

М. А. Монин

ОВИДИЙ В ТОМАХ.
Homo exigendus

ПОЗДНЕЙ ОСЕНЬЮ 8-го года н. э. известный римский поэт Публий Овидий Назон был вызван к Августу, где ему было объявлено, что он должен немедленно покинуть Рим и отправиться в изгнание к северо-восточным рубежам империи в город Тома.

Отплыв из Рима в декабре, уже в самом конце навигации, Овидий добирается до места своего изгнания только в следующем году и там, в Томах, проводит последние девять лет своей жизни.

Однако неожиданное и суровое изгнание, явившееся для Овидия катастрофой, от которой он так и не смог оправиться, вскоре превратилось, усилиями самого поэта, из его личной драмы в литературное и даже более чем литературное событие. Дело в том, что годы изгнания стали для Овидия едва ли не самым плодотворным периодом его творчества, и результат этого творчества оказался таков, что до сих пор привлекает к себе внимание как писателей, поэтов и художников, так и литературоведов, историков, этнографов, психологов.

В изгнании Овидий написал пять книг “Скорбных элегий” (две из которых он закончил, видимо, еще до прибытия на место) и четыре книги “Писем с Понта”. Кроме того, им была написана в изгнании небольшая поэма “Ибис”, и ему же приписывается так называемый “Трактат о рыболовстве”, от которого дошел лишь небольшой отрывок. Наконец, известно, что в последние годы ссылки поэт работал над начатой еще до изгнания поэмой “Фасты”.

С точки зрения представленности в произведениях Овидия темы изгнания, все его томитанское наследие делится на две неравные части: “Трактат о рыболовстве” и “Фасты” не содержат никаких упоминаний об изгнании, в то время как для “Скорбных элегий”, “Писем с Понта” и “Ибиса” эта тема является не только главной, но и единственной. Именно эти последние произведе-

дения вызвали к жизни проблему томитанских стихов Овидия, которую в общих чертах можно охарактеризовать как проблему пересечения многих неопределенностей. В своих стихах Овидий практически ничего не говорит о том, что послужило поводом для его изгнания, и ограничивается лишь намеками. Это впоследствии породило множество версий, объясняющих причины, повлекшие за собой изгнание поэта (М. Л. Гаспаров упоминает о 111 таких более или менее аргументированных гипотезах, высказывавшихся в разное время¹). Историки, которые обращались к томитанской поэзии Овидия с целью получить какие-либо сведения о регионе, куда он был сослан, в конечном счете пришли к мнению, высказанному по этому поводу в свое время Ф. Ф. Зелинским, что “ни о крае, ни даже о душе поэта мы многого из этих поэм не узнаем”², с тем лишь добавлением, что не только многого, но, собственно говоря, почти ничего.

Где, например, то место, в котором находится изгнанник? В том месте, куда он был изгнан, конечно. Но с точки зрения Овидия, в месте, которое угрожает *bello tellus et frigore caelum* (“войною земля и холодом небо”), “находиться” нельзя, и для самого себя поэт находит промежуток лишь *inter glaciem et sagittas* (“между льдом и стрелами”). Изгнанник живет в несуществующем пространстве между льдом и стрелами, обретая свое место в пределах образного абсурда. Но это уже — его законное место и даже, можно сказать, привилегия, недоступностью которой для всех прочих поэт много и с удовольствием пользуется.

Легко можно заметить, что опыт изгнанника Овидия, построенный на идее противоположности двух мест, т. е. Рима и Том, аккумулирует в себе степень поляризации современного ему мира. Изгнанник не может привыкнуть к изгнанию и примириться с ним, потому что это наказание лишает его не только (и не столько) привычной среды и привычной жизни, но и жизненной среды как таковой, к отсутствию чего привыкнуть невозможно. Соединяя мир, к которому он принадлежит, но которого он лишен, и место изгнания, к которому он не принадлежит, но к которому прикован, изгнанник сам представляется воплощением конфликта двух противоположных мировых начал и одновременно моделью всего мироустройства.

Вместе с тем, взятый как феномен эпохи, “опыт изгнания” Овидия не только соединяет полярности, но и в некотором роде является одной из них. Именно последнее обстоятельство делает этот опыт уникальным. Речь идет о двух важных составляющих римского мира начала новой эры: принципате Августа и становлении — в первую очередь благодаря фундаментальному труду Страбона — научной географии в статусе “науки наук”.

Известно, что так называемый принципат Августа при всей его относительной непродолжительности стал важнейшей эпохой не только римской, но и мировой истории, эпохой, которая на протяжении многих столетий рассматривалась как рукотворный золотой век, как реализация принципов идеального государства.

