По мнению Ф. Викера, вульгаризм — свидетельство раскола культуры. Где нет утонченной элиты, нет и вульгаризма. Он появляется с отделением литературного языка от народного, теологии от массовых верований, медицины от знахарства. Риторика несла в массы эклектическую вульгарную философию⁹ Еще М. И. Ростовцев писал, что культура элиты была частично усвоена и вульгаризирована средними слоями¹⁰ Результатом явился, по выражению А. Блока, полумрак в головах средних сословий¹¹.

Как нам представляется, в том, что касается Египта, эта картина не соответствует действительности. До эпохи второй софистики раскол культуры здесь был не меньше, но неизмеримо шире и глубже. Массы египтян, не знавших греческого языка, и горстка ученых в Мусее, Каллимах и царский земледелец, Александрийская библиотека и полное равнодушие масс к философским вопросам — такова реальность птолемеевского Египта. Как разнится с ней мир риторических писем и прошений — мир, где философские идеи проникли до уровня сельских писцов!

Раскол культуры, как известно, присущ любому классовому обществу, «ибо в *каждой* нации есть трудящаяся и эксплуатируемая масса, условия жизни которой неизбежно порождают идеологию демократическую и социалистическую»¹². В переломные периоды массы осознают свои интересы, высвобождаются из-под духовного господства своих хозяев. Подобный процесс видела и Римская империя. Е. М. Штаерман называет его «духовным освобождением»¹³ Но такое освобождение, по видимому, не имеет ничего общего с неспособностью масс понять достижения элитарной культуры. Напротив, именно широкое распространение «греческой вульгарной философии», «философии... в опошленной, вульгаризированной форме» способствовало, по мысли Ф. Энгельса, формированию христианства¹⁴ Именно вторая софистика с ее «вульгаризмом», с ее всепроникающей риторикой учила массы мыслить абстрактно, осознавать общественную структуру и социальные противоречия. Народ Египта и в предыдущие эпохи служил объектом немыслимого угнетения, страдал от социальных бедствий. Но лишь теперь он начинает говорить об этих бедствиях, остро переживать несчастья, обвинять виновников. Произошел не раскол культуры, но частичное ус-

Военные массами мыслительного аппарата античной цивилизации.

Риторика сыграла огромную роль в «вульгаризации» античной культуры, в доведении ее до широких масс. Платон и Аристотель «в натуре» не годились для этой цели. Сложные построения, силлогизмы не могли заинтересовать сельских писцов. Риторика предлагала нечто иное — «общие места», штампы, ходячие истины, броские «лозунги». Риторический способ философствования оказался гораздо ближе к христианству, чем к Академии. Христианские «логии» («просящему у тебя дай», «любите врагов ваших» и т. п.) действовали по тому же принципу.

Иоанн Златоуст писал о «языческих» философах: «Что может быть смешнее, например, того учения, в котором философ, потратив тысячи слов на то, чтобы показать, что такое справедливость, все еще старается разъяснить этот вопрос в длинной и крайне неясной речи? Если бы он указал что-нибудь и полезное, то для жизни человеческой и это осталось бы совершенно без пользы. В самом деле, если бы земледелец, или ваятель, или плотник, или кормчий, или другой кто-нибудь, питающийся трудами рук своих, вздумал отстать от своего занятия и честных трудов, чтобы потратить многие годы на изучение того, что такое справедливость, то прежде, чем узнать это, он ради самой справедливости изнурил бы себя постоянным голодом и погиб бы, окончил бы жизнь свою насильственную смертью, так и не научившись ничему полезному. А наше учение не таково. В кратких и ясных словах Христос научил нас, в чем состоит и справедливое, и честное, и полезное, и всяческая вообще добродетель... Все это удобопонятно и легко постижимо и для земледельца, и для раба, и для вдовицы, и даже для отрока и самого маломыслящего»¹⁶.

Риторика, как и христианство (в его популярном варианте), упрощала мыслительный процесс. Но упрощала в сравнении с Платоном и Аристотелем, а не в сравнении с общей ментальностью эллинистической эпохи. Характерная черта II—IV вв. — массовая рефлексия, морализаторство, жизнь с открытыми глазами.

«Эллинистический человек» был типичным «деятелем», «homo oeconomicus»¹⁶. Его стиль — прагматизм, функциональность, краткость. Ни сентенций, ни поучений, ни эмоций. Мы не знаем, что думали жители Египта до II в. н. э. о труде, карьере, семейных отношениях,

Это не служило темой писем или прошений. Риторика все меняет.

Вторжение рефлексии в мораль уже было замечено и описано достаточно квалифицированным наблюдателем — Гегелем. Мораль он противопоставил нравственности, ибо она «соединяет с... нравственностью также рефлексию»¹⁷. Обычай, традиция господствуют в нравственности. Они не осмысляются и не оправдываются. Их оправдание — в самом их бытии. Мораль подвергает обычай критике и проверке. Критерий проверки — абстрактная норма. Рушится всеобщая уверенность в истинности заведенного порядка. Начало моральной философии, по мнению Гегеля, положил Сократ. Однако его учение «не единичное случайное явление, совершающееся в данном индивидууме, в Сократе... Мы видим, как во всеобщем сознании, в духе народа, которому он принадлежит, нравственность переходит в мораль. Здесь начинается рефлексия сознания в само себя...»¹⁸.

Можно найти много сходных черт между пробуждением к рефлексии афинян в V в. до н. э. и моральным сознанием огромной империи во II—IV вв. н. э. Конечно, отправная точка была иной. Греция переходила к рефлексии от архаики, Египет — от эллинизма и многих веков цивилизации. По мнению советского философа О. Г. Дробницкого, «гегелевские архаические нравы в общем совпадают с тем, как современная западная социология... трактует обычаи и традиции. Гегель был первым, кто установил, что собственно морали предшествует такое состояние, когда общественные нормативы действуют автоматически...»¹⁹ Однако подобный автоматизм имеет место и в развитом классовом обществе. Рефлексия — признак кризиса этого общества, более того, она — катализатор кризиса.

В ее свете раб сознает себя рабом, слуга — слугой. Бедность переносится во сто крат тяжелее, ибо она прочувствована наряду с богатством. Болезней не стало больше, чем прежде, но мнительность делает их невыносимыми. Протекция процветает, как и прежде, но публично осуждается. Между должным и сущим вырастает пропасть.

Заслуги риторики в пробуждении самосознания и рефлексии огромны. Она не только доносила до широких масс мысли философов, она учила рассуждать и теоретизировать. Произошла теоретизация обыденного мышления, столь ярко охарактеризованная В. И. Лени-

ным для другой эпохи: «...во *всех* классах общества, среди самых широких народных *масс* пробудился интерес к глубоким основам всего мирозерцания...»²⁰

Но своими силами массы не вырабатывают «общетеоретическое знание». Здесь на сцену и явилось то «вульгарно-философское просвещение», которое Ф. Энгельс назвал одной из причин разрушения старых культов, падения векового и традиционного в Римской империи²¹. Элементы культуры, «которые разрабатывались образованными представителями имущих классов, интеллигенцией»²², непосредственно и через посредство христианства вносились в массы. Не раскол культуры, а ее усвоение широкими слоями подрывало основы старого порядка. Теоретическое сознание сопровождало рефлексию, рефлексия рождала тоску, невозможность «рабствовать».

«Пока развитое меньшинство,— писал А. И. Герцен,— поглощая жизнь поколений, едва догадывалось, отчего ему так ловко жить, пока большинство, работая день и ночь, не совсем догадывалось, что вся выгода работы — для других, и те и другие считали это естественным порядком, мир антропофагии мог держаться. Люди часто принимают предрассудок, привычку за истину,— и тогда она их не теснит; но когда они однажды поняли, что их истина — вздор, дело кончено... Духота, тягость, усталось, отвращение от жизни — распространяются вместе с судорожными попытками куда-нибудь выйти...

Это то тяжелое время, которое давило людей в третьем столетии, когда самые пороки древнего Рима утратились... Тоска мучила людей энергических и беспокойных до того, что они толпами бежали куда-нибудь в Фиваидские степи, кидая на площадь мешки золота и расставаясь с прежними благами»²³

За рефлексией стояли, конечно, какие-то материальные причины. В Фиваидские степи бежали тысячи египетских христиан, желавших стать монахами. Многим из них нечего было терять, в пустыню их гнала нищета. Но основатели монашеского движения, св. Антоний и св. Пахомий, происходили из довольно зажиточных семей. Именно они кидали «на площадь мешки золота».

Тяжесть судьбы народных масс в первые века нашей эры обычно выдвигается на первый план, когда речь заходит о новых идеях и ценностях. Действительно, кризис III в. немало способствовал росту духовности. Но

истоки ее — в благополучных веках. Действительно, многие крестьяне разорялись и уходили в город, но неизвестно, хуже ли им жилось в городах. Действительно, число рабов выросло, но ненамного.

Главное, что изменилось — пало царское хозяйство Птолемеев. Падение началось еще задолго до самоубийства Клеопатры VII. Разрушались царские монополии, земля переходила в частную собственность. Римляне довершили процесс и внесли в него новую черту. Они попытались придать Египту облик гражданского общества. Человек перестал быть придатком царской казны и сделался хоть иллюзорно, хоть фиктивно, но личностью. Его положение определялось богатством, гражданством, образованием — личными достоинствами, а не должностью.

В этих условиях и стали возможными массовые рассуждения о мире, человеке, справедливости, равенстве, неравенстве, труде, карьере — обо всем том, что прежде даровалось сверху и не обсуждалось. Поскольку же «гражданское общество» являлось более или менее фикцией, то все эти размышления приобретали налет трагизма. Разрыв между полисной культурой и грубой реальностью литургий давал себя знать. Особенно болезненно ощущали его средние слои.

В римском Египте возник квазиполисный средний слой общества. Птолемеевские клерухи были военными поселенцами, обязанными служить за военный надел. Такая жизнь не способствовала размышлениям и рефлексии. При римлянах клер стал частной собственностью, служба уже не требовалась. Новые землевладельцы в поисках комфорта переезжали в города, которые превратились в муниципии — гражданские общины. Граждане этих общин получили привилегии, выделявшие их из массы податного населения. Но главной «привилегией» оказалась литургия — «добровольная», «гражданская» повинность. Отсюда двойственность сознания, обостренная духовность, излишняя чувствительность и недовольство жизнью. Риторический стиль идеально соответствовал потребностям и возможностям этих людей. Его сентенциозность, философичность позволяла анализировать внешний и внутренний мир. Его штампы делали такой анализ доступным мало- и полуобразованным индивидуумам.

Воздействие риторики не ограничивалось средними слоями. На разных уровнях она обслуживала различ-

ные группы. Риторические письма чаще всего принадлежали городской верхушке, риторические прошения — средним и мелким землевладельцам. В какой-то степени влияние риторики распространялось и ниже.

«Социальной» характеристикой риторики следовало бы закончить эту книгу. Но есть еще собственно «культурная» сторона вопроса. В пору упадка Римской империи возник особый тип культуры, которого не знала древность и, вероятно, не знало развитое средневековье. Пользуясь терминами Ю. М. Лотмана, следует назвать культуру второй софистики знаковой, а предшествующую ей — рутинной. «Область рутинного поведения отличается тем, что индивид не выбирает его себе, а получает от общества, эпохи или своей психофизической конституции как нечто, не имеющее альтернативы. Знаковое поведение — всегда результат выбора и, следовательно, включает свободную активность субъекта поведения, выбор им языка своего отношения к обществу», — пишет советский литературовед²⁴. Иными словами, знаковое поведение — рефлексивно, сознательно.

Человек второй софистики вполне сознательно относит себя или к «умеренным», или к «почтенным». Сама этническая принадлежность кажется фактом сознательного выбора. Национальность и сословие переходят в философское убеждение, религиозную веру. С другой стороны, принадлежность к философской школе стала деталью массового быта, поводом к дружбе и протекции. Сохранилось рекомендательное письмо александрийского лексикографа Валерия Диодора к брату. Валерий хлопочет за юношу, дядя которого был философом-эпикурейцем и другом Валерию²⁵. К. Трой заметил, что рекомендательные письма христиан отличает от языческих писем одна существенная черта: христиане просят за незнакомых единоверцев²⁶. Итак, не служебные, не деловые связи, не родство, а чисто духовный факт — принадлежность к сознательно выбранной идеологии — соединяет людей на бытовом уровне.

Как только возникает знаковое поведение, рождаются обвинения в лицемерии. Это неизбежно: знаковый стиль нарочит по своей природе, он претендует на самоценность. Общественное мнение требовало, чтобы человек выбрал себе стиль и придерживался его. Необходимо было не просто жить, но казаться, демонстрировать принадлежность к определенной идеологии, философии, «системе фраз». Само понятие стиля связано с массо-

востью. Аристотелю и Платону еще не было надобностей в знаковом поведении, в нарочитости стиля, но армия философствующих нуждалась в форме и знаках отличия. Стиль — яркий, броский, единообразный — оказался необходимым. В результате создавались предпосылки для разрыва между формой и содержанием, словом и делом. Мощный взрыв иронии в письмах — реакция на знаковый стиль письма. Иронисты пародируют его сентиментальность, сентенциозность и т. п.

Вспомним насмешки Лукиана над самозванными киниками, стоиками, академиками и т. п. Все они выбирали именно стиль поведения, не очень заботясь о «внутреннем соответствии» с ним. Плащ, длинная борода; у стоиков — насупленные брови, у киников — вызывающие манеры, а главное — жажда денег при рассуждениях о безразличии к деньгам — таково знаковое поведение философов и тех, кто им подражал (а подражали очень многие).

Традиции критики стиля перешли в христианство. Исидор Пелусиот наставлял монаха Фому: «Если же думаем, что для усовершенствования в ангельской жизни достаточно нам позаботиться о философском плаще, бороде и жезле, и среди народной толпы занимаемся городскими зрелищами и слухами, хвалясь только орудиями победы, уклоняясь же от борьбы и ратования... то... делаемся псами, возвращающимися на блевотину, или свиньями, валяющимися в тине застарелой привычки»²⁷. «Носить напоказ рубище и бороду не служит еще, братия, удостоверением в подвижничестве»²⁸.

Впрочем, у христиан была и своя, идущая от борьбы с фарисейством, традиция критики стиля. «Тогда Иисус начал говорить народу и ученикам своим и сказал: на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят и не делают... 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!»²⁹.

Хранилища (повязки со словами из Библии) и воскрилия одежд вполне соответствуют плащу, котомке и бороде греческих философов. Это мундир, но мундир знаковый, не рутинный. В отличие от жреческих обла-

чений Египта или Иудеи его выбирают сознательно вместе с идеологией и моралью. Выбирают схиму. С. С. Аверинцев пишет о «схеме» и «схиме» (одно и то же слово по-гречески) в ранней Византии. «Схоларии, составлявшие репрезентативное окружение Юстиниана, поражали взгляд своей великолепной и притом совершенно единообразной одеждой... На противоположном полюсе ранневизантийского общества бедная одежда монахов пустыни тоже представляет собой „схиму“: единообразную ангельскую униформу»³⁰

Слиянность схимы с моралью рождала величайший соблазн для окружающих: всегда можно было уличить монаха или клирика в лицемерии, в несоответствии схиме. Так, некая Аврелия Нонна жаловалась епископу Оксирина на монаха, который хотел выдать замуж ее младшую дочь и получил отказ. Тогда, сообщает Нонна, «монах, поступая не по схиме, нанес мне удары и порвал мою одежду и показал неразумие»³¹ Невозможно представить подобную жалобу, направленную против египетского жреца, хотя поведение жрецов было сковано массой религиозных запретов и правил.