Осуществление идеи государства во всей ее полноте в правление Августа означало как максимально возможное осуществление принципов “общего дела” в государственном устройстве и общественной жизни, так и воплощение того, что можно назвать “теократической мечтой” (согласно Светонию, Август запрещал называть себя царем, но не богом). Принцип “общего дела” (сохранение Августом республиканских институтов власти) предполагает “горизонтальную гомологию”, уравнивая и сближая между собой всех граждан государства-организма; теократический же принцип позволяет связать посредством божественного правителя “небо” и “землю”, сообщая подвластным цезарю землям небесный патронаж и покровительство.

Что же касается изгнания Овидия, то оно предстает — и в первую очередь для него самого — оборотной стороной этого почти идеального общественного устройства. Полнота осуществления государственной идеи оказывается чревата столь же полным отчуждением и должна носить его внутри себя в качестве постоянной внутренней угрозы.

По мнению многих исследователей античной науки, эпоха Августа стала переломной и в истории развития географических идей. Новое слово в этой науке связывается прежде всего с именем Страбона — автора известной “Географии” в 17 книгах². Труд Страбона соединил в себе не только различные традиции, существовавшие ранее в самой географии, а именно математическую географию Эратосфена, физическую географию Посидо-

ния и историческую географию Полибия, но и должен был стать, по замыслу своего автора, компендиумом самых различных видов знания, так что в действительности его следовало бы назвать не гео-, а космографией. Развитие географии в эпоху Августа, конечно, нельзя считать случайностью: формирование государства, достигавшего границ ойкумены, вызвало к жизни мысль о единстве мира и потребность в единых правилах для его описания. Многие исследователи считают географический труд Страбона не содержащей никаких новых данных компиляцией. Возможно, это и так, но подлинная новизна книги Страбона в том, что он предложил новый тип научного трактата, где методологическая часть была не менее значима, чем собственно описательная. Страбон предложил новые, более высокие стандарты научной работы применительно к прикладной науке.

На первый взгляд “География” Страбона и томитанские элегии Овидия имеют между собой лишь то общее, что появились они практически одновременно. Между тем антагонистичные друг другу научная обстоятельность Страбона и поэтический персонализм Овидия имеют общую предметную основу — описание географических фактов.

Об Августе и Страбоне в их отношении к Овидию подробнее будет сказано ниже. Пока же вернемся к высказанной идее исторического контекста, в который следует поместить анализ опыта изгнания Овидия. Исследователи, оценивая роль, которую сыграл Овидий в истории римской литературы, часто обращают внимание на то, что Овидий завершает собой череду великих римских поэтов и, по существу, период высокой античности. Сама смерть поэта на окраине Римской империи представляется символическим событием, подводящим черту под одной эпохой и открывающим начало другой.

Ретроспективный взгляд, помещающий Овидия в точку “стадиального перегиба” (неважно, квалифицируется она как “вершина” или как некая точка “междумирия”, что ассоциируется скорее со впадиной или провалом), указывает в то же время на недостаточность томитанских элегий поэта для анализа его собственного опыта изгнания, исключительность которого должна быть подтверждена с помощью аналогичного материала, почерп-

нутого “с обеих сторон” от этой “точки стадиального перегиба”. Другими словами, для исследования подобного рода необходимо привлечь “опыт изгнания”, касающийся времени “до” и “после” Овидия. Но что означают эти “до” и “после” в отношении предшествующей и последующей Овидию исторической эпохи? Если принять, что предшествующая эпоха — это эпоха республиканского Рима, а последующая — эпоха распада Римской империи, то наиболее хронологически близким, но все же стадиально иным по отношению к Овидию будет, с одной стороны, опыт изгнания Марка Туллия Цицерона (58–57 гг. до н. э.), а с другой — опыт изгнания Иоанна Хризостома (404–407 гг. н. э.). В соответствии с хронологическим порядком начнем с анализа опыта изгнания Цицерона.

Главным (если не единственным) материалом, содержащим в себе опыт изгнания Цицерона, являются его письма того периода. Цицерон, правда, упоминал о своем изгнании и в произведениях, написанных уже после возвращения в Рим, но эти свидетельства, будучи более опосредованными, не так важны.

В литературе можно встретить примеры сопоставления изгнания Цицерона и изгнания Овидия⁴. При этом выявляется как их сходство в некоторых деталях, так и, главным образом, несходство, проистекающее из различных обстоятельств, сопровождающих каждое из них. Для ретроспективного взгляда изгнание Цицерона по сравнению с изгнанием Овидия выглядит не слишком серьезным: продолжалось оно менее года, было не столь отдаленным (Цицерон намеревался отправиться в Малую Азию, но фактически не отдался от Рима дальше Фессалоник) и, очевидно, более комфортабельным — не считая времени, ушедшего на дорогу, Цицерон жил в поместьях своих друзей. Соответственно, для стороннего наблюдателя растерянность и упадок духа, охватившие Цицерона в изгнании, о чем свидетельствуют его письма, относящиеся к этому времени, выглядят несколько неожиданно.

Однако для несерьезной оценки изгнания Цицерона нет никаких оснований: во-первых, краткость этого изгнания есть краткость для нас, а не для Цицерона, ведь принятый сенатом

закон, обрекающий его на изгнание, был бессрочен, и, во-вторых, этот закон, лишаящий Цицерона прав римского гражданина, значил для него больше чем смерть, поскольку, имея обратное действие, лишал его имени и собственности.

В отличие от Овидия, сосланного без суда на основании личного повеления Августа (при этом гражданские права поэта сохранялись), Цицерон подпадал под действие формально безличного закона (хотя прекрасно знал, что его политические враги приняли этот закон, имея в виду именно его). Отсюда проистекает невозможность для Цицерона апеллировать в той или иной форме к этому “безличному”, что делает для него, как для человека, привыкшего воздействовать на события своей речью, судьбу изгнанника еще более трагичной.

Таким образом, в отличие от стихотворных посланий Овидия, письма, написанные Цицероном в изгнании, действительно носят частный характер, и те усилия, которые он предпринимает для того, чтобы описать свое состояние, имеют значение в первую очередь для него самого⁵.

Говоря о себе в своих первых письмах периода изгнания, Цицерон решает ту же проблему, с которой столкнется Овидий, т. е. проблему недостаточности для этой цели обычных литературных (в данном случае эпистолярных) стилей. Цицерон часто находит выход, используя структуру фразы:

*Meos tibi commendo;
me vix misereque sustendo* (3.6).

“Поручаю тебе своих; с трудом поддерживаю свое жалкое существование”, — пишет Цицерон своему близкому другу. Легко заметить, как в этой открывающей письмо фразе, написанной почти стихотворным размером, Цицерон показывает свою “отсеченность” и от друга, и от родных, и от собственного прошлого: первая и вторая части фразы сведены механически, не составляя смыслового целого. Вместе с тем соединение двух частей фразы в единое целое не выглядит произвольным благодаря их ритмическому созвучию; некая имитация смысловой связи обеих частей вводится благодаря не несущему смысловой нагрузки союзу — *que*.

Другой пример с несколько более сложной структурой:

*Terentia tibi et saepe et maximas agit gratias;
[id est mihi gratissimum].
Ego vivo miserimus et maximo dolore conficior (3.5).*

“Теренция часто и горячо благодарит тебя. (Это меня очень радует.) Я (же) влачу самое жалкое существование и весьма страдаю”. Собственно, у Цицерона нет никакого “же”. Обе части фразы соединены лишь ритмически: *et maximas agit gratias* в первой части соответствует *et maximo dolore* во второй, а *gratissimum* играет роль своеобразного медиатора, помещенного в середину фразы и как бы вводящего последующее *miserimus*. В этой фразе, как и в предыдущей, Цицерон сводит вместе различные по смыслу и, очевидно, противоположные по эмоциональному содержанию части, руководствуясь их ритмическим подобием, и именно это подобие подчеркивает их противоположность во всех прочих отношениях. Обе фразы Цицерон разделяет на части, руководствуясь одним и тем же принципом: в первой говорится о друзьях и родных изгнанника, а во второй — о нем самом. Обе части сведены вместе, но при этом не находятся в едином смысловом поле. Цицерон таким образом наглядно демонстрирует непреодолимость преграды, вставшей между лишенным прав изгнанником и его близкими: слова “я и вы” становятся для него отныне недоступны.