На место древних табу ставились гораздо более деспотические начала: мораль, образованность, вкус. Рутинное существование, уют бездумной привычной жизни вызывали поистине праведный гнев и у христанских апостолов, и у языческих риторов. «Весь вопрос сводится сейчас к тому, следует ли жить подобно свиньям, пригнувшись к земле и не размышляя ни о чем, достойном воспитанного и развитого человека, или считать приятным хороший образ жизни»³², — заявляет Стоя у Лукиана. «Станем есть и пить, ибо завтра умрем»³³, — иронически восклицает апостол Павел. «Так же было и во дни Лота: ели, пили, покупали, продавали, садили, строили...»³⁴ — обличает евангельский Иисус.

Схима духовенства бросается в глаза прежде всего. Монах поступил не по схиме, ибо нарушил основную заповедь своего сословия — требование миролюбия. Напротив, два диакона, прошения которых мы цитировали, ссылаются на свое миролюбие, кротость. Диакон Антоний и монах Исаак останавливают драку и спасают от побоев знакомого нам страдальца Аврелия Исидора³⁵

Своя схима была и у античной интеллигенции. Употребляя это слово, мы вступаем в область терминологической путаницы и шатких гипотез. Можно ли считать интеллигенцией врачей, учителей, писцов, которых было

достаточно много в древнем мире? Или интеллигенция начинается там, где возникает интеллигентское самосознание, а до этого следует говорить только о людях умственного труда?

Если верна вторая точка зрения, то интеллигенция появляется в Египте только при римлянах. Птолемеевский архитектор Клеон и его сыновья видели в себе не образованных людей, но прежде всего царедворцев, чиновников. Напротив, в эпоху второй софистики целое общество (а не отдельные философы и поэты) воспринимает себя как образованное общество.

Положим, уже писцы древнего Египта несли свою образованность как знак касты, как высшее достоинство, дающее право на презрение к профанам. Но не было у них стремления светить и просвещать, воспитывать народ даже вопреки его воле. Не было того, что в новое время называли долгом интеллигенции перед народом. Конечно, искать у деятелей второй софистики четкую концепцию такого долга было бы недопустимой модернизацией. И все же прислушаемся к словам Диона Хриостома, обращенным к александрийцам: «Что же касается тех, кто приходит к вам в качестве людей образованных, одни произносят парадные речи (и то безграмотно), другие — поют стихи собственного сочинения, подметив у вас любовь к поэзии. Если они — поэты и риторы, то в этом — ничего страшного. Страшно, если это философы, помышляющие не о вашей пользе, но о славе и мзде»³⁶. «Не всякая толпа необузданна и непослушна, не от всякой должен бежать образованный человек»³⁷

Просвещают не только риторы, философы и поэты. Просвещают в эпоху второй софистики даже врачи. Достаточно вспомнить знаменитого медика Галена (ок. 130 — ок. 200 г. н. э.), сделавшего из медицины отрасль риторики.

Понимание своей высокой миссии демонстрирует грамматик (школьный учитель) из Оксирина, подавший прошение в 253—260 гг. н. э. По его мнению, предки императоров, «в добродетели и воспитанности сиявшие своей вселенной, назначили государственных грамматиков в зависимости от величины и значения города, приказав выдавать им жалование, чтобы беспрепятственно осуществлялась забота о детях». Изобразив прочувствованно связь заботы о детях с добродетелью и воспитанностью, учитель излагает свою просьбишку: вмес-

то нерегулярно выплачиваемого жалованья предоставить ему сад для сдачи в аренду³⁸.

Весь этот праздник умственности и духовности продолжался три столетия — со второго века по четвертый (хотя уже в первом веке можно заметить его приближение). Три столетия — целая эпоха. Спокойный и комфортабельный второй век сменился бурным и кризисным третьим, а следующее столетие принесло шаткую стабилизацию. Язычество с боями отступило перед христианством. На европейском берегу Босфора встала новая столица империи — Константинополь. Но среди катастроф стиль писем и прошений удивительно стабилен. Те же мысли, чувства, слова. Та же система фраз. К источникам II—IV вв. можно подходить как к единому целому.

Новая яркая и цельная стилевая система родилась в V в. н. э. (хотя элементы ее были и раньше). Однако риторика никуда не исчезла, она лишь перешла в новое качество. Стиль писем и прошений не вернулся к былой сухости и функционализму; напротив, он стал еще риторичнее, еще литературнее. Если папирусы II—IV вв. кажутся близкими философской прозе, то папирусы V—VII вв. близки поэзии. В них появляется сугубая возвышенность, патетичность, властвуют метафора и гипербола. Недаром один из наемных писцов и нотариусов VI в. считает себя поэтом.

Неужели египетское общество, поднявшись на высоты рефлексии, так и осталось там? Или, наоборот, поэтическая риторика византийской поры отошла от рационализма и рассудочности? Ведь писала же Л. Я. Гинзбург, что «реализм — по преимуществу мир прозы, потому что поэзия не может быть искусством объясняющим, аналитическим и ищущим обусловленности вещей»³⁹.

Как бы то ни было, византийский эпилог длился недолго. С приходом арабов Египет меняет язык, культуру, религию. На место частного землевладения вновь приходит государственное. В бесконечности египетских веков теряется блестящая эпоха второй и третьей софистики,

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

- ¹ *Plut. Anton.* 80 (Перевод С. П. Маркиша. *Плутарх. Сравнительные жизнеописания.* Т. 3. М., 1964, с. 273).
- ² *Dio Chrys. Orat.* XXXII, 8.
- ³ *Гиббон Э.* История упадка и разрушения Римской империи. Ч. I. СПб., 1883, с. 259.
- ⁴ Там же, ч. 2, с. 244.
- ⁵ *Ковельман А. Б.* К вопросу о причинах запустения Фаюма в III—VII вв. н. э.— Общество и природа. Исторические этапы и формы взаимодействия. М., 1981, с. 164—169.
- ⁶ Идеология феодального общества в Западной Европе: проблемы культуры и социально-культурных представлений средневековья в современной зарубежной историографии: Реф. сб. М., 1980, с. 25.
- ⁷ *Lloyd-Jones H.* The Justice of Zeus. Berkeley, 1971, с. 158.
- ⁸ *Dover K. J.* Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxf., 1974, с. XII, 2.
- ⁹ *Тынянов Ю. Н.* Пушкин и его современники. М., 1969, с. 23—121.
- ¹⁰ *Эйхенбаум Б. М.* Молодой Толстой. Петербург — Берлин, 1922, с. 11—12.
- ¹¹ *Гинзбург Л. Я.* О старом и новом. Статьи и очерки. Л., 1982, с. 378.
- ¹² *Гинзбург Л. Я.* О лирике. М.—Л., 1974, с. 26—27.
- ¹³ Там же, с. 25.
- ¹⁴ *Швырев В. С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978, с. 27.
- ¹⁵ История всемирной литературы. В 9-ти т. Т. 1. М., 1983, с. 489.
- ¹⁶ *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 22, с. 483.
- ¹⁷ *Штаерман Е. М.* Мораль и религия угнетенных классов Римской империи (Италия и Западные провинции). М., 1961.
- ¹⁸ Итальянский папиролог Дж. Тибилетти провел семантический анализ писем III—IV вв. с целью выявить особенности и различия мироощущения христиан и язычников. Таковых особенностей не оказалось. Переход в христианство не менял кардинально привычки, образ мыслей и способы их выражения. Были отдельные нюансы: христианин просил адресата помолиться за него, язычник сообщал, что преклонил за него колени. Библейские фразы и термины вытесняли привычные. Но эти новации не означали перемены психологии.

Между тем Дж. Тибилетти не отрицает колоссальных перемен, которые произошли в этот период в политической, социальной, культурной и религиозной сферах. Если переход в христианство ничего не значил, то где истоки новой духовности? См.: *Tibiletti G. Le lettere private nei papiri greci del III e IV secolo d. C.: Tra paganesimo e cristianesimo.* Milano, 1979.

¹⁹ *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 22, с. 467.

²⁰ Там же.

²¹ *Ленин В. И.* Что делать? — Полное собрание сочинений. Т. 6, с. 30—31.

²² Там же, с. 29—30.

²³ *Литвак Б. Г.* О некоторых чертах психологии русских крепостных первой половины XIX в.— *История и психология.* М., 1971, с. 200.

²⁴ *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 22, с. 474.

Глава I

РИТОРИКА В ЭДИКТАХ

Vernay E. Note sur le changement de style dans le constitutions impériales de Dioclétien à Constantin.— *Étude d'histoire juridique offerts à B. F. Girard.* Т. 2. P., 1913, с. 263—264, 274.

² *Benner M.* The Emperor Says. Studies in the Rhetorical Style in Edicts of the Early Empire. Göteborg, 1975. По мнению М. Беннер, истоки «убеждающего стиля» восходят к ранней античности и были переняты римлянами у эллинистических канцелярий.

³ *Hunger H.* Prooimion-Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden. Wien, 1964, с. 23—27.

⁴ *Plato.* Leg. 718a—720a.

⁵ *Schubart W.* Das hellenistische Koenigsideal.— *AFP.*, 1936, Bd. XII. Н. 1, с. 17—18; *он же.* Verfassung und Verwaltung der Ptolemäerreiches. Lpz., 1937, с. 38—39.

⁶ OGIS 669.

⁷ *Pohlenz M.* Philon von Alexandria.— *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse.* 1942, № 5, с. 412—415.

⁸ *Chalon G.* L'édit de Tiberius Julius Alexander. Étude historique et exégétique. Olten—Lausanne, 1964, с. 83—87.

⁹ *Plut.* Calba 7

¹⁰ SB 9050, col. V, I—II вв. н. э.

¹¹ I Тим. 3, 2—13; Тит 1, 6—9.

¹² P. Herm. Rees 5, 15—20, IV в. н. э.

¹³ *Chalon G.* L'édit, с. 162.

¹⁴ См. ниже, гл. IV, § 4.

¹⁵ UPZ 110.

¹⁶ P. Cair. Isidor 1. Пер. см.: *Павловская А. И.* Египетская хора в IV в. М., 1979, с. 15.

¹⁷ W Chr. 19, 14—15.

¹⁸ P. Оху. 1409=Sel. Pap. 225.

¹⁹ UPZ 110, 173—192.

²⁰ OGIS 669, 4—5.

²¹ *Chalon G.* L'édit, с. 100.

²² Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln. Bd. 1, Augustus—Trajan. Opladen, 1974, № 14, 41, 109—112, 320 (11 г. до н. э.—81 г. н. э.).

²³ OGIS 90, 47—48.

²⁴ Там же, стк. 39—40.

²⁵ C. Ord. Ptol. 50, 14 (131—125 гг. до н. э.).

²⁶ Dupone C. Sujets et citoyens sous le Bas-Empire romain de 312 à 565 après Jésus-Christ.—RIDA, 3-e sér., 1973, t. 20, с. 336 и сл. Ср. также: Longo G. Utilitas publica.—Labeo. 1972, anno 18, с. 38.

²⁷ Павловская А. И. Египетская хора, с. 179.

²⁸ SB 7361, 211—212 гг. н. э.

²⁹ P. Wisc. 32, 305 г. н. э. Ср. P. Оху. 1469, 298 г. н. э.

³⁰ Об этом см.: Preaux C. Réflexions sur les droits supérieurs de l'état dans l'Égypte lagide.—CE. 1935, t. 19—20, с. 110; она же. La signification de l'époque d'Euergète II.—Congress V, с. 353; Westermann W. L. The Ptolemies and the Welfare of their Subjects.—Там же, с. 576.

³¹ SB 7738, 17—18, 22—23 гг. н. э.

³² Sel. Pap. 225, 12.

³³ SB 7517, 211—212 гг. н. э.

³⁴ SB 7738, 11—12. Хвалить чиновников за хорошую организацию орошения было, видимо, в традициях Летополитского нома. Жители одной из его деревень воздвигли надпись в честь префекта Клавдия Бальбилла (SB 8303, 41—54 гг. н. э.), где говорится, что «Египет, изобилующий всеми благами, видя дары Нила увеличивающимися с каждым годом», благодаря префекту теперь еще более вкушает плоды «справедливого подъема бога» (т. е. Нила.—А. К.).

³⁵ UPZ 110, 173—177.

³⁶ P. Tebt. 703=Sel. Pap. 204.

³⁷ OGIS 669, 55—59.

³⁸ UPZ 110, 155 и сл. Ср. также: SB 9387, II—III вв. н. э.

³⁹ OGIS 375, середина II в. до н. э.

⁴⁰ Sel. Pap. 417, 48 г. до н. э.

⁴¹ Ehrenberg V. Der Staat der Griechen. Bd. 2. Lpz., 1958, с. 19; Braunert H. Staatstheorie und Staatsrecht im Hellenismus.—Saeculum. 1968, Bd. 19, с. 65; Heinen H. Heer und Gesellschaft im Ptolemäerreich.—Anc. Soc., 1974, Bd. 3, с. 95.

⁴² OGIS 669, 4.

⁴³ UPZ 110, 160 и сл.

⁴⁴ W. Chr. 19, 14—15.

⁴⁵ II Маккав. 11, 26.

⁴⁶ Philo. De Plant. 56, 92.

⁴⁷ Philo. De Josepho. 113, 162, 198.

⁴⁸ W. Chr. 202, 26—27.

⁴⁹ W. Chr. 19, 15.

⁵⁰ Sel. Pap. 225, 21.

⁵¹ P. Cair. Isidor. 1.

⁵² P. Оху. 2664.

⁵³ Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980, с. 86.

⁵⁴ Steinwenter A. Utilitas publica—utilitas singulorum.—Festschrift Paul Koschaker. Bd. 1. Weimar, 1939, с. 84—102; Gaudemet J. Utilitas publica.—RHDfE. 1951, t. 29, с. 476 и сл.

⁵⁵ P. Оху. 2666, 4, 308—309 гг. н. э.; SB 8852, 16, 278—277 или 240—239 гг. до н. э.

⁵⁶ SB 7246, 78, II в. до н. э.

⁴⁷ Bodson A. La morale sociale des derniers stoïciens: Sénèque, Epictète et Mark Aurèle. P., 1967, с. 79.

⁵⁸ UPZ 110, 160.

⁵⁹ PSI 683, 17—19.

⁶⁰ Preaux C. [Рец. на:] Wenger L. Suum cuique im antiken Urkunden.— Aus der Geisteswelt der Mittelalters: Studien und Texte, Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. Münster, 1935, с. 1414—1425.— CE. 1936, t. 21, с. 195—197.

⁶¹ Неудивительно возрождение риторики в византийских указах X—XI вв. Для их авторов государство — некое единство, интересы которого выше интересов отдельного человека (История Византии. Т. 2. М., 1967, с. 155—156). Нетрудно увидеть в этом единстве (общине, по терминологии византийцев) все ту же римскую республику (общее дело). Ж. Бомпер обнаруживает усердие и заботу об общем благе в указах X—XI вв. Правда, об общем благе пекутся императоры, а подданные усердны в отношении императоров (*Bompaire J. A propos des préambules des actes byzantines des X—XI-e siècles.— Prédication et propagande au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident. Penn-Paris. Dumbarton Oaks colloquia, III Sess. des 20—25 oct. 1980, P., 1983, с. 138—139*). По мнению Ж. Бомпера (там же, с. 144), причина риторики — «византийское возрождение» X—XI вв., рост культуры писцов. Удивительно, однако, сохранение в недрах византийской культуры римского стереотипа: республика при монархии, «общее дело» как цель всех устремлений.