Но остается ли у изгнанника хотя бы “я”? Судя по письмам, написанным Цицероном в изгнании, его самоопределение претерпело определенную эволюцию. В самом начале своего изгнания, сознавая, что письма остаются для него единственной связью с его прошлым, а значит, с ним самим “настоящим”, Цицерон пишет своим друзьям и родным письмо за письмом, но убеждается, что эта связь ненадежна: ему “не о чем” писать своим адресатам. Поначалу он объясняет это чрезвычайными обстоятельствами самого изгнания. “Больше я не в силах писать — так я сражен и повергнут”, — заключает он одно из ранних писем. В более поздних письмах он просто констатирует, что ему не о чем писать: “Я же влачу самое жалкое существование. Не знаю, что писать тебе” (59); “Писать мне не о чем, и я боюсь всего...” (64);

“Я не в силах больше писать, да и не о чем” (69). Впрочем, иногда Цицерон объясняет свою неспособность писать: “Я писал бы к тебе больше и чаще, — обращается он к Аттику, своему постоянному адресату, — если бы горе не отняло у меня всех сторон моего ума и особенно этой способности” (62).

Однако, прожив около полугода в изгнании, Цицерон приходит к другому выводу: “Мне не о чем писать, и в настоящее время это — самое трудное для меня дело” (79). Он больше не объясняет отсутствие тем для письма своим потрясением или “повреждением ума”. То, что выглядело как нечто сопутствующее изгнанию, оказалось в действительности едва ли не самым главным в нем. Изгнанник оказывается исключен не только из союзного предложения, но и из эпистолярного жанра как такового, а значит, и из пространства обыденной речи. Остается ему лишь то, что лежит за его пределами.

Примерно в это же время Цицерон приходит к определению своего состояния в изгнании как состоянию “тоски по себе”:

*Desidero enim non mea solum neque meos;
sed me ipsum, quid enim sum? (73.3)*

“Я не только тоскую по своему достоянию и по родным, но и по самому себе; и в самом деле, что я такое?” Самой тяжелой для изгнанника оказывается разлука с собой. Но что это означает? Только то, что изгнанник перестает быть субъектом обыденной речи. Он теряет возможность говорить “ни о чем” и оказывается обречен на “коммуникативную немоту”, что остается скрытым от его адресатов и что не мог предвидеть он сам (“Я не представлял себе этого при отъезде”, — признается Цицерон в одном из писем). Адресаты Цицерона, к которым он обращается с подобными письмами, вычитывают из них лишь то, что их автор “нестоек духом”, и Цицерону приходится наполнять свои письма оправданиями, которые, видимо, еще больше их в этом убеждают: “Ты часто упрекаешь меня и говоришь, что я нестойк духом, — пишет Цицерон Аттику, — заслуживаю ли я, наконец, осуждения за то, что страдаю?” (67); “Ты часто упрекаешь меня в том, что я тяжело переношу это свое несчастье, — пишет он в другом письме, — ты

должен простить мне это, видя, что я подавлен в такой степени, какой ни у кого никогда не видел и о какой никогда не слышал” (71).

Цицерон охотно описывает свои страдания в терминах телесных недугов: упоминает о своем “беспокойстве и худобе” и даже о том, что он превратился “в какое-то подобие дышащего мертвеца”, отвергая, однако, предположение, что в изгнании он сошел с ума: “Я страдаю так, что не только не теряю рассудка, но именно от того и страдаю, что столь здравый ум мне негде и не с кем использовать” (62).

Изгнанник живет прошлым, и Цицерон подтверждает это, вновь и вновь переживая в своих письмах события, предшествующие его изгнанию: “Хотя я и поражен невероятным несчастьем, однако я взволнован не столько постигшим меня бедствием, сколько воспоминанием о своем заблуждении”, — повторяет он (64). Это “заблуждение”, т. е. неверно выбранная стратегия защиты от нападения политических противников, — единственная вина, которую признает за собой Цицерон: “за самые прекрасные действия мне было назначено величайшее наказание” (66); “я жил, процветал; погубило меня мое мужество, а не моя порочность”, — пишет о себе Цицерон, как писал бы адвокат о клиенте, дело которого он проиграл, но надежда на пересмотр решения еще не потеряна.

Однако прошлое, которым живет изгнанник, как бы останавливает для него время. Как пишет об этом сам Цицерон, “время не только не облегчает этого горя, но даже усиливает его. Все прочие страдания смягчаются за давностью, — а это не может не увеличиться от ощущения нынешней нищеты и от воспоминаний о прежней жизни” (73).

Несмотря на то что между изгнанием Цицерона и изгнанием Овидия лежит 65 лет — срок, который с точки нашего временного отстояния кажется совсем небольшим, сравнению они поддаются скорее по контрасту, чем по сходству. Изгнание Цицерона — это “изгнание из”, в то время как изгнание Овидия — это “изгнание в”. Первое более архаично: оно есть не что иное, как отторжение преступника, совершившего убийст-

во (поводом для изгнания Цицерона послужила, как известно, казнь им, имевшим в то время консульские полномочия, нескольких римских граждан), от своего рода и от земли, которую оскверняет прикосновение убийцы. Символически изгнание Цицерона есть отторжение от “матери-земли”, при котором изгнанник в буквальном смысле теряет почву под ногами. Описание такого рода опыта можно найти у Данте, пережившего нечто подобное: “...было угодно гражданам прекраснейшей и славнейшей дочери Рима, Флоренции, исторгнуть меня из *сладчайшего ее лона*, где я родился и был вскормлен, пока не достиг вершины своей жизни, и где я хочу от всего сердца с миром для нее успокоить усталый дух свой и окончить дни, мне отмеренные. И пошел я странником по всем почти городам и весям, где говорят на нашем языке... Поистине стал я кораблем без ветрил и без руля, которого противные ветры, раздуваемые горестной нуждой, гоняют к разным берегам, устьям и гаваням” (“Пир” 1.3).

Что же касается изгнания Овидия, то оно — проявление власти цезаря, т. е. “божественного отца”. В отличие от государства-рода, отторгающего от себя преступника и не желающего ничего о нем больше знать, верховная власть божественного правителя соединяет в себе наказующую и исправляющую виновного ипостаси. Проявление такой власти не может быть нивелирующим и безличным, но имеет подчеркнута индивидуальный характер. У Августа была полная свобода выбора в вопросе о том, куда именно сослать провинившегося поэта, и то, что он остановился на городке в районе устья Дуная, превращает это место, можно сказать, в зримое воплощение вины Овидия, т. е. в ту часть его самого, от которой он больше всего хотел бы отречься. Сделать он это, однако, не может до тех пор, пока сама власть не сочтет его прощенным и не вернет его из изгнания. Но до тех пор, пока это не происходит, Овидий и Тома, место его изгнания, остаются парой неразлучных антагонистов, в драматическом взаимоотношении которых — грядущие конфликты между душой и телом последующих эпох.

ОВИДИЙ И ТОМЫ

Итак, Овидий о месте своего заточения:

Я возле устьев живу семиструйного Истра в изгнание,
Дева Аркадская здесь мучит морозом меня.

(С. 2.195; пер. Э. Морозкиной)⁶

Дальше — Боспор, Танаис, Киммерийской Скифии топи,
Еле знакомые нам хоть по прозванию места...

(С. 3.4.45–46; пер. Н. Вольпин)

А уж за ними — ничто: только холод, мрак и безлюдье.
Горе! Как близко пролег круга земного предел!

(С. 3.4.51–52; пер. Н. Вольпин)

Перед нами — самое общее описание томитанского края, рождающее образ места очень далекого и очень холодного. Первое специально подчеркивается Овидием, который как бы не находит на Земле ничего соизмеримого с расстоянием, что он преодолел, направляясь в изгнание: “я же, проплыв по морям, где не наши созвездия светят...” (С. 1.5.61; пер. С. Шервинского), “живу под созвездьями, что не касались глади морей никогда...” (С. 3.10.3; пер. С. Шервинского).

Вместе с тем расстояние до “предела земного круга” воспринимается настолько малым, что явственно ощущается доносящееся оттуда дыхание бездны.

Образы, используемые Овидием для изображения самого места изгнания, также свидетельствуют о близости “предела земли” и не менее впечатляющи:

Снега навалит, и он ни в дождь, ни на солнце не тает.
Оледенев на ветру, вечным становится снег.
Первый растаять еще не успел — а новый уж выпал,
Часто, во многих местах, с прошлого года лежит.
Столь в этом крае могуч Аквилон мятежный, что, дуя,
Башни ровняет с землей, сносит, сметая, дома.

(С. 3.10.13–18; пер. С. Шервинского)

Овидиево описание причерноморских холодов и ветров находится, на первый взгляд, вполне в русле античной традиции, на-

учной и литературной. Еще Геродот писал о восьмимесячной зиме в Скифии (4.28); о том же можно прочитать и у псевдо-Гиппократ: “Солнце приближается к ней (к Скифии. — М. М.) только тогда, когда дойдет до летнего обхода, да и тогда греет землю короткое время и не сильно; ветры, дующие из теплых стран, проникают в эту страну редко и с незначительной силой, а с севера, напротив, постоянно дуют холодные ветры... так что у них (скифов. — М. М.) почти непрерывная зима, а лето лишь в немногие дни, и то не очень жаркое” (“О воздухах, водах, местностях” 19, 21). Научное объяснение соединению в понтийском климате холода, ветров и осадков имеется в “Метеорологике” Аристотеля: “Повсюду, кроме Понта, роса выпадает при южных, а не при северных ветрах. На Понте же наоборот: при северных выпадает, а при южных нет. И [происходит это] по той же причине, по какой роса бывает не в ненастную, а в ясную погоду: ведь южный ветер тот приносит ясную погоду, а борей, северный ветер, холодный настолько, что от мороза иссякает тепло испарения, приносит ненастье. На Понте же тот не приносит погоды, ясной достаточно, чтобы образовался пар, зато борей своим холодом так со всех сторон теснит и сосредотачивает тепло, что вызывает немалое парообразование” (1.10.35).