Глава II

РИТОРИКА ПРОШЕНИИ

¹ Фрезе Б. Очерки греко-египетского права. Ч. 1. Ярославль, 1912, с. 45—47; *Taubenschlag R. The Law of Greco-roman Egypt in the Light of Papyri. 312 B. C.— 640 A. D. Warszawa, 1955, с. 499—503.*

² Frisk H. Bankakten aus dem Faijûm nebst anderen Berliner Papyri. Göteborg, 1931, с. 91.

³ Zilliacus H. Selbstgefühl und Servilität: Studien zum unregelmässigen Numerusgebrauch im Griechischen. Copenhague—Helsingfors, 1953, с. 76—78; *он же. Zum Stil und Wortschatz der byzantinischen Urkunden und Briefe.— Congress VIII, с. 158—159.*

⁴ Schubart W. Das Gesetz und der Kaiser in griechischen Urkunden.— Klio. 1937, Bd. 30, с. 69.

⁵ Там же, с. 58—59.

⁶ См. примеч. 149 к гл. II.

⁷ P. Cair. Isidor. 69, 4—8, 310 г. н. э.

⁸ P. Cair. Isidor. 69, 3—5, 25—27, 310 г. н. э.

⁹ P. Cair. Isidor. 73, 3—4, 314 г. н. э.

¹⁰ SB 11220, 4—7, 323 г. н. э.

¹¹ P. Оху. 1121, 5—7, 295 г. н. э.

¹² P. Cair. Isidor. 75, 9—10, 316 г. н. э.

¹³ SB 7205, конец III в. н. э.

¹⁴ P. Amh. 142, 14, IV в. н. э.

¹⁵ P. Abinn. 50, 3—5, 346 г. н. э.

¹⁶ P. Cair. Isidor. 62, 5—7, 296 г. н. э.

¹⁷ *Apul. Metam. IX, 36* (Перевод М. А. Кузмина: *Апулей. Апо-*

логия или речь в защиту самого себя от обвинения в магии. Метаморфозы в XI книгах. Флориды. М., 1956, с. 267).

- ¹⁸ Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1973, с. 91.
- ¹⁹ BGU 1815, 5—9.
- ²⁰ BGU 1843, 50—49 гг. до н. э.
- ²¹ P. Tibiletti 25=Sel. Pap. 160. См. также выражение «немошные» в христианском письме V—VI вв. н. э.: P. Herm. Rees 17, 2.
- ²² Римлян. 14, 1.
- ²³ 1 Фесс. 5, 14.
- ²⁴ Деян. 20, 35.
- ²⁵ L.—S.—J., s. v. μέτριος.
- ²⁶ P. Herm. Rees 19, 13, 392 г. н. э.
- ²⁷ SB 11219, 2, 322 г. н. э.
- ²⁸ P. Оху. 1117, 8—9, 19—20, около 178 г. н. э.
- ²⁹ P. Théad. 17=Sel. Pap. 295=P. Turner 44, 15, 322 г. н. э.
- ³⁰ P. Оху. 120R, 4—9=P. Naldin 62=Sel. Pap. 162.
- ³¹ P. Воп. 5. IX—X, 17.
- ³² Cadell H. Le renouvellement du vocabulaire au IV-e siècle de notre ère d'après les papyrus.—Congress XIII, с. 66.
- ³³ P. Cair. Isidor 74=P. Mert. II 91, 6, 316 г. н. э.
- ³⁴ стк. 17.
- ³⁵ P. Mert. II, p. 161.
- ³⁶ In. Métr. 22, IV, 3—4, конец II — начало III в. н. э.
- ³⁷ In. Métr, p. 117.
- ³⁸ PSI 1422, III в. н. э.
- ³⁹ Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964, с. 390—392.
- ⁴⁰ О Сотадях см.: Нахов И. М. Киническая литература. М., 1981, с. 74.
- ⁴¹ Collect. Alex., p. 242.
- ⁴² Origen. In Lucam hom. VIII, 941.
- ⁴³ Sophocles, s. v. μετρίότης
- ⁴⁴ Joann. Chrys. Ad populum antiochenum de statuis 1, 5. (Здесь и далее использован перевод: Иоанн Златоуст. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе. В 12-ти т. СПб., 1896—1906).
- ⁴⁵ P. Оху. 120R, 4—9.
- ⁴⁶ P. Воп. 5, IX—X, 15—19, III—IV вв. н. э.
- ⁴⁷ P. Cair. Masp. 67151, 570 г. н. э.
- ⁴⁸ P. Giss. 61, 14, 119 г. н. э.
- ⁴⁹ SB 9105, 13—15, конец II в. н. э.
- ⁵⁰ P. Abinn. 50, 16—17, 346 г. н. э.
- ⁵¹ P. Оху. 902, 6, 14, 17—18, 465 г. н. э.
- ⁵² P. Amh. 142, 15, IV в. н. э.
- ⁵³ SB 9105, 8—15, II в. н. э.
- ⁵⁴ SB 7205, 13, конец III в. н. э.
- ⁵⁵ P. Ryl. 114=Sel. Pap. 293, 16, ок. 280 г. н. э.
- ⁵⁶ SB 11222, 332 г. н. э.
- ⁵⁷ P. Cair. Isidor. 73, 3—4, 314 г. н. э.
- ⁵⁸ SB 11276, 10, 249—251 гг. н. э.
- ⁵⁹ P. Abinn. 50, 3—5, 346 г. н. э.
- ⁶⁰ SB 11220, 323 г. н. э.
- ⁶¹ SB 7206, 5—9, начало IV в. н. э.
- ⁶² P. Cair. Isidor. 74, 6, 316 г. н. э.
- ⁶³ SB 11220, 14—16, 323 г. н. э.
- ⁶⁴ P. Herm. Rees 19, 3, 392 г. н. э.

- ⁶⁵ P. Lips. 39=M. Chr. 127, 5—7, 390 г. н.
- ⁶⁶ Там же, стк. 11—12.
- ⁶⁷ P. Bank. 3=SB 7517, 6—7, 211—212 гг. н. э.
- ⁶⁸ *Farantos M.* Die Gerechtigkeit bei Klemens von Alexandrien. Diss. Bonn, 1972, с. 93—101.
- ⁶⁹ P. Abinn. 50, 346 г. н. э.
- ⁷⁰ BGU 1764, 8—9.
- ⁷¹ M. Chr. 77, 6, 376—378 гг. н. э.
- ⁷² M. Chr. 78, 5, 376—378 гг. н. э.
- ⁷³ *Clem. Alex.* Paed. I, IX, 87, 1. (Здесь и далее использован перевод Н. Корсунского: *Климент Александрийский*. Педагог. Ярославль, 1890.)
- ⁷⁴ P. Ryl. 659, 7—8, 322 г. н. э.
- ⁷⁵ P. Оху. 71, I, 14, 303 г. н. э.
- ⁷⁶ P. Оху. 2410, 4—5, 120 г. н. э.; P. Оху. 71, II, 16, 303 г. н. э.; SB 9622, 18—19, IV в. н. э.
- ⁷⁷ P. Enteux. 9R, 6; 25, 8—9; 26, 9—10; 29, 11; 44, 4. Ср.: P. Enteux. 48, 7, где хозяин презирует «слабость» работника (возможно, здесь речь идет о бедности).
- ⁷⁸ P. Mich. 422, 29—30, 197 г. н. э.; P. Mich. 423—424, 4—5, 197 г. н. э.; P. Mich. 425, 11—12, 198 г. н. э.
- ⁷⁹ Матфей 18, 10.
- ⁸⁰ P. Mich. 422, 197 г. н. э.
- ⁸¹ *Ehrenberg V.* Polypragmosune: A Study in Greek Politics.— JHS. 1947, 67, с. 59; *Dover K. J.* Greek Popular Morality, с. 188; *Adkins A. W. H.* Polypragmosune and «Minding one's own Business»: A Study in Greek Social and Political Values.— Cl. Ph. 1976, vol. 71, с. 317—319.
- ⁸² *Philo.* De Abrahamo, 20—22.
- ⁸³ *Philo.* In Flaccum, 41.
- ⁸⁴ P. Оху. 2410, 4—5, 120 г. н. э.
- ⁸⁵ P. Amh. 142, 14, IV в. н. э.
- ⁸⁶ P. Ryl. 659, 8, 322 г. н. э.
- ⁸⁷ P. Cair. Isidor 75, 4—10, 316 г. н. э.
- ⁸⁸ P. Оху. 71, I, 12—13, 303 г. н. э.
- ⁸⁹ P. Оху. 71, II, 16, 303 г. н. э.
- ⁹⁰ P. Ryl. 654, 11, IV в. н. э.
- ⁹¹ P. Оху. Hels. 23.
- ⁹² SB 9622, IV в. н. э. Публикацию этого документа см. также: *Barns J. W. B.* A Fourth Century Deacon's Petition from Theadelphia.— *Studia patristica.* 1957, Bd. 1, с. 3—9.
- ⁹³ P. Abinn. 55, 351 г. н. э.
- ⁹⁴ *Bolkenstein H.* Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum: Ein Beitrag zum Problem «Moral und Gesellschaft». Utrecht, 1939, с. 195.
- ⁹⁵ *Пукс Н. Н.* Царские земледельцы (непосредственные производители) и ремесленники в Египте III в. до н. э.— Исследования социально-экономических отношений. М., 1972, с. 125.
- ⁹⁶ P. Cair. Isidor. 75, 316 г. н. э. См. также: *Preaux C.* L'économie royale des Lagides. Bruxelles, 1939.
- ⁹⁷ Тот факт, что эта концепция развита именно в прошениях Аврелия Исидора, чрезвычайно суетного человека и любителя тяжб, весьма характерен. Контраст между высокими моральными нормами, всеобщим морализированием и конкретной моральной практикой еще должен быть объяснен.
- ⁹⁸ P. Оху. 2131, 207 г. н. э.

⁹⁹ P. Cair. Masp. 67283, 548 г. н. э.

¹⁰⁰ *Fontain J.* Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle occidental.—Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou. P., 1972, с. 571—595.

¹⁰¹ *Welles C. B.* The Garden of Ptolemaïrius at Panopolis.—TAPhA, 1946, vol. 77, с. 203—205.

¹⁰² In. Metr. 114, III, 7—13, конец I в. до н. э.—начало I в. н. э.

¹⁰³ *Horat.* Od. II, 10, 5—8. (Перевод З. Морозкиной: *Гораций*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1968, с. 105.)

¹⁰⁴ *Welles C. B.* The Garden of Ptolemaïrius, с. 203.

¹⁰⁵ Там же, с. 198, 203.

¹⁰⁶ PSI 1422, III в. н. э.

¹⁰⁷ *Volkman H.* Endoxos Douleia: Kleine Schriften zu alten Geschichte. В.—N. Y., 1975, с. 318.

¹⁰⁸ См. примеч. 92 к гл. II.

¹⁰⁹ P. Cair. Isidor. 75, 5, 316 г. н. э.

¹¹⁰ P. Théad. 17, 15, 322, г. н. э.

¹¹¹ BGU 1835, 51—50 гг. до н. э.

¹¹² P. Оху. 2131.

¹¹³ Sel. Pap. 291, 248 г. н. э.

¹¹⁴ *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 67.

¹¹⁵ P. Оху. 1033=Sel. Pap. 296, 5—6, 392 г. н. э.

¹¹⁶ P. Оху. 71, I, 3.

¹¹⁷ P. Cair. Isidor. 74=P. Mert. II 91, 6, 316 г. н. э.

¹¹⁸ P. Оху. 41, около 300 г. н. э.

¹¹⁹ P. Théad. 17=Sel. Pap. 295, 15, 332 г. н. э.

¹²⁰ P. Оху. 1117, около 178 г. н. э.

¹²¹ P. Оху. 1415.

¹²² W. Gr., с. 343.

¹²³ P. Herm. Rees 19, 13, 392 г. н. э.

¹²⁴ Ср. доклад Р. Морриса: *Morris R. L. B.* Reflections of Citizen Attitudes in Petitions from Oxyrhynchus.—XVI Congress, с. 363—370. В качестве источника здесь также избраны прошения, но другого периода (I—II вв. н. э.). По мнению Р. Морриса, жалобы II в. свидетельствуют о потере доверия к правительству. Если в предыдущее столетие (I в. н. э.) жители Оксиринха жаловались друг на друга и на чиновников, то теперь они сетуют на тяжесть повинностей, на систему в целом. Просители угрожают бегством (анахоресисом), взывают к сочувствию. Причина — экономическая и административная нестабильность. Со II в. н. э. угнетение сказалось на отношении к правительству. С выводами Р. Морриса трудно спорить и трудно соглашаться. Доверие египтян к правительству в I в. н. э. более чем сомнительно: лесть прошений отражает не чувства авторов, а требования стиля. Столь же сомнительна и «оппозиционность» II в. н. э. Никаких четких и явных свидетельств ее в прошениях нет и быть не может: ни один писец не решился бы в официальном документе предъявлять претензии властям.

Нам представляется более перспективным исходить из устойчивых риторических штампов. Содержание этих клише — не конфликт между государством и обществом, а противоречия между «умеренными» и «сильными». В какой мере риторический штамп отражал сознание масс — особый вопрос, который будет рассмотрен ниже.

¹²⁵ *Смирин В. М.* Римская школьная риторика Августа века

как исторический источник (по «Контрверсиям» Сенеки Старшего).— ВДИ. 1975, № 1, с. 109.

¹²⁶ О сословиях в Римской империи см.: Корсунский А. П. *Nonestiores* и *humiliores* в законодательных памятниках Римской империи.— ВДИ. 1950, № 1, с. 81—90; Garnsey P. *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*. Oxf., 1970.

¹²⁷ CTh I, 29, 1.

¹²⁸ CJ II, 13, 1.

¹²⁹ CTh I, 29, 5.

¹³⁰ CJ V, 51, 10.

¹³¹ Westermann W. L. *The Ptolemies*, с. 565—579.

¹³² *Philostr. Vita Apoll. VII, 23*. (Перевод Е. Г. Рабинович: *Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского*. М., 1985, с. 157—158).

¹³³ Новицкая К. И. Некоторые вопросы аграрной политики начала домината.— ВДИ. 1961, № 4, с. 85—97; она же. *Defensor civitatis*.— ВДИ. 1965, № 2, с. 113—122; Stroheker K. F. *Der spätrömische Kaiser und das Volk*.— *Antiquitas*. 1978, Bd. 29, с. 17—32.

¹³⁴ Р. Оху. 1101, 2—6, 367—370 гг. н. э.

¹³⁵ Youtie H. Ch. *Scriptiunculae*. Pt. II. Amsterdam, 1973, с. 611—627, 629—651, 677—693; он же. *Scriptiunculae posteriores*. Pt. I. Bonn, 1981, с. 179—221.

¹³⁶ Pomeroy S. B. *Women in Roman Egypt*.— *Reflections of Women in Antiquity*. N. Y., 1981, с. 312. Сохранились прошения, составленные писцами для грамотных людей.

¹³⁷ Farid F. *Paniskos: Christian or Pagan*.— *Museum philologum Iondoniense*, 1977, 2, с. 109—117.

¹³⁸ Youtie H. Ch. *Scriptiunculae*, pt. II, с. 165.

¹³⁹ Там же, с. 175—176.

¹⁴⁰ Там же, с. 173.

¹⁴¹ Roberts C. H. *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*. L., 1979, с. 25.

¹⁴² Там же, с. 21; см. также Youtie H. Ch. *Scriptiunculae*, pt. II, с. 174. Впрочем, Х. Г. Юти отмечает также наличие «незаурядных» фигур среди провинциальных писцов. Один из них в 171—175 гг. н. э., составляя налоговые регистры в деревне Караниде, переводил египетские имена на греческий и использовал при этом лексику Каллимаха (там же, с. 1035—1042).