Что же касается литературной традиции, то, по мнению большинства исследователей, поэтическим образцом для Овидия послужило описание скифской зимы, данное Вергилием в третьей книге “Георгик”⁷. Правда, мнения ученых расходятся в вопросе о том, в какой мере Овидий следовал Вергилию, а в какой, напротив, отталкивался от его описания и противопоставлял ему свое собственное. Действительно, понтийская зима у Овидия выглядит значительно более мрачно, нежели у Вергилия, у которого, скажем, отсутствует тема ветра, а рассказы о холодах как бы уравниваются упоминанием о тепле в домах местных жителей, которые “в землянках своих спокойно досуги проводят / Там, в глубине; натаскают полен дубовых и цельных / Вязов к своим очагам и жгут их в пламени дымном” (3.376–378; пер. С. Шервинского).

То же самое можно сказать и об отношении Овидия к предшествующей ему научной традиции: хотя поэт и пользуется для изоб-

ражения места своего изгнания обиходными представлениями, но при этом он усиливает их, что называется, до предела: если ветер, то ураганный, если зима, то вечная. Действительно, Овидий ни разу не описывает весны или лета в Томах (“здесь не бывает весны” — П. 3.12), ограничиваясь только рассказами о зиме. Но если в месте изгнания Овидия нет ни весны, ни лета, то это означает, что там, собственно, нет и зимы. Но если это так, то что изображает Овидий? В нарисованной им картине соседствуют все сокрушающее движение ветра и порожденная этим движением ледяная неподвижность земли. Овидий создает пространство, исключаящее жизнь, но приобщающее к вечности все неживое. В той же десятой элегии третьей книги Овидий описывает замерзший Понт:

Сколько Борей ни шумит, ни трепещет бурно крылами,
Все же не может поднять в скованных водах волну...
Видел я сам: изо льда торчали примерзшие рыбы,
И, между прочим, среди них несколько было живых.

(С. 3.10.45–50; пер. С. Шервинского)

Северный ветер Борей получает у Овидия облик живого существа. Что же касается захваченных льдом рыб, то упоминание их вносит странное представление о жизни в объятиях смерти⁸. Это образ Овидий использует неоднократно, но уже применительно к себе самому, определяя себя как “неподвижное” и даже “мертвое” тело. Именно в таком качестве “тело” становится для Овидия сторонним предметом, объектом поэтической речи.

В описании Овидием Том отражено главное в отношении поэта к месту своего изгнания: он не может его покинуть. Поэтому основным содержанием его картин места изгнания становится идея препятствий, стоящих на пути движения тела и составляющих в пределе некий сковывающий его панцирь. Но препятствия, в плотном кольце которых находится Овидий, не являются внешними для него, будучи результатом наказания, вызванного, в свою очередь, виной. Поэтому, описывая Томы, поэт, собственно, описывает себя, но со стороны своей несвободы, или со стороны своего “изгнанного тела”.

Овидиев образ “изгнанного тела” находит свое развитие, в частности, в “Божественной комедии” Данте, где рассказ о Ко-

ците — ледяном сердце ада — даже в некоторых деталях совпадает с томитанскими пейзажами, нарисованными Овидием:

Я увидел, взглянув по сторонам,
Что подо мною озеро, от стужи
Подобное стеклу, а не волнам.
В разгар зимы не облечен снаружи
Таким покровом в Австрии Дунай,
И дальний Танаис твердеет хуже...
Мы были там, — мне страшно этих строк, —
Где тени в недрах ледяного слоя
Сквозят глубоко, как в стекле сучок.
Одни лежат; другие вмерзли стоя...

(1.32.22–27, 34.10–13; здесь и ниже пер. М. Лозинского)⁹

Борею Овидия у Данте соответствует вмороженный в лед и машущий крыльями гигант Люцифер:

Он ими веял, движа рамена,
И гнал три ветра вдоль по темной шири,
Струи Коцита леденя до дна.

(1.34.50–52)

Для автора, живущего спустя 13 веков после Овидия, Эвксинский Понт (Черное море) все еще оставался полюсом холода: упоминаемые Данте Танаис (Дон) и Дунай присутствуют (в особенности последний) и в опыте изгнания Овидия.

Описывая приютившую его землю, Овидий отдает явное предпочтение отрицательным частицам *pes*, *pop* и прилагательному *nulla*: “земля здесь совсем не богата ценным металлом” (П. 3.8.10); “осенью ветви не гнет тяжесть созревших плодов... скорбную только полынь родит невзрачное поле” (П. 3.8.17–18); “этого мало: ни дерева нет, ни травинки” (П. 1.2.23; пер. А. Парина); “не налегают на плуг, землю не пашет никто”, “нет здесь тихих зыбей, умеренным поднятых ветром, тихих пристаней нет для иноземных судов” (С. 4.4.59; пер. С. Ошерова). С помощью отрицания присутствия привычных вещей Овидий сообщает нечто позитивное о месте, где он оказался. В изобилии расставленные поэтом “не” и “ни” разрывают

собой цепочки отношений-метаморфоз, в которые должна быть включена вещь в “нормальном мире”. Земля, которая ничего не может из себя произрастить, — не земля; море, по которому нельзя плавать, — не море. Все это не подлинные вещи, но только их подобия¹⁰. Если вещь, которая ни во что не может перейти, которая ни для чего не служит, — не вещь, то мир, который состоит из таких не вещей, — не мир. При этом поэт вовсе не отрицает реальности окружающего его в изгнании мира. Наоборот, этот мир, где нет места ничему меняющемуся, мимолетному, — слишком реален. Но это бесплодная, а значит, и бесплотная реальность. Как и у Данте, телесный мир у Овидия бесплотен. Если под “плотью” подразумевать принципиальную незавершенность, всегда носящую в себе иное — “плод”, а под “телом” — нечто неизменное и тождественное самому себе (“целое”), то изгнание выбросило Овидия из мира плоти и поместило в мир тел. В полной мере это относится и к телу самого Овидия, с которым поэта, можно сказать, познакомило изгнание.

Метаморфозам вещей “настоящего мира” в мире изгнания соответствуют метаморфозы мнимые, когда тела обманывают, выдавая себя за что-то другое. Так, бесплотная земля Том в описании Овидия выглядит как море, а замерзшее море, напротив, похоже на землю. По словам поэта, “даже источники здесь дают соленую влагу — сколько ни пей — от нее жажда сильнее томит” (П. 3.1.17; пер. Э. Морозкиной).

Там, где нет вещественных превращений, не может быть и времени как их коррелята, а есть лишь пустая длительность, о которой Овидий говорит: *iners hiemi continuatur hiemps* (“за зимой вяло тянется зима”). Такое время не может даровать забвения; вместо того чтобы врачевать изгнанника, оно оказывается подобным воде, которая лишь усиливает жажду:

Видно, в ущерб мне сама природа вещей изменилась:
Все удлинит она в меру несчастий моих.

(С. 5.10.9–10; пер. С. Шервинского)

Должен я жить, чтобы вкус беды ощущать ежечасно,
Чтобы времени ход только усиливал боль.

(П. 1.2.38; пер. А. Парина)

Другая важнейшая тема в овидиевом описании Том — это тема войны. Согласно поэту, война — непрменный атрибут места его изгнания; ведь, как пишет сам Овидий, “едва ли найдешь по целому кругу земному / место, где меньше цветет радостный Августов мир” (П. 2.5.17; пер. М. Гаспарова). Темы холодов и войны, как правило, соседствуют и усиливают друг друга в томитанских элегиях Овидия. Этому есть свое рациональное объяснение, к которому прибегает в своих стихах и сам поэт: замерзающий зимой Дунай перестает быть естественной границей между подчиненным Риму фракийским царством и незамирными племенами сарматов и гетов, занимающих территории севернее данной реки¹¹. При этом причерноморские города, в том числе и Тома, оказываются открытыми для вражеских набегов, когда, говоря словами Овидия:

Враг, опасный конем и далеко летящей стрелою,
Все истребляет вокруг, сколько ни видно земли.

(С. 3.10.55–56; пер. С. Шервинского)

Жала вражеских стрел смазаны ядом гадючьим,
Чтобы двоякую смерть каждая рана несла.