¹⁴³ Hunger H. *Prooimion-Elemente*, с. 39; Browning R. *Notes on Byzantine Prooimia*. Wien, 1966, с. 10. См. также: Keenan J. G. *The Case of Flavia Christodote: Observations on PSI I, 76*.— *ZPE*. 1978, Bd. 29, с. 197.

¹⁴⁴ *Demetrii et Libanii qui feruntur Τόποι ἐπιστολικοί et ἐπισταλμαῖοι χαρακτῆρες*. Lpz., 1910, с. 32, 20—21.

¹⁴⁵ Р. Оху. 1121, 5—7, 295 г. н. э.

¹⁴⁶ SB 9622, 3—4, IV в. н. э.

¹⁴⁷ К этим пособиям можно причислить и школьные декламации, где пара бедняк—богач была постоянным персонажем (*Смирин В. М. Римская школьная риторика*, с. 98). См., например: *Quint. Decl. Maiores VII, IX, XI, XIII*. Одна из этих декламаций—в защиту богача против бедняка (XI), три—в защиту бедняка против богача (VII; IX; XIII). Как отмечает В. М. Смирин (там же, с. 106), обличение богатства—общее место риторики.

¹⁴⁸ *Смышляев А. Л. Об эволюции канцелярского персонала Римской империи в III в. н. э.*— ВДИ. 1979, № 3, с. 68.

¹⁴⁹ *Павловская А. И. Социально-психологический облик крестья-*

нина позднеримской эпохи (по материалам египетских папирусов).— Культура древнего Рима. Т. 2. М., 1985, с. 361—386.

¹⁵⁰ Она же. Египетская хора, с. 93.

¹⁵¹ P. Ryl. 659, 322 г. н. э.

¹⁵² Павловская А. И. Египетская хора, с. 94.

¹⁵³ Ср. *Aristot. Polit.* IV, 5, 3: «Когда управление государством возглавляют земледельцы и те, кто имеет средний достаток, тогда государство управляется законами»; IV, 9, 3—4: «В каждом государстве есть три части: очень состоятельные, крайне неимущие и третьи, стоящие посередине между теми и другими. Так как, по общепринятому мнению, умеренность и середина — наилучшее, то, очевидно, и средний достаток из всех благ всего лучше». И далее Аристотель всячески восхваляет μέτριοι (пер. С. А. Жебелева: *Аристотель. Сочинения.* Т. 4. М., 1984, с. 498, 507). Μέτριος, как отмечено в словаре Лиддела-Скотта, — излюбленное слово в демократических государствах (у таких авторов, как Демосфен, Аристофан и др.).

¹⁵⁴ *Youtie H. Ch. Scriptiunculae*, pt. II, с. 173; она же. *Scriptiunculae posteriores*, pt. I, с. 220—221.

¹⁵⁵ *Dodds E. R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety.* Cambridge, 1965, с. 20—21.

¹⁵⁶ *Brown P. The Making of Late Antiquity.* Cambridge (Mass.).— London, 1978, с. 4.

¹⁵⁷ Там же, с. 81—84.

¹⁵⁸ *Koskenniemi H. Studien zur Idee und Phraseologie der griechischen Briefes bis 400n. Chr.* Helsinki, 1956 (Suomalaisen tiedeakateman toimituksia. Sarja B. Nide 102, 2), с. 35.

¹⁵⁹ *Zilliacus H. Zum Stil*, с. 158.

¹⁶⁰ *Sel Pap.* 147, 10—13-P. Flor. 367, III в. н. э.

¹⁶¹ P. Cair. Isidor, 75, 10, 316 г. н. э.

¹⁶² P. Oxy. 3069=P. Tibiletti 20, III—IV вв. н. э.

¹⁶³ P. Yale 83, 13—16, около 200 г. н. э.

¹⁶⁴ *Stroux J. Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik.* Potsdam, 1949, с. 59, 61, 105. О риторике как системе классификации см. также: *Аверинцев С. С. Риторика как подход к обобщению действительности.*— *Поэтика древнегреческой литературы.* М., 1981, с. 15—46.

¹⁶⁵ P. Ryl. 617, 317 г. н. э.

¹⁶⁶ P. Théad. 22, 16—17; 23, 15—16; 24, 15—16, 334—342 гг. н. э.

¹⁶⁷ P. Oxy. 902, 10—11, 465 г. н. э.

¹⁶⁸ P. Wisc. 33, 19—20, 147 г. н. э.

¹⁶⁹ P. Mich. 174, 145—147 гг. н. э.

¹⁷⁰ P. Mich. inv. 3326, 5, VI в. н. э.

¹⁷¹ *Koestermann E. Statio principis.*— *Ideologie und Herrschaft in der Antike.* Darmstadt, 1979, с. 383—405.

¹⁷² Современное политическое сознание в США. М., 1980, с. 18.

¹⁷³ Что касается протеста политического, то, естественно, ничего подобного прошения содержать не могут, раз они подавались официальным властям. Но такой протест, безусловно, существовал, причем существовал не только практически (бунты поднимали еще во времена Птолемея), но и «духовно». Во II—III вв. александрийцы бунтовали гораздо меньше, чем при Лагидах, зато появилась целая публицистическая литература — так называемые «Акты языческих мучеников». С позиций египетских греков (прежде всего александрийцев) «Акты языческих мучеников» критиковали Нерона, Веспасиана, прочих непопулярных императоров. Как показала М. Юзефович-Дзельска, эта литература основана на стойко-кинических представлениях о патриотизме, законе, царе и т. д. (*Józefowicz-Dziel-*

ска М. La participation du milieu d'Alexandrie à la discussion sur l'idéal souverain dans les deux premiers siècles de l'empire romain.— Eos. 1976, R. 64, fasc. 1, с. 43—58).

Еще раз отметим: дело не в оппозиции как таковой, дело в *осознании оппозиции*, в ее теоретическом осмыслении, причем в осмыслении массовом, судя по широкой распространенности актов.

¹⁷⁴ История древнего мира. Ч. 3. Упадок древних обществ. М., 1983, с. 95.

¹⁷⁵ P. Mich. 244, 2—5.

¹⁷⁶ Деян. 1, 16.

¹⁷⁷ Деян. 2, 14.

¹⁷⁸ Литвак Б. Г. О некоторых чертах психологии, с. 203—204.

Глава III.

ГРЕЧЕСКОЕ ПИСЬМО КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ФАКТ

¹ Тынянов Ю. М. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977, с. 264—267.

² История греческой литературы. Под ред. С. И. Соболевского, М. Е. Грабарь-Пассек, Ф. А. Петровского. Т. III. Литература эллинистического и римского периодов. М., 1960, с. 145. Что касается латинской эпистолографии, то здесь, по мнению Т. И. Кузнецовой, заслуга создания художественного письма принадлежит Плинию Младшему (Античная эпистолография. Очерки. М., 1967, с. 129).

³ Preaux C. Quelques caractères des lettres privées grecques d'Égypte.— SE, 1928, t. 7, с. 149. Но и К. Прео отмечала изменение стиля с конца III в. н. э. (там же, с. 154—155).

⁴ Ziliacus H. Selbstgefühl und Servilität, с. 76—78; он же. Zum Stil, с. 158; Moscati A. Le lettere dell'archivio di Teofane.— Aegyptus. 1970, 50, с. 98—99; Koskenniemi H. Studien zur Idee und Phraseologie, с. 70; Youtie H. Ch. Scriptiunculae posteriores, pt. I, с. 331—334.

⁵ Joxe F. Le christianisme et l'évolution des sentiments familiaux dans les lettres privées sur papyrus.— Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. 1959, t. VII, fasc. 4, с. 411—420.

⁶ Там же, с. 414.

Smolka F. Lettres de soldats, écrites sur papyrus.— Eos. 1929, vol. 32, с. 164.

⁸ Там же, с. 154.

⁹ Эйхенбаум Б. М. Молодой Толстой, с. 11—12.

¹⁰ Calderini A. Pensiero e sentimento nelle lettere private greche dei papiri.— Studi della Scuola papirologica. Vol. 2. Milano, 1917, с. 10, 18—19.

¹¹ По мнению польского историка Е. Випшицкой, большинство писем принадлежит людям малообразованным, непривычным выражать свои проблемы и чувства. Более же интересные послания отражают образ мыслей высших слоев, который и без того известен по литературным свидетельствам. См.: Wipszycka E. Remarques sur les lettres privées chrétiennes des II—IVe siècles (A propos d'un livre de M. Naldini).— JJP. 1974, vol. 18, с. 206—207.

¹² Сметанин В. А. Эпистолография. Свердловск, 1970, с. 28—32.

¹³ Steen H. A. Les clichés épistolaires dans les papyrus grecs.— Classica et mediaevalia. 1938, vol. 1, fasc. 1—2, с. 123.

¹⁴ Отождествление его с перипатетиком Деметрием Фалерским в настоящее время отвергается исследователями.

- ¹⁵ *Demetr.* De elocutione, 231 (Здесь и далее перевод Н. А. Ста-
ростиной и О. В. Смыки: Античные риторики. М., 1978).
- ¹⁶ *Tibiletti G.* Le lettere, с. 68.
- ¹⁷ Ср. замечание Б. Ульссона о повышении эмоциональности пи-
сем во II в. н. э. в сравнении с I в. (P. Olsson, с. 11—12).
- ¹⁸ Ep. priv. gr. 70; 35.
- ¹⁹ Ep. priv. gr. 8.
- ²⁰ P. Olsson 44; 45; 48.
- ²¹ P. Naldini 8; 32; 34; 35; 53; 54; 60; 61; 72; 74; 76; 78; 81; 93.
- ²² *Ауэрбах Э.* Мимесис: Изображение действительности в запад-
ноевропейской литературе. М., 1976, с. 253.
- ²³ *Sirago V. A.* Involutione politica e spirituale nell' impero dell
II sec. Napoli, 1974, с. 395—296.
- ²⁴ Культура древнего Рима. Т. 1. М., 1985, с. 269.
- ²⁵ P. Olsson 45, 14, 70—80 гг. н. э.
- ²⁶ P. Olsson 44, 5—6, 70—80 гг. н. э.
- ²⁷ P. Tebt. 414, 9—10, II в. н. э.
- ²⁸ P. Oxy. 726, 135 г. н. э.
- ²⁹ P. Mich. 478, 6—13, начало II в. н. э.
- ³⁰ P. Mich. 477, 36, начало II в. н. э.
- ³¹ P. Oxy. 3133, 7—8, II в. н. э.
- ³² *Sudhoff K.* Arztliches aus griechischen Papyrusurkunden: Bauste-
ine zu einer medizinischen Kulturgeschichte des Hellenismus. Lpz.,
1909, с. 201.
- ³³ См., например: P. Mich. 426, 199—200 гг. н. э.— жалоба Ге-
мелла Горiona на назначение к литургии, несмотря на одноглазие.
- ³⁴ P. Col. 123=SB 9526, 35—39. Ср. также письмо Корнелия
стрателу Аполлонию с просьбой освободить какого-то человека от
в повинностей в связи с погребением брата (P. Giss. 65a, эпоха
Траяна).
- ³⁵ PSI 299=P. Naldini 8=Sel. Pap. 158, 2—17, конец III в. н. э.
- ³⁶ P. Oxy. 3314, 8—10, IV в. н. э.
- ³⁷ P. Naldini 81, 15—18, IV в. н. э.
- ³⁸ P. Mich. 477, 37—39, начало II в. н. э.
- ³⁹ P. Naldini 60, 7—11, IV в. н. э.
- ⁴⁰ P. Abinn. 19, 8—10, середина IV в. н. э.
- ⁴¹ Матфей 10, 52; Марк 9, 41.
- ⁴² Ep. priv. gr. 35, 28—29, 168 г. до н. э.
- ⁴³ SB 10240, 3—7, 41 г. н. э.
- ⁴⁴ P. Mich. 477, 36—38, начало II в. н. э.
- ⁴⁵ P. Oxy. 3314, 14—17, IV в. н. э.
- ⁴⁶ P. Tebt. 421=Sel. Pap. 135, 1—12, III в. н. э.
- ⁴⁷ SB 11437, 14—19, IV—V вв. н. э.
- ⁴⁸ P. Oxy. 935=Sel. Pap. 136, 3—18, III в. н. э.
- ⁴⁹ P. Oxy. 939=P. Naldini 61=Sel. Pap. 163, IV в. н. э.
- ⁵⁰ P. Haun. inv. 16, II в. н. э.
- ⁵¹ P. Naldini 93, 5—8, IV—V вв. н. э.
- ⁵² P. Tebt. 904, 5—7, V в. н. э.
- ⁵³ P. Ryl. 659, 322 г. н. э.
- ⁵⁴ P. Oxy. 3314, 16—18, IV в. н. э.
- ⁵⁵ P. Naldini 72, 5—20, IV в. н. э.
- ⁵⁶ P. Naldini 81, 15—18, IV в. н. э.
- ⁵⁷ P. Berl. inv. 21555=SB 12570, 24—25, II—III вв. н. э. Об оди-
ночестве римских солдат на сторожевом посту в пустыне см.:
O. Florida, с. 31.
- ⁵⁸ P. Oxy. 1680=P. Naldini 32, 5—9, III—IV вв. н. э.

⁵⁹ P. Bouriant 25=Sel. Pap. 165, 9—12, IV в. н. э.

⁶⁰ P. Giss. 68, 1—11, правление Траяна или Адриана.

⁶¹ Ср. SB 10648, 5—8, начало II в. н. э.: «Из писем твоих, когда беру их, я получаю и родину, и друзей, и все самое дорогое». Само по себе пребывание на чужбине, даже безотносительно к болезни и смерти, воспринималось чрезвычайно тяжело и рождало жажду сочувствия.

⁶² P. Оху. 528=Sel. Pap. 125, 6—14, II в. н. э. См. также P. Оху. 115, II в. н. э.; P. Giss. 19, начало II в. н. э.; SB 11646, 6—10, III в. н. э.

⁶³ P. Оху. 1481, 2—7, начало II в. н. э. В птолемеевских письмах, пытавшихся снять беспокойство адресата, совершенно отсутствует печаль автора по поводу этого беспокойства: «Не беспокойся из-за матери, ибо она уже здорова» (P. S. A. Athen. 60, 8—10), «Умоляю тебя не беспокоиться» (P. Оху. 744, 13—14).

⁶⁴ P. Ross. Georg. III, 2, 2—5, III в. н. э.

⁶⁵ P. Вон. 5, III—IV, 6—8.

⁶⁶ P. Оху. 939=Sel. Pap. 163=P. Naldini 61, 10—18, IV в. н. э.

⁶⁷ Филипп. 2, 25—28. Ср. также толкование к этому месту у Иоанна Златоуста: In Epist. ad Philipp. homil. IX, 2.

⁶⁸ P. Naldini 3, 17—19.

⁶⁹ P. Оху. 1676=Sel. Pap. 151, 2—25, III в. н. э.

⁷⁰ См., например: P. Оху. 1663, II—III вв. н. э.

⁷¹ *Dreizel H. P. The Socialization of Nature: Western Attitudes towards Body and Emotions.—Indigenous Psychologies: The Anthropology of the Self. L., 1981, с. 221—222.* Сексуальные детали в письмах римского Египта практически отсутствуют. По мнению Дж. Уайтхорна, это результат вмешательства профессиональных писцов. Но литературные источники, замечает Д. Уайтхорн, свидетельствуют о наличии чрезвычайного интереса к проблемам пола. Долина Нила наполняется греческими любовными романами с их сексуальными эпизодами. В ходу пособие Филенея, трактующее чисто технические вопросы секса; популярны всяческие заговоры, рецепты любовных напитков и т. п. (*Whitehorne J. E. G. Sex and Society in Greco-Roman Egypt.—Congress XV, vol. IV, с. 240—246.*)

⁷² *Sext. Empir. Adversus mathem, XI, 158—160.* Пер. А. Ф. Лосева: *Секст Эмпирик.* Сочинения. Т. 2. М., 1976, с. 33. Ср.: *Seneca. Ad Luc. epist. morales, XIII, 4—5.*

⁷³ *Hands A. R. Charities and Social Aid in Greece and Rome. London—Southampton, 1968, с. 81—83.*

⁷⁴ 2 Коринф. 11, 29—30.

⁷⁵ 1 Коринф. 9, 22.

⁷⁶ P. Оху. 1482, 4—7, около 120—160 гг. н. э.

⁷⁷ P. Mich. 519, 5—13, первая половина IV в. н. э.

⁷⁸ P. Оху. 2788, 1—5, III в. н. э.

⁷⁹ P. Оху. 1223=Sel. Pap. 164, 11—28, конец IV в. н. э.

⁸⁰ SB 9449, 41—42 гг. н. э.

⁸¹ P. Mert. 83, 7—8, конец II в. н. э.

⁸² Марк 6, 48.

⁸³ SB 9271, 3—6, I—II вв. н. э.

⁸⁴ SB 9534, 2—8, III в. н. э. Далее следуют обвинения в грабеже и уверения в том, что все это автор письма не заботит, «ибо боги хранили меня и хранят теперь».

⁸⁵ P. Оху. 3057, 26—28.

⁸⁶ P. Оху. 120R, 4—9, IV в. н. э.

⁸⁷ P. Вон. 5, X, 15—19, III—IV вв. н. э.

- ⁸⁸ *Demetrii et Libanii*, с. 18.
- ⁸⁹ BGU 846=P. Helbig 14, 5—16, II в. н. э.
- ⁹⁰ P. Oxy. 2151, 8—10, III в. н. э.
- ⁹¹ P. Naldini 9, II—III вв. н. э.
- ⁹² *Ioann. Chrys.* In epist. ad Philipp. homil. II, 3.
- ⁹³ Матфей 11, 28.
- ⁹⁴ Матфей 25, 42—43.
- ⁹⁵ 1 Коринф. 4, 11—12.
- ⁹⁶ *Ioann. Chrys.* Epist. 114.
- ⁹⁷ История греческой литературы, с. 45.
- ⁹⁸ *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 5. Ранний эллинизм. М., 1979, с. 38.
- ⁹⁹ Там же, с. 40.
- ¹⁰⁰ *Аверинцев С. С.* Поэтика, с. 61.
- ¹⁰¹ *Philo.* In Flacc. 78—79.
- ¹⁰² *Isocr.* Panaegyг. 123. (Перевод Э. Юнца: Ораторы Греции. М., 1985, с. 55).
- ¹⁰³ P. Oxy. 1186, первая половина IV в. н. э.
- ¹⁰⁴ P. Wisc. 33, 11—12, 19—20, 147 г. н. э.
- ¹⁰⁵ PSI 807, 281 г. н. э.
- ¹⁰⁶ Деян. 22, 28.
- ¹⁰⁷ 2 Коринф. 11, 20.
- ¹⁰⁸ *Sirago V. A.* Involutione politica e spirituale, с. 396—398.
- ¹⁰⁹ *Polyb.* XXXIX, 18, 7.
- ¹¹⁰ *Шкловский В. Б.* О теории прозы. М., 1929, с. 195.
- ¹¹¹ *Bowersock G. W.* Greek Sophists in the Roman Empire. Oxf., 1969, с. 74—75.
- ¹¹² Sel. Pap. 168=P. Oxy. 1874, 12—21.
- ¹¹³ Обратной стороной сентиментализма и мнительности был, вероятно, «висельный юмор» — насмешки над Аидом, Хароном, врачами. Последний род остроумия особенно процветал в поздней античности. Достаточно вспомнить эпиграммы Паллада, Лукиана, Лукиллия. Не чужд ему оказался и префект Египта Валерий Евдаимон. В протоколах судебного заседания отмечен следующий его приговор: «Приблизившись, Псаснис сказал: „Будучи врачом по профессии, я лечил тех самых, которые наложили на меня литургию“ Евдаимон сказал: „Наверное, ты плохо их лечил. Если ты врач, практикующий мумификацию, назови растворитель и получишь освобождение от литургии“» (P. Oxy. 40=Sel. Pap. 245, 4—10, II в. н. э.). Врачи были освобождены от литургий.
- ¹¹⁴ Ep. priv. gr. 8, 5—6, 12—14, 255 г. до н. э.
- ¹¹⁵ Sel. Pap. 98, 2—8, 160 г. до н. э.
- ¹¹⁶ SB 6263, II—III в. н. э.
- ¹¹⁷ Corp. Herm. XIV, 4.
- ¹¹⁸ P. Ryl. 624=*Moscadi A.* Le lettere, № 4, 14—19, первая половина IV в. н. э.
- ¹¹⁹ *Demetr.* De elocutione, 232.
- ¹²⁰ P. Mich. 221, 4—8, 296 г. н. э.
- ¹²¹ P. Helbig 19=BGU 385, 5—8, II—III вв. н. э.
- ¹²² P. Mich. 209, 11—13, конец II — начало III в. н. э.
- ¹²³ P. Mich. 502, 5—14, II в. н. э. Ср. сентенцию в письме Бесодора Теофану об отношениях между братьями: («Ведь нет ничего честнее и крепче брата...») (P. Herm. Rees 6=*Moscadi A.* Le lettere, № 11, 14, первая половина IV в. н. э.).
- ¹²⁴ 2 Фесс. 3, 15.
- ¹²⁵ P. Amh. 95, 12—18, III в. н. э.

¹²⁶ *Demetr.* De elocutione, 223.

¹²⁷ P. Mich. 217, 20—25, 296 г. н. э.

¹²⁸ P. Оху. 119, 9—10, II—III вв. н. э.

¹²⁹ P. Mich. 486, II в. н. э.

¹³⁰ P. Mich. inv. 280, конец II в. н. э.

¹³¹ P. Оху. 1665, 24—26, III в. н. э.

¹³² P. Оху. 1677, 7—9, III в. н. э.

¹³³ См., например: Ep. priv. gr. 48, 153 г. до н. э. Это одно из наиболее «конфликтных» писем птолемеевской эпохи. Аполлоний называет обманщиком своего брата Птолемея за то, что «пророческий сон», на который он надеялся, не оправдался: «Клянусь Сараписом, да не увидишь ты моего лица, что равно лгут все твои боги, что ввергли они нас в большую неприятность, от которой мы могли погибнуть». Негодование тут есть, и моральные чувства есть (притом оскорбленные). Но рассуждений о морали, оценки поведения брата с общих этических позиций нет совершенно.

¹³⁴ *Calderini A.* Pensiero e sentimento, с. 24.

¹³⁵ Мнение о сугубо христианском характере любви к врагу оспаривается в новейшей историографии. Как доказывает Дж. Уиттекер, эта заповедь имела и у античных философов, и в иудаизме. Более того, уже античность считала ее появлением революцией в истории человечества. Творцами переворота называли Гомера, Сократа и других мудрецов. Наконец, греки, как и христиане, связывали человеколюбие с любовью к богу (*Whittaker J.* Christianity and Morality in the Roman Empire.— Vig. christ. 1979, vol. 33, с. 209—225).

¹³⁶ SB 7562, 12—17, 159 г. н. э.

¹³⁷ P. Iand. 96=P. Tibiletti 4, 9—12, III в. н. э.

¹³⁸ P. Iand. 97=P. Tibiletti 2, 3—4, 7—8, 15—17, середина III в. н. э.

¹³⁹ P. Mich. 219, 8—9, 296 г. н. э. Сам Паниск не был христианином, но отдельные письма его содержат христианскую терминологию. По мнению Ф. Фариды, это результат вероисповедания писцов, обслуживавших его (*Farid F.* Paniskos).

¹⁴⁰ См. примеч. 123 к гл. III. Ср.: P. Abinn. 32, 7—8 (середина IV в. н. э.) — письмо гермопольского священника Абиннею с просьбой помиловать дезертира: «Прости его в этот раз».

¹⁴¹ SB 11644, 8—12, I—II вв.

¹⁴² Матфей 5, 44.

¹⁴³ P. Mich. 476, 10—21, начало II в.

¹⁴⁴ P. Оху. 1775, 9—11, IV в. н. э.

¹⁴⁵ Матфей 10, 35—36.

¹⁴⁶ Матфей 5, 22.

¹⁴⁷ См. примеч. 116, к гл. III.

¹⁴⁸ Лука 15, 29.

¹⁴⁹ Ep. priv. gr. 15, 1—2, 247 г. до н. э.

¹⁵⁰ P. Mich. 521, V в. н. э.

¹⁵¹ *Tibiletti G.* Le lettere, с. 77—80.

¹⁵² *Koskenniemi H.* Studien zur Idee und Phraseologie, с. 64—67.

¹⁵³ P. Mert. 22, 3—12, II в. н. э.

¹⁵⁴ P. Bon 44.

¹⁵⁵ P. Giss. 78, время Траяна — Адриана.

¹⁵⁶ *Ioann. Chrys.* In epist. ad Cor. homil. XIV, 3.

¹⁵⁷ *Ioann. Chrys.* In Matth. homil. XXIII, 1; In epist. ad Thess. V, 2; Ecloga de doctrina et correctione (Eclogae ex diversis homil. is V).

¹⁵⁹ P. Grenf. I, 53=W. Chr. 131, IV в. н. э.

¹⁵⁹ *Demetrii et Libanii*, с. 11. Пер. Т. А. Миллер: Античная эписто­лография, с. 14.

¹⁶⁰ *Demetrii et Libanii*, с. 16.

¹⁶¹ См. примеч. 138 к гл. III.

¹⁶² См., например: SB 9903, 10—12, 200 г. н. э.; P. Grenf. II, 73, 15—16, III—IV вв. н. э.; P. Оху. 1763, 9—11, III в. н. э.

¹⁶³ *Tibiletti G. Le lettere*, с. 95—96.

¹⁶⁴ P. Оху. 119. 2—14, II—III в. н. э.

¹⁶⁵ P. Giss. 19, начало II в. н. э.

¹⁶⁶ P. Mich. 465, 9, 107 г. н. э.

¹⁶⁷ См. примеч. 62, к гл. III.

¹⁶⁸ P. Оху. 2783, 11—27, III в. н. э.

¹⁶⁹ P. Tebt. 424=Sel. Pap. 154, 1—6, конец III в. н. э.

¹⁷⁰ Филипп. 2, 17.

¹⁷¹ *Demetrii et Libanii*, с. 26.

¹⁷² P. Abinn. 33, 3—6, середина IV в. н. э.

¹⁷³ *Tibiletti G. Le lettere*, с. 78.

¹⁷⁴ P. Оху. 1070=P. Tibiletti 16, 47—50, конец III в. н. э.

¹⁷⁵ SB 7347, V.30, II в. н. э.

¹⁷⁶ P. Mich. 217, 296 г. н. э. Ср. у апостола Павла (2 Коринф. 9, 1—2); «Для меня впрочем излишне писать вам о вспоможении святым, ибо я знаю усердие ваше...».

¹⁷⁷ *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 414.

¹⁷⁸ *Попова Т. В.* Литературная критика в сочинениях Лукиана.— Древнегреческая литературная критика. М., 1975, с. 382—414; *Kissel W.* Petrons Kritik der Rhetorik (Sat. 1—15).— RhM. 1978. Bd. 121 с. 311—328.

¹⁷⁹ *Steen H.* Les clichés épistolaires, с. 162—168.

¹⁸⁰ P. Оху. 938, III—IV вв. н. э.

¹⁸¹ P. Оху. 1218, 2—5, III в. н. э.

¹⁸² P. Mich. 477, начало II в. н. э.

¹⁸³ См. примеч. 138 к гл. III.

¹⁸⁴ P. Оху. 3313, 15—21, II в. н. э.

¹⁸⁵ *Karlsson G.* Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine: Textes du X-e siècle analysés et commentés. Uppsala, 1962 (Acta Univ. Upsaliensis. Studia graeca Upsaliensia, 3), с. 14—17.

¹⁸⁶ P. Cair. Masp. 67295, 24—28.

¹⁸⁷ II, 489. Пер. Н. И. Гнедича.

¹⁸⁸ SB 11856, 7.

¹⁸⁹ P. Оху. 1837, 1—3, начало VI в. н. э.

¹⁹⁰ *Шкловский В. Б.* О теории прозы, с. 192.

¹⁹¹ P. Mert. 82, 10—12, конец II в. н. э.

¹⁹² P. Оху. 1681=Sel. Pap. 152, 4—7, III в. н. э.

¹⁹³ P. Ups. Frid. 10, 1—5, 9—10, 250—300 гг. н. э.

¹⁹⁴ *Isid. Pelus.* I, 347; II, 94.

¹⁹⁵ *Isid. Pelus.* I, 489; IV, 137.

¹⁹⁶ P. Giss. 40, II, 16—29.

¹⁹⁷ *Bell H. I.* Philantropia in the Papyri of the Roman Period.— Hommages à J. Bidez et à F. Cumont. Bruxelles, 1949, с. 31—32. Предрасудок оказался страшно живучим. Еще в первой половине XIX в. турки (очередные завоеватели и господа Египта) называли всех египтян «земледельцами» (феллахами), вкладывая в это слово уничижительный смысл — «грубые, невоспитанные люди» (*Лэйн Э. У.* Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М., 1982, с. 72).

¹⁹⁸ CPR V, 9, 15.

- ¹⁹⁹ См. примеч. 69 к гл. III.
²⁰⁰ Sel. Pap. 147, 10—13, III в. н. э.
²⁰¹ *Plin Jun. Epist.* III, 13, 3. Пер. М. Е. Сергеенко: *Плиний Младший. Письма*. М., 1982, с. 54.
²⁰² *Clem. Alex. Paed.* I, XII, 99, 2.
²⁰³ Там же, II, III, 33.
²⁰⁴ Там же, I, VI, 35, 4.
²⁰⁵ Там же, I, V, 19, 1.
²⁰⁶ Там же, III, IV, 27, 3.
²⁰⁷ *Clem. Alex. Strom.* I, I, 2, 2. (Здесь и далее использован перевод Н. Корсунского: *Климент Александрийский. Строматы*. Ярославль, 1892.)
²⁰⁸ Беркова Е. А. Поздняя римская эпистолагафия (IV—V вв. н. э.).— *Античная эпистолагафия*, с. 262.
²⁰⁹ SB 7448, 5—6.
²¹⁰ *Rostovtzeff M. The Social and Economic History of the Roman Empire*. 2nd ed., rev. by P. M. Fraser. Oxf., 1957, с. 482 и сл.

Глава IV

НРАВСТВЕННЫЙ ПРОГРЕСС В РИМСКОМ ЕГИПТЕ

- ¹ *Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского*. М., 1972, с. 201—202.
² *История древнего мира*. Кн. 3. Упадок древних обществ. М., 1982, с. 6—7.
³ *Crilli A. L'approcio all'etnologia nell'antichita.— Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichita*. Milano, 1979 (Publ. della Univ. cattolica del Sacro Cuore. Scienze storiche; 21; Contributi dell'Ist. di storia antica; vol. VI), с. 11—13.
⁴ Римлян. 10, 12.
⁵ Галат. 3, 28.
⁶ *Lewis N. Greco-Roman Egypt: Fact or Fiction.— Congress XII*, с. 10—11.
⁷ *Barns J. W. Egyptians and Greeks*. Bruxelles, 1978, с. 14—23.
⁸ *Judge E. A. Rank and Status in the World of Caesars and St. Paul*. Christchurch, 1982, с. 17—18.
⁹ P. Bon. 5, III—IV, 3—13, III—IV вв. н. э.
¹⁰ P. Bon. 5, III—IV, 14—26, III—IV вв. н. э.
¹¹ P. Mich. 280, конец II в. н. э.
¹² BGU 168=C. Chr. 21, II в. н. э.
¹³ P. Herm. Rees 6, 21—22, IV в. н. э.
¹⁴ P. Naldini 34, 11—17, III—IV вв. н. э.
¹⁵ SB 11646, 10, III в. н. э.
¹⁶ P. Berol. inv. 8797, 11—12 (см.: *Youtie H. Ch. Scriptiunculae*, pt. II, с. 955—959).
¹⁷ P. Оху. 1665, 24—26, III в. н. э.
¹⁸ P. Оху. 1677, 7—9, III в. н. э.
¹⁹ P. Оху. 1773, 33—35, III в. н. э.
²⁰ BGU 846, 15—16, II в. н. э.
²¹ P. Оху. 2783, 14—15, III в. н. э.
²² *Ioann. Chrys. In Matth. homil.* IV, 8.
²³ *Ioann. Chrys. In Iob sermo* II, 2. См. также: *Expositio in psalm.* 150, 1; *In Genes. homil.* XXIII, 4.
²⁴ *Ioann. Chrys. In acta apostolorum homil.* XXXII, 3.

- ²⁵ *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 20, с. 102.
- ²⁶ P. Tibiletti 22=Sel. Pap. 160, 7—8, 330—340 гг. н. э.; P. Tibiletti 23, 12—13, 330—340 гг. н. э. См. также: P. Köln 111, 5—6, 9, V—VI вв. н. э.—«Злые люди».
- ²⁷ O. Florida 15, 7, II в. н. э.; P. Alex. Giss. 38, 7, начало II в. н. э.
- ²⁸ P. Mich. 213, 7—11, III в. н. э.
- ²⁹ P. Yale 83, 13—16, около 200 г. н. э.
- ³⁰ OGIS 669, 6, 68 г. н. э.
- ³¹ P. Оху. 2340, 192 г. н. э.
- ³² Марк 15, 43.
- ³³ *Hohlwein N.* L'Égypte romaine. Recueil des termes techniques relatifs aux institutions politiques et administratives de l'Égypte romaine suivi d'un choix de textes papyrologiques. Bruxelles, 1912, с. 44—46, 256.
- ³⁴ *Богословский Е. С.* «Слуги» фараонов, богов и частных лиц (к социальной истории Египта XVI—XIV вв. до н. э.). М., 1979, с. 146.
- ³⁵ P. Mert. 63, 7—10, 57 г. н. э.
- ³⁶ SB 11114, 11—12, 162 г. н. э.
- ³⁷ Sel. Pap. 301=W. Chr. 52.
- ³⁸ *Ioann. Chrys.* Expositio in psalm. 143, 3.
- ³⁹ 2 Фес. 3, 10.
- ⁴⁰ *Aristot.* Polit. III, 3. 3.
- ⁴¹ *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. II. СПб., 1910, с. 1085—1096; *Мухин Н. Ф.* Отношение христианства к рабству в Римской империи: Церковно-историческое исследование. Киев, 1916, с. 1—5, 298—324.
- ⁴² *Bolkenstein H.* Wohltätigkeit und Armenpflege, с. 192—199.
- ⁴³ *Volkman H.* Endoxos Duleia, с. 317—319.
- ⁴⁴ *Штаерман Е. М.* Из истории идеологических течений II—III вв.—Eos. 1956, vol. 48, fasc. 1, с. 507.
- ⁴⁵ *Штаерман Е. М.* Мораль, с. 282—283.
- ⁴⁶ Там же, с. 95—100.
- ⁴⁷ *Штаерман Е. М.* Из истории идеологических течений, с. 524.
- Об отношении отпущенников к труду см.: *Сергеенко М. Е.* Ремесленники древнего Рима. Очерки. Л., 1968, с. 76.
- ⁴⁸ Ep. priv. gr. 3, 2—3, 252 г. до н. э.
- ⁴⁹ P. Оху. 1493, 5—13, конец III — начало IV в. н. э.
- ⁵⁰ P. Meyer 20, 21—24, первая половина III в. н. э.
- ⁵¹ SB 11148, 3, 12—13, вторая половина I в. н. э.
- ⁵² P. Оху. 1682, 11—15, IV в. н. э.
- ⁵³ P. Ams. I, 95, 12—18, III в. н. э.
- ⁵⁴ Матфей 6, 31—32.
- ⁵⁵ P. Med. 74=SB 7999. 6—7, II в. н. э.
- ⁵⁶ P. Оху. 1218, 2—5, III в. н. э.
- ⁵⁷ SB 7562, 12—26, 159 г. н. э.
- ⁵⁸ P. Mil. Vogl. 24, 57—58, 117 г. н. э.
- ⁵⁹ P. Giss. 80, 11—12, начало II в. н. э.
- ⁶⁰ P. Оху. 1069, 18—23, III в. н. э.
- ⁶¹ P. Mert. 38, середина IV в. н. э.
- ⁶² P. Оху. 121, 25—26, III в. н. э.
- ⁶³ P. Ryl. 654, 5—9, IV в. н. э.
- ⁶⁴ SB 10989, II, 10, 325 г. н. э.
- ⁶⁵ DIP of GCN 297b, 20—22, 63 г. н. э.

- ⁶⁶ P. Mich. 466, 20—32, 107 г. н. э.
- ⁶⁷ P. Lansing 10, 9. Цит. по: Коростовцев М. А. Писцы древнего Египта. М., 1962, с. 161.
- ⁶⁸ P. Mich. 465, 13—17, 107 г. н. э.
- ⁶⁹ Смышляев А. Л. Об эволюции канцелярского персонала, с. 64—65.
- ⁷⁰ Коростовцев М. А. Писцы, с. 11—14, 32.
- ⁷¹ P. Mich. 468, 35—41, начало II в. н. э.
- ⁷² P. Mich. 485, 12—15, II в. н. э.
- ⁷³ Смышляев А. Л. Об эволюции канцелярского персонала, с. 78.
- ⁷⁴ Там же, с. 67.
- ⁷⁵ P. XV Congrès 22, первая половина IV в. н. э.
- ⁷⁶ Sel. Pap. 146=P. Flor. 338, 10—12.
- ⁷⁷ P. Oxy. 3312, 10, II в. н. э.
- ⁷⁸ P. Brem. 15, 31—34, 118 г. н. э.
- ⁷⁹ Sel. Pap. 123=P. Ryl. 233, 15—16, II в. н. э.
- ⁸⁰ SB 8022, 14—15, III в. н. э.
- ⁸¹ Sel. Pap. 112=BGU 423, 17—18, II в. н. э.
- ⁸² PSI 1437, II—III вв. н. э.
- ⁸³ P. Abinn. 33, 3, середина IV в. н. э.
- ⁸⁴ P. Iandanae 3, 4—6, II в. н. э.
- ⁸⁵ TWNT, Bd. VI, с. 703—719; L.—S.—J., s. v. *προκοπή* Sophocles, s. v. *προκοπή*.
- ⁸⁶ P. Abinn. 19, середина IV в. н. э.
- ⁸⁷ Ср.: Матфей 10, 42; 18, 6; Марк 9, 41—42.
- ⁸⁸ 1 Петр 5, 6—7.
- ⁸⁹ Ср. рекомендательное письмо византийской эпохи (527—565 гг.), где покровителю желают получить «намного ббльшую награду от господа бога» (SB 7438, 12—13).
- ⁹⁰ *Isid. Pelus.* I, 165. (Здесь и далее использован перевод: Творения святого отца Исидора Пелусиота. Ч. I. М., 1859.)
- ⁹¹ Ep. priv. gr. 59, II в. до н. э.
- ⁹² P. Oxy. 531, 9—12, II в. н. э.
- ⁹³ SB 7567, 1—10, III в. н. э.
- ⁹⁴ Sel. Pap. 137=P. Oxy. 1296, 5—8, III в. н. э.
- ⁹⁵ P. Oxy. 2190, 37—38, конец I в. н. э.
- ⁹⁶ *Ioann. Chrys.* Homil. in quaedam loca N. T. Vidua eligatur... et de liberor. educat. 10.
- ⁹⁷ *Ioann. Chrys.* In Epist. ad Ephes. XXI, 2.
- ⁹⁸ *Pedersen F. S.* Late Roman Professionalism. Odense, 1976 (Odense Univ. Classical Studies, vol. 9).
- ⁹⁹ P. Oxy. 58=Sel. Pap. 226, 25—26, 228 г. н. э.
- ¹⁰⁰ *Saller R. P.* Personal Patronage under the Early Empire. Cambridge, 1982, с. 79—111.
- ¹⁰¹ P. Abinn. 1, 3, 340—341 гг. н. э.
- ¹⁰² *Veget.* II, 3. (Пер. С. П. Кондратьева: ВДИ, 1940, № 1, с. 245—246.)
- ¹⁰³ DIP of GCN 297
- ¹⁰⁴ *Wenger L.* Suum cuique, с. 1422.
- ¹⁰⁵ SB 9050, col. V, I—II вв. н. э.
- ¹⁰⁶ OGIS 669, 10—15, 68 г. н. э.
- ¹⁰⁷ *Orig.* De princ. I, 8, 1. Пер.: Ориген. О началах. Казань, 1899, с. 80—81.
- ¹⁰⁸ *Ioann. Chrys.* Contra anomeos, VI, 2.
- ¹⁰⁹ *Ioann. Chrys.* De sacerdote, III, 15.
- ¹¹⁰ *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 1. М., 1976, с. 102.

- ¹¹¹ Мухин Н. Ф. Отношение христианства к рабству, с. 227.
- ¹¹² Vogt J. Ancient Slavery and the Ideal of Man. Cambridge (Mass.), 1975, с. 129 и сл.
- ¹¹³ Volkman H. Endoxos Duleia, с. 1 и сл.
- ¹¹⁴ Штаерман Е. М., Трофимова М. К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971, с. 179 и сл.
- ¹¹⁵ О структуре рабочей силы в римском Египте см.: Ковельман А. Б. Аренда в Южном Фаюме в середине I в. н. э. (по мичиганским регистрам).—ВДИ. 1974, № 2, с. 69—85; он же. Парамонарии — наемные работники греко-римского Египта (по мичиганским регистрам).—НАА. 1974, № 6, с. 134—140; он же. [Рец. на:] Hengstl I. Private Arbeitsverhältnisse freier Personen in den hellenistischen Papyri bis Diokletian. Bonn, 1972.—ВДИ. 1975, № 1, с. 217—221.
- ¹¹⁶ P. Tebt. 903, IV в. н. э.
- ¹¹⁷ Штаерман Е. М., Трофимова М. К. Рабовладельческие отношения, с. 183—186.
- ¹¹⁸ P. Oxy. 298=P. Olsson 73, I в. н. э.
- ¹¹⁹ P. Giss. 17, 2—13, начало II в. н. э.
- ¹²⁰ P. Abinn. 36, 1—21, середина IV в. н. э.
- ¹²¹ SB 9534, 3—46, III в. н. э.
- ¹²² Деян. 15, 37—38.
- ¹²³ P. Turner 41.
- ¹²⁴ См. примеч. 50 к гл. I.
- ¹²⁵ P. Naldini 1=P. Mich. 482, 14—17, 133 г. н. э.
- ¹²⁶ P. Oxy. 32, 9—12. Ср.: Матфей 19, 27=Марк 10, 28=Лука 18, 28: «Вот мы оставили все и последовали за тобою...».
- ¹²⁷ P. Mich. 486, 5—6, II в. н. э.
- ¹²⁸ P. Abinn. 33, 3—6, середина IV в. н. э.
- ¹²⁹ P. Abinn. 35, 3—11, середина IV в. н. э.
- ¹³⁰ P. Abinn. 19, 17—19, середина IV в. н. э.
- ¹³¹ P. Abinn. 6, 5—10, 20—21, середина IV в. н. э.
- ¹³² P. Lond. I, 77, р. 121—123, III—IV вв. н. э.
- ¹³³ BGU 1141=P. Olsson 9, 23 и сл. 19 г. н. э.
- ¹³⁴ P. Mich. 507. 10—14, II—III вв. н. э.
- ¹³⁵ P. Oxy. 3313, 15—21, II в. н. э.
- ¹³⁶ 1 Петр 5, 2.
- ¹³⁷ P. Oxy. 1414, 13, 270—275 гг. н. э.
- ¹³⁸ Филим. 17.
- ¹³⁹ Ioann. Chrys. De prodicione Judae homil. II, 3.
- ¹⁴⁰ Ioann. Chrys. In Matth. homil. LXI, 2.
- ¹⁴¹ P. Oxy. 237, VII, 35, 186 г. н. э. Мнение префекта приводится в связи с делом Дионисии, которую отец хочет забрать у ее мужа. Адвокат отца, напротив, доказывает, что у египтян «чиста суровость законов».
- ¹⁴² Лэйн Э. У. Нравы и обычаи египтян, с. 85.
- ¹⁴³ Bickermann E. [Рец. на:] Bell H. I. Juden und Griechen im römischen Alexandria. Lpz., 1926 und Schubart W. Die Griechen in Agypten. Lpz., 1927.—Gnomon. 1927, Bd. III, с. 671—675; Preaux C. La stabilité de l'Égypte aux deux premiers siècles de notre ère.—CE. 1956, t. 31, с. 219—222; Braunert H. Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte in der Ptolemäer und Kaiserzeit. Bonn, 1964, с. 288; Ковельман А. Б. К вопросу о причинах запустения Фаюма, с. 164—169.
- ¹⁴⁴ См. примеч. 120, 128—131 к гл. IV.
- ¹⁴⁵ P. Abinn. 7, 3—5.
- ¹⁴⁶ См. примеч. 120 к гл. IV.

- 147 Там же.
- 148 P. Abinn. 32.
- 149 P. Abinn. 10, 19—22.
- 150 P. Abinn. 16, 12—13.
- 151 P. Abinn. 50, 346 г. н. э.
- 152 См. примеч. 93 к гл. II.
- 153 P. Abinn. 1, 12—13, 340—341 гг. н. э.
- 154 См. примеч. 115 к гл. IV.
- 155 *Wilken U. Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien. Buch 1. Lpz.—В., 1899, с. 703 и сл.*
- 156 *Павловская А. И.* О рентабельности труда рабов в эллинистическом Египте.—ВДИ, 1973, № 3, с. 136—137; *она же.* Рабы в сельском хозяйстве римского Египта.—ВДИ, 1976, № 2, с. 73.
- 157 *Кузицин В. И.* Нормы и степень эксплуатации труда сельскохозяйственных рабов в Италии II в. до н. э.—I в. н. э. (проблема производительности рабского труда и ее эволюции).—Античное общество. Труды конференции по изучению проблем античности. М., 1967, с. 38—45; *он же.* Проблемы производительности рабского труда в римском сельском хозяйстве II в. до н. э.—I в. н. э.—V международный конгресс экономической истории. Ленинград. 10—14 августа 1970 г. Тезисы докладов. М., 1970.
- 158 *Leisegang H. Philo Alexandrinus.*—RE. Hbd. 29, кол. 2.
- 159 *Joseph. Ant. XX, 3.*
- 160 *Joseph. Ant. XVIII, 8.*
- 161 *Strabo XVII, 14, 35.*
- 162 Такое исключение — противопоставление хорошего земледельца плохому (*Philo. De spec. leg. III, 33, 39*).
- 163 В какой-то степени можно проследить пару «раб — наемный работник».
- 164 *Кузицин В. И.* Очерки по истории земледелия Италии II в. до н. э.—I в. н. э. М., 1966, с. 206.
- 165 *Philo. Quod det. pot. insid. sol. 104 и сл.; De agricultura, 4 и сл.; Quaest. in Gen. II, 66.*
- 166 Быт. IV, 2; IX, 20.
- 167 *Philo. De agricultura, 4 и сл.*
- 168 Иоанн 10, 11—13.
- 169 *Philo. Quod det. pot. insid. sol. 104 и сл.*
- 170 *Philo. Quod omn. prob. lib. sit. 32—34.* В средневековом Египте наемный труд в ремесле по-прежнему считался унижительным, ибо предполагал зависимость от другого лица. Ср.: *Семенова Л. А.* Из истории фатимидского Египта: очерки и материалы. М., 1974, с. 80.
- 171 Именно на виноградниках разыгрывается действие двух евангельских притч, живописующих конфликты между хозяевами и работниками (Матфей 20, 1—15; 21, 33—39). В обоих случаях осуждается корыстолюбие работников, о котором говорит и Филон.
- 172 *Ковельман А. Б.* Аренда, с. 80 и сл.
- 173 *Штаерман Е. М., Трофимова М. К.* Рабовладельческие отношения, с. 41.
- 174 *Philo. Quod det. pot. insid. sol. 104 и сл.*
- 175 *Philo. De virtut. 88 и сл.*
- 176 Левит. XIX, 13; Второзак. XXIV, 14—15.
- 177 Быт. XXXVII, 7.
- 178 *Philo. De somn. II, 21—30.* Вся аллегория понадобилась Филону для наставления, обращенного к правителям (гегемонам). Они должны уметь отличать плевелы от пшеницы, как это делается при

жатве. Поэтому гегемоны и выведены рядом с опытейшими земледельцами.

¹⁷⁹ Geiger F. Philon von Alexandria als sozialer Denker. Stuttgart, 1932, с. 69 и сл.; Goodenough E. R. An Introduction to Philo Judaeus. New Haven—London, 1940, с. 163 и сл.; Елизарова М. М. Община терапевтов. (Из истории есеейского общественно-религиозного движения I в. н. э.). М., 1972, с. 62—63.

¹⁸⁰ Philo. De spec. leg. II, 123.

¹⁸¹ Там же, IV, 15. О желательности освобождения рабов см. также: Philo. Leg. allegor. III, 194 и сл.

¹⁸² Philo. De spec. leg. IV, 152.

¹⁸³ P. Оху. 298=P. Olsson 73.

¹⁸⁴ Philo. De post. Caini, 181.

¹⁸⁵ Philo. Quod deus imm. est, 64.

¹⁸⁶ Philo. De spec. leg. II, 79—85.

¹⁸⁷ Левит XXV, 40.

¹⁸⁸ Philo. De spec. leg. II, 82 и сл.

¹⁸⁹ См. примеч. 175 и 176 к гл. IV.

¹⁹⁰ Грейс Э. Л. Что такое раб и искусство управления «людьми». — ВДИ. 1970, № 1, с. 49—66.

¹⁹¹ Euseb. Hist. eccl. II, 4, 2; Suidas, s. v. Φίλων.

¹⁹² Plato. Leg. VI, 777b. Ср. в целом: Plato. Leg. VI, 776—778.

¹⁹³ Geiger F. Philon von Alexandria, с. 72—73.

¹⁹⁴ Seneca. De benef. III, 22.

¹⁹⁵ Павловская А. И. О рентабельности, с. 140.

¹⁹⁶ Второзак. XV, 18.

¹⁹⁷ Штаерман Е. М., Трофимова М. К. Рабовладельческие отношения, с. 178; «Интеллигенция эллинистической половины империи, так же как и круги мелких и средних италийских собственников, осуждала крупное рабовладение, но более последовательно склонна была осуждать и рабство вообще».

¹⁹⁸ Возможно, данный рецепт применялся и в Афинах V—IV вв. до н. э. Об этом свидетельствует следующее замечание Платона: «Обмен почти неизбежен для ремесленников и всех тех, кому надо выплачивать жалованье,— для наемников, рабов и чужеземных пришельцев» (Leg. V, 742a). Приведенное рассуждение явно относится не к идеальному государству, которому посвящен диалог, а к современной Платону Греции. Исходя из необходимости платить жалование рабам и другим, Платон рекомендует ввести в идеальном государстве деньги для внутреннего пользования, т. е. отступить от чистого идеала, каковым было бы полное отсутствие обмена и денег. Уплата жалования рабам — для философа, видимо, реальность, от которой никуда не уйти. Столь же реально для него уподобление рабов наемникам на этой почве.

¹⁹⁹ Philo. Quis rer. div. her. sit 123.

²⁰⁰ Philo. De Abrahamo 128 и сл. Сходный мотив звучит в послании апостола Павла к коринфянам (9, 16—17). Добровольное служение, по Павлу, будет вознаграждено, недобровольное же останется без награды, ибо оно — лишь исполнение обязанности.

²⁰¹ Philo. De somn. I, 33—34; De plant. 132—138.

²⁰² Philo. De post. Caini, 156—158; De congr. erud. grad. 168.

²⁰³ Philo. De spec. leg. II, 195.

²⁰⁴ Philo. De Abrahamo, 128 и сл.

²⁰⁵ Ioann. Chrys. In acta apostolorum homil. VI, 3.

²⁰⁶ Isid. Pelus. II, 184.

²⁰⁷ Philo. Quis rer. div. her. sit, 9.

- ²⁰⁸ Там же, 14.
- ²⁰⁹ *Philo. De decalogo*, 167. См. также: *De spec. leg.* II, 195 — любовь к господину как результат надежды на освобождение.
- ²¹⁰ О «любви к господину» при служении богу см.: *Philo. Quis reg. div. her. sit*, 7; *Quod det. pot. insid. sol.* 56; 62.
- ²¹¹ Эфес. 4, 6; Колос. 3, 22—23.
- ²¹² Эфес. 4, 5.
- ²¹³ *Philo. De vita cont.* 71. Пер. М. М. Елизаровой (Община терапевтов, с. 57—58). См. также пер. И. Д. Амусина: *Тексты Кумрана*. Вып. I. М., 1971, с. 382.
- ²¹⁴ *Philo. De spec. leg.* II, 82 и сл.
- ²¹⁵ *Philo. De vita cont.* 70.
- ²¹⁶ *Philo. Quod omn. prob. lib. sit*, 79.
- ²¹⁷ Елизарова М. М. *Община терапевтов*, с. 62.
- ²¹⁸ Ср. требование «Устава» ессеев всем членам общины передавать свою силу и работу в общину и замечание К. Б. Старковой о знаменательности требования личного труда в эпоху, когда труд был отличительным признаком раба и неимущего. См.: «Устав для всего общества Израиля в конечные дни». Пер. К. Б. Старковой — ПС. 1959, вып. 4(67), с. 17—22; Елизарова М. М. *Община терапевтов*, с. 56.
- ²¹⁹ Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство. — Маркс К. и Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 19, с. 307.
- ²²⁰ *Philo. De decalogo*, 167.
- ²²¹ Трубецкой С. Н. *Учение о логосе и его истории: Философско-историческое исследование*. М., 1906, с. 103 сл.
- ²²² Бычков В. В. *Эстетика Филона Александрийского*. — ВДИ, 1975, № 3, с. 68.

Глава V

РИТОРИКА И ФАЮМСКИЙ ПОРТРЕТ

- ¹ Павлов В. В. *Египетский портрет I—IV веков*. М., 1967, с. 56.
- ² Там же, с. 67.
- ³ Thompson D. L. *The Artists of the Mummy Portraits*. Malibu, 1976, с. 17.
- ⁴ Ростовцев М. И. *Античная декоративная живопись на юге России*. Т. 1. СПб., 1914, с. 378, 385.
- ⁵ Thompson D. L. *The Artists*, с. 12.
- ⁶ Parlasca K. *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*. Wiesbaden, 1966, с. 193.
- ⁷ Стрелков А. С. *Фаюмский портрет. Исследование и описание памятников*. М.—Л., 1936, с. 19.
- ⁸ *Petron. Sat.* 1. (Здесь и далее использован перевод Б. И. Ярхо: *Ахилл Татий. Левкиппа и Клитопонт. Лонг. Дафнис и Хлоя. Петроний. Сатириконт. Апулей. Метаморфозы или Золотой осел*. М., 1969.)
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же, 29.
- ¹¹ Там же, 60.
- ¹² BGU 423 = *Sel. Pap.* 112, II в. н. э.
- ¹³ *Petron. Sat.* 57, 4.
- ¹⁴ P. Оху. 3312, 10. II в. н. э.
- ¹⁵ Стрелков А. С. *Фаюмский портрет*, с. 52.
- ¹⁶ *Plin. Maior. N. H.* XXXV, 4. Пер. Б. Варнеке в кн.: *Плиний. Об искусстве*. Одесса, 1919, с. 36.

- ¹⁷ Там же, 2, 4, 5.
¹⁸ Там же, 2.
¹⁹ SB 7259, 95—94 гг. до н. э.
²⁰ SB 7246, 15—16, II в. до н. э.; SB 8855, 22, III в. до н. э.
²¹ Shore A. F. Portrait from Roman Egypt. London, 1962, с. 17.
²² *Luc. Bis accus. 6.* Здесь и далее использован перевод: *Лукиан.*
Собрание сочинений. Т. 1—2. М.—Л., 1935.
²³ *Гинзбург Л. Я.* О психологической прозе. Л., 1977, с. 206.
²⁴ *Luc. Imag. 7.*
²⁵ *Achill. Tat. I, I.* (Пер. В. Чемберджи: *Ахилл Татий*, с. 24).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

- ¹ *Dodds E. R. Pagan and Christian*, с. 1.
² *Boer W den. Private Morality in Greece and Rome.* Leiden, 1979 (Mnemosyne. Bibl. classica Batava. Suppl. 57), с. 3.
³ *Amit M. Propaganda de succès e d'euphorie dans l'Empire Romain.*— *Jura.* 1965, 16, с. 53—54.
⁴ *Rostovtzeff M. The Social and Economic History*, с. XV—XVI, 533—540.
⁵ *Блок А. А.* Собрание сочинений в 8 томах. Т. 6. М.—Л., 1962, с. 98.
⁶ *Sirago V. A. Involutione politica e spitituale*, 247.
Там же, с. 198.
⁸ *Brown P. The Making of Late Antiquity*, с. 38.
⁹ *Wieacker F. Vulgarismus und klassizismus im Recht der Spätantike.* Heidelberg, 1955, с. 13, 45.
¹⁰ *Rostovtzeff M. The Social and Economic History*, с. XV—XVI.
¹¹ *Блок А. А.* Т. 6, с. 105—106.
¹² *Ленин В. И.* Критические заметки по национальному вопросу.— Полное собрание сочинений. Т. 24, с. 120—121.
¹³ *Штаерман Е. М.* Мораль, с. 149, 282—283.
¹⁴ *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 19, с. 308.
¹⁵ *Ioann. Chrys.* In Matth. prooem. homil. I, 5.
¹⁶ *Zimmermann F. Der hellenistische Mensch im Spiegel griechischer Papyrusbriefe.*— *Congress V*, с. 580—598.
¹⁷ *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. 10. М.—Л., 1932, с. 37.
¹⁸ Там же, с. 53.
¹⁹ *Дробницкий О. Г.* Проблемы нравственности. М., 1977, с. 242.
²⁰ *Ленин В. И.* О положении дел в партии.— Полное собрание сочинений. Т. 20, с. 58.
²¹ *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 19, с. 312.
²² *Ленин В. И.* Что делать? — Полное собрание сочинений. Т. 6, с. 30.
²³ *Герцен А. И.* Собрание сочинений в 30 томах. Т. 6. М., 1955, с. 56—58.
²⁴ *Лотман Ю. М.* Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологическая категория).— Литературное наследие декабристов. Л., 1975, с. 65.
²⁵ *Р. Оху.* 3643, II в. н. э.
²⁶ *Treu K. Christliche Empfehlungen.*— *Schemabriefe aus Papyrus.*— *Zeteris. Album amicorum.* Antwerpen—Utrecht, 1973, с. 636.
²⁷ *Isid. Pelus. I, 92.*

- ²⁸ *Isid. Petus.* I, 110. См. также: I, 427.
- ²⁹ Матфей 23, 1—7.
- ³⁰ *Аверинцев С. С.* Поэтика, с. 114.
- ³¹ SB 7449, 10—12, вторая половина V в. н. э.
- ³² *Luc. Bis accus.* 20.
- ³³ I Коринф. 15, 32.
- ³⁴ Лука 17, 28.
- ³⁵ Coll. Pap. 77, 324 г. н. э.
- ³⁶ *Dio Chrys. Orat.* XXXII, 10.
- ³⁷ Там же, 24.
- ³⁸ Coll. Pap. 66, 253—260 гг. н. э.
- ³⁹ *Гинзбург Л. Я.* О литературном герое. Л., 1979, с. 79. Как отметил С. С. Аверинцев, «IV в. был по преимуществу веком прозы; он дал только одного большого поэта — Григория Назианзина. В V в. происходит оживление поэзии... Важнейшим событием литературной жизни эпохи явилась деятельность египетской школы поэтов-эпиков» (История Византии. Т. 1. М., 1967, с. 422).

СЛОВАРЬ ДЕЯТЕЛЕЙ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ И РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА

- Аврелий Марк** (121—180) — римский император (с 161) и философ, представитель позднего стоицизма.
- Антоний Великий** (около 250—356) — основатель монашества в Египте. Родители Антония принадлежали к деревенской верхушке и оставили ему довольно значительное состояние.
- Апулей** (род. около 125) — древнеримский писатель. Прославился как автор романа «Золотой осел».
- Аристид Публий Элий** (117 или 129—189) — греческий оратор, представитель второй софистики. Подробно описывает свою болезнь в «Священных речах».
- Дион Хрисостом** (греч.— Златоуст) (около 40 — около 120) — греческий оратор, представитель второй софистики. Особенно интересна его XXXII речь, произнесенная в начале II в. перед жителями Александрии.
- Иоанн Златоуст** (между 344 и 354—407) — церковный деятель, блестящий проповедник. Был епископом г. Антиохии (центр провинции Сирия) и константинопольским патриархом. За критику пороков константинопольского общества дважды низложен и умер в ссылке.
- Исидор Пелусиот** (ум. около 450) — церковный деятель, настоятель монастыря близ г. Пелусия в Египте. Письма Исидора считаются одним из образцов ранневизантийской эпистографии.
- Климент Александрийский Тит Флавий** (около 150 — около 215) — христианский богослов, глава александрийской христианской школы. До обращения принадлежал к верхушке языческой интеллигенции.
- Лукиан** (около 120 или 125 — после 180) — греческий писатель, в старости — императорский чиновник в Египте.
- Ориген** (около 185—253/254) — христианский богослов, глава александрийской христианской школы. В молодости преподавал грамматику и риторiku.
- Пахомий** (около 287—347) — основатель общежительной формы монашества. Сын египетского крестьянина, служил в римской армии. Принадлежал к тому же верхнему слою египетской деревни, что и многие другие ветераны, их дети и внуки.
- Петроний Гай** (ум. 66) — римский писатель, представитель римской аристократии, прозванный «арбитром изящества». Ему приписывается авторство романа «Сатирикон».
- Плиний Старший** (23 или 24—79) — римский ученый и государственный

ный деятель. XXXV книга его «Естественной истории» полностью посвящена живописи.

Плиний Младший (61 или 62 — около 114) — римский писатель и государственный деятель. Его письма — одна из вершин латинской эпистолографии.

Секст Эмпирик (конец II — начало III в.) — древнегреческий философ, представитель скептицизма.

Сенека Луций Анней (около 4 до н. э. — 65) — римский политический деятель, философ и писатель, представитель стоицизма.

Филон Александрийский (21 или 28 г. до н. э. — 41 или 49) — представитель иудейско-греческой философии, принадлежал к верхушке иудейской общины Александрии, оказал огромное влияние на раннее христианство.

СЛОВАРЬ АДМИНИСТРАТИВНЫХ ТЕРМИНОВ *

- Гимнасиарх — литург, которому поручалась забота о гимнасии. Должность гимнасиарха, чрезвычайно разорительная, налагалась только на очень состоятельных людей.
- Дефенсор — муниципальная должность, созданная в IV в. н. э. с демагогическими целями — для защиты «маленьких людей» от сильных.
- Декапроты — литурги, ответственные за сбор налогов в топархии.
- Диойкет — в птолемеевскую эпоху — министр финансов, важнейшее лицо в птолемеевской администрации. В римское время — финансовый чиновник с не очень ясным кругом обязанностей.
- Дук Египта — чиновник, сосредоточивший в своих руках военную власть над Египтом по реформе императора Валериана.
- Комарх — сельский староста.
- Метрополия — центр нома.
- Ном — область, основное территориально-административное деление Египта.
- Паг — территориально-административное деление в пределах нома.
- Практоры — литурги, сборщики налогов.
- Презид Фиваиды — наместник одной из трех провинций, на которые был разделен Египет при императоре Диоклетиане.
- Препозит пага — в IV — начале V в. — чиновник, стоящий во главе администрации пага.
- Препозит лагеря — полицейский чиновник.
- Префект Египта (гегемон) — наместник провинции.
- Притан — председатель городского совета.
- Стратег — глава администрации нома.
- Хора — Египет без Александрии.
- Экзегет — чиновник с неопределенным кругом обязанностей. Играл важную роль в управлении метрополиями.
- Экономы — низшие чиновники, рекрутировавшиеся, как правило, из императорских рабов и вольноотпущенников.
- Эпистратег — чиновник, подчинявшийся непосредственно префекту и стоявший во главе гражданского управления одной из трех частей провинции Египет.

* Приводятся только те термины, которые встречаются в тексте книги без разъяснения. Если термин встречается многократно, а разъяснение дано лишь один раз, он также приводится в «Словаре».

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ — Вестник древней истории. М.
 НАА — Народы Азии и Африки. М.
 AFP — Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. Lpz.— В.
 Anc. Soc.— Ancient Society. Leuven.
 BGU — Ägyptische Urkunden aus den staatlichen Museen zu Berlin.
 Griechische Urkunden. Bd. I.— В., 1895—
 CE — Chronique d'Égypte. Bruxelles.
 Cl. Ph.— Classical Philology. Chi.
 AAWW — Anzeiger der Oesterreichischen Akademie des Wissenschaften
 in Wien. Phil.-Hist. Klasse. Wien.
 Coll. Pap.— Collectanea papyrologica: Texts, publ. in honor of
 H. C. Youtie. Ed. by A. E. Hanson. P. 1—2. Bonn, 1976.
 Congress V — Actes du V-e Congrès international de papyrologie. Ox-
 ford 30 août-3 septembre 1937. Bruxelles, 1938.
 Congress VIII — Akten des VIII. Internationalen Kongresses für Pa-
 pyrologie. Wien 1955. Wien, 1956.
 Congress XII — Proceedings of the Twelfth International Congress of
 Papyrology. Ann Arbor, Michigan, 12—17 august 1968. Toronto,
 1970.
 Congress XIII — Akten des XIII. Internationalen Papyrologenkongres-
 ses. Marburg — Lahn, 2—6 August 1971. München, 1974.
 Congress XV — Actes du XV-e Congrès international de papyrologie.
 Bruxelles, Louvain. 1977. Vol. IV. Papyrologie documentaire (Pap.
 Brux. 19). Bruxelles, 1980.
 Congress XVI — Proceedings of the Sixteenth International Congress
 of Papyrology. New York, 24—31 July 1980. Chico, 1981.
 Corp. Herm.— Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings which
 Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes
 Trismegistus/Ed. by W. Scott. Boulder, 1982. Vol. I. Introduction.
 Texts and Translation. 1982.
 C. Ord. Ptol.— *Lenger M. Th.* Corpus des ordonnances des Ptolémées
 (C. Ord. Ptol.). Bruxelles, 1964.
 CPR V — *Rea J. R., Sijpesteijn P. J.* Corpus Papyrorum Raineri. Bd. V.
 Wien, 1976.
 DIP of GCN — Documents Illustrating the Principates of Gaius, Clau-
 dius and Nero. Collect. by E. M. Smallwood. Cambridge, 1967.
 Ep. priv. gr.— Epistulae privatae graecae quae in papyris aetatis La-
 gidarum servantur. Ed. Witkowski St. Lpz., 1911.
 In. Métr.— *Bernard E.* Inscriptions métrique de l'Égypte gréco-romaine.
 Recherches sur la poésie épigrammatique des grecs en Égypte.
 Thèse. P., 1969.

- JHS — Journal of Hellenic Studies. L.
- JJP — The Journal of Juristic Papyrology. Warsaw.
- L.—S.—J.—A Greek-English Lexicon compiled by H. G. Liddel and R. Scott. A new ed. rev. and augm. through by H. S. Jones. Oxf., 1966.
- M. Chr.—*Metteis L., Wilcken U.* Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. Bd. II, H. 2. Chrestomathie. Lpz.—B., 1912.
- OGIS — *Oriens Graeci inscriptiones selectae. Supplementum Sylloges inscriptionum Graecarum* ed. W. Dittenberger. Vol. I—II. Lpz., 1903—1905.
- O. Florida — *Bagnall R. S.* The Florida Ostraka (O. Florida). Doc. from the Roman Army in Upper Egypt. Durham, 1976.
- P. Abinn.—The Abinnaeus Archive: Papers of a Roman Officer in the Reign of Constantin II collected by H. I. Bell, V. Martin, E. G. Turner. D. van Berchem. Oxf., 1962.
- P. Alex. Giss.—*Schwartz J.* Papyri variae alexandrinae et gissenses. Bruxelles, 1969.
- P. Amh.—The Amherst Papyri being an Account of the Greek Papyri in the Collection of the right hon. Lord Amherst. By B. P. Grenfell and A. S. Hunt. P. II. L., 1901.
- P. Ams. I.—*Salomons R. P. et al.* Die Amsterdamer Papyri I (P. Ams. I). Zutphen, 1980.
- P. Bank.—*Frisk H.* Bankakten aus dem Faijum nebst anderen berliner Papyri. Göteborg, 1931.
- P. Berl. inv. 21555 — *Karlsson G. H., Maehler H.* Papyrusbriefe römischbyzantinischer Zeit.—ZPE. 1979. Bd. 33, c. 279—294.
- P. Bon.—Papyri Bononienses. Ed. e comment. da O. Montevecchi. I. Milano, 1953.
- P. Bouriant — *Collart P.* Les papyrus Bouriant. P., 1926.
- P. Brem.—*Wilcken U.* Die Bremer Papyri. B., 1936.
- P. Cair. Isidor.—*Boak A. E. R., Youtie H. C.* The Archive of Aurelius Isidorus. Ann Arbor, 1960.
- P. Cair. Masp.—*Maspero J.* Papyrus grecs d'époque byzantine. I—III. Le Caire, 1911—1916.
- P. Col. 123.—*Schoenbauer E.* Die neugefundene Reskripte des Septimius Sewerus (P. Coll. 123).—AAWW. 1957, Bd. 94, c. 165—197.
- P. XV Congrès — Actes du XV-e Congrès international de Papyrologie. Vol. II. Papyrus inédits (P. XV Congrès). Bruxelles, 1980.
- P. Enteux.—*Guéraud O.* ΕΝΤΕΥΞΕΙΣ. Requêtes et plaintes adressées au roi d'Egypte au III-e siècle avant J.-C. Vol. I. Le Caire, 1931.
- P. Giss.—Griechische Papyri in Museum des Oberhessischen Geschichtsvereins zu Giessen. Bd. I. Lpz.—B., 1910—1912.
- P. Grenf. I.—*Crenfell B. P.* An Alexandrian Erotic Fragment and other Greek Papyri chiefly Ptolemaic. Oxf., 1896.
- P. Genf. II.—*Grenfell B. P., Hunt A. S.* New Classical Fragments and other Greek and Latin Papyri. Oxf., 1897.
- P. Haun. inv. 16 — *Bülow-Jacobsen A.* Family Letter.—ZPE. 1978. Bd. 29, c. 253—258.
- P. Helbig — *Helbig R.* Auswahl aus griechischen Papyri. B.—Lpz., 1912.
- P. Herm. Rees — *Rees B. R.* Papyri from Hermopolis and other Documents of the Byzantine Period. L., 1964.
- P. Iand.—Papyri iandanae. Fasc. I.—Lpz., 1912—
- P. Lips.—*Mitteis L.* Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig. Lpz., 1906.

- P. Lond.—Greek Papyri in the British Museum. Vol. I.—L., 1893.—
- P. Med.—Papiri milanesi (P. Med.). Vol. I—II. Milano, 1966—1967.
- P. Mert.—A Descriptive Catalogue of the greek Papyri in the Collection of Wilfred Merton. Vol. I—II. L., 1948—1959.
- P. Meyer — *Meyer P. M.* Griechische Texte aus Ägypten. B., 1916.
- P. Mich.—Papyri in the University of Michigan Collection. Vol. I.—Ann Arbor, 1931—
- P. Mich.inv. 280.—*Sijpesteijn P. J.* A Happy Family.—ZPE. 1976. Bd. 21, c. 169—181.
- P. Mich.inv. 3326.—*Sijpesteijn P. J.* Some Michigan Papyri.—Aegyptus. 1979, vol. 59, c. 57.
- P. Mil. Vogl.—Papyri della R. Università di Milano. Ed. da A. Vogliano. Vol. I— . Milano, 1937—
- P. Naldini.—*Naldini M.* Il Cristianesimo in Egitto: lettere private nei papiri dei secoli II—IV Firenze, 1968.
- P. Olsson — *Olsson B.* Papyrusbriefe aus der frühesten Römerzeit. Diss. Uppsala, 1925.
- P. Oxy.—The Oxyrhynchus Papyri. Vol. I.—L., 1898—
- P. Oxy. Hels.—Fifty Oxyrhynchus Papyri (P Oxy. Hels.). Helsinki, 1979.
- P. Ross. Georg.—Papyri russischer und georgischer Sammlungen. Bd. I—V Tiflis, 1925—1935.
- P. Ryl.—Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library. Vol. I—IV Manchester, 1911—1952.
- P. S. A. Äthen.—Papyri Societatis archaeologicae Atheniensis. Athenis, 1939.
- P. Tebt.—The Tebtynis Papyri. Vol. I—IV L., 1902—1976.
- P. Théad.—*Jouguet P.* Papyrus de Théadelphie. P., 1911.
- P. Tibiletti — *Tibiletti G.* Le lettere private nei papiri greci del III e IV secolo J. C.: Tra paganesimo e cristianesimo. Milano, 1979.
- P. Turner.—Papyri: Greek and Egyptian. Ed. by Various Hands in Honour of E. G. Turner. L., 1981.
- P. Ups. Frid.—Ten Uppsala Papyri (P.Ups.Frid.). Ed.with transl. and Notes by B. Frid. Malmö, 1980.
- P. Wisc.—*Sijpesteijn P. J.* The Wisconsin Papyri. Vol. I. Lugdunum Batavorum, 1967.
- P. Yale.—Yale Papyri in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library. Vol. I. New Haven — Toronto, 1967.
- PSI — Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto. Papiri greci e latini. Vol. I.— Firenze, 1912—
- RE — *Pauly A. F., Wissowa G., Kroll W.* Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft. Stuttgart, 1893—
- RHDFE — Revue historique du droit français et étranger. P
- RIDA — Revue internationale des droits de l'antiquité. Bruxelles.
- RhM — Rheinisches Museum für Philologie. Frankfurt-am-Main.
- SB — Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten. Bd. I.— Strasburg—Berlin—Heidelberg—Wiesbaden, 1915—
- Sel. Pap.—*Hunt A. S., Edgar C. C.* Select Papyri. Vol. I—II. London—Cambridge, 1963—1970.
- Sophocles—*Sophocles E. A.* Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B. C. 146 to A. D. 1100). Vol. I—II. N. Y., 1957.
- TAPhA — Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Ithaca.
- TWNT — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart. Bd. 6— 1955—

- UPZ — Urkunden der Ptolemäerzeit von U. Wilcken. Bd. I. B.—Lpz., 1922.
- Vig. christ.—Vigiliae christianae. A Review of Early Christian Life and Language. Amsterdam.
- W. Chr.—*Mitteis L., Wilcken U.* Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. Bd. I. H. 2. Chrestomathie. Lpz.—B., 1912.
- W. Gr.—*Mitteis L., Wilcken U.* Grundzüge und Chrestomathie. Bd. I, H. 1. Grundzüge.
- Wb.—Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Ostraka, Mumienschilder u.s.w. aus Ägypten. B., 1925—
- ZPE — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Риторика в эдиктах	15
Глава II. Риторика прошений	30
Глава III. Греческое письмо как литературный факт	62
1. Изображение чувств	64
2. Рождение моральной нормы	82
3. Рефлексия стиля	92
Глава IV. Нравственный прогресс в римском Египте	101
1. Человек и сословие	102
2. Труд, учеба, карьера	109
3. Служение, рабство, корысть	122
4. Утопия на берегах Нила	130
Глава V. Риторика и фаюмский портрет	142
Заключение	149
Примечания	161
Словарь деятелей античной культуры и раннего христианства	185
Словарь административных терминов	187
Список сокращений	188

Аркадий Бенционович Ковельман

РИТОРИКА В ТЕНИ ПИРАМИД

Массовое сознание римского Египта

*Утверждено к печати Редакцией серии
«По следам исчезнувших культур Востока»*

Редактор *С. Г. Карпюк*. Младший редактор *Н. Л. Петрова*. Художник *В. В. Локшин*. Художественный редактор *Э. Л. Эрман*. Технический редактор *З. С. Теплякова*. Корректор *П. С. Шин*

ИБ № 15921

Сдано в набор 25.09.87. Подписано к печати 25.01.88. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Вкладка отпечатана на мелованной бумаге. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 10,08+0,42 вкл. Усл. кр.-отт. 10,71. Уч.-изд. л. 11,72. Тираж 30 000 экз. Изд. № 6421. Зак. № 699. Цена 75 коп.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы. 103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука». 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28



Последние века античности, эпоха раннего христианства — уникальный период в истории Средиземноморья. Простые люди перестали жить только повседневными заботами. Повсюду слышались рассуждения о политике, религии, философии. Несправедливость социального порядка, язвы общества стали очевидными. Духовная революция совершалась по всей Римской империи, в том числе и в Египте, давшем миру знаменитейших философов и богословов. Письма и прошения простых египтян, сохранившиеся на папирусах, рисуют сознание и массовую культуру Египта I—IV вв. н. э.