(П. 1.2.15; пер. А. Парина)

Картину почти постоянной осады Том Овидий усиливает описаниями беззакония, царящего внутри самих Том:

Как посмотрю я вокруг — унылая местность, навряд ли
В мире найдется еще столь же безрадостный край.
А на людей погляжу — людьми назовешь их едва ли:
Злобны все как один, зверствуют хуже волков.
Им не страшен закон, справедливость попало насилье,
И правосудье легло молча под воинский меч.

(С. 5.7.43–48; пер. С. Шервинского)

Свою собственную жизнь поэт описывает как жизнь, проходящую среди непрекращающихся опасностей войны: “плотным кольцом меня окружают сраженья” (С. 5.2.69); “меж мной и врагом промежуток равен глухой стене и запертым воротам” (П. 1.8.61).

Историки продолжают спорить о том, в какой мере строки Овидия отражают реальную военную ситуацию в Западном

Причерноморье. В целом, несмотря на свое критическое отношение к Овидию как к историческому источнику, они склонны, по-видимому, признать, что в данном случае поэт не очень отступил от истины¹². Вместе с тем исследователи отмечают, что в описаниях пограничных войн в элегиях Овидия много литературных “общих мест”, но мало конкретного, как если бы поэт сам никогда не был их свидетелем.

Однако можно интерпретировать описания войны у Овидия и иначе: даже при беглом анализе становится вполне очевидным, что поэт вводит эту тему в контекст места изгнания с его специфическими характеристиками. В описаниях такого рода у Овидия несомненно присутствует драматизм, но это не драматизм действия, а скорее драматизм состояния, одним из главных составляющих которого как раз и является невозможность действия в мире изгнания. Пусть Овидий и не соприкасается с врагами непосредственно, но он вновь оказывается замкнут, на этот раз внутри глухих стен, снаружи которых рыщет стремительный “враг, чье оружие — лук, чьи стрелы пропитаны ядом” (С. 3.41.77; пер. С. Шервинского). Т. е. с помощью темы войны Овидий вновь вводит в картину мира изгнания образ движения, вызывающего неподвижность: подобно ветру, сковывающему все льдом, варварские набеги сковывают все страхом.

Но что, как не стрела, олицетворяет собой вызывающую страх быстроту и внезапность? Упоминание о стрелах в теме войны для Овидия не является случайным, более того — стрелы становятся у Овидия символом и врага, и войны. Этот образ переходит у Овидия из одной элегии в другую, все более обогащаясь оттенками. Овидий пишет о “далеко летящих стрелах”, “крючковых стрелах”, “пропитанных ядом стрелах” и т. п. Стрелы собирают на дорогах (С. 5.10), ими утыканы крыши городских домов (П. 1.2.), даже для своего римского друга поэт не может послать из изгнания другого подарка, кроме колчана, полного стрел (П. 3.8).

Образ стрел у Овидия развивает античную традицию, согласно которой метательное оружие — принадлежность по преимуществу варварского воина, поскольку с ним ассоциируются вероломство и, кроме того, отсутствие мужества у стреляющего, ко-

торый предпочитает поразить врага, не подвергаясь равной с ним опасности¹³ [так, в своем послании к Весталису (П. 4.7), поэт противопоставляет “римскому мечу” — “гетские стрелы”]. Этот образ стрел поэт включает в свое описание “мира изгнания”, трактуя их как некое дополнение ледяного ветра и одновременно в качестве своего рода естественных плодов томитанской земли. Изображаемая Овидием земля изгнания бесплодна, но бесплодна она лишь в отношении естественных для обычной земли плодов: плодов жизни. Что же касается плодов смерти, то она, приняв в себя некогда семя смерти, на принесение иных плодов, согласно Овидию, оказывается не способна. “Семена смерти”, о которых идет речь, — это часто упоминаемая в томитанских элегиях Овидия история убийства Медеей своего брата Абсирта, — история, от которой Овидий производит и само название места своего изгнания — город Тома. Поэт полагает, что слово “Тома” происходит от греческого τέμνω (“режу”) (С. 3.9).

Образ стрел является сквозным не только для “Скорбных”, но и для “Любовных” элегий Овидия. В последних стрелы Амура — незримые движители обычного, или подлинного, мира, подчиненного закону любви. В изображаемом поэтом мире изгнания стрелы также играют главную роль, но уже с обратным знаком: они несут в себе не жизнь, а смерть. Соответственно меняется и отношение “стрелы — вещи”: если в подлинном мире вещи, подчиненные кругообороту взаимных превращений, реальные и, можно сказать, полновесны, а стрелы Амура — невидимы, то в мире изгнания, где настоящих вещей нет, в полном смысле реальными оказываются одни лишь стрелы. Поэтому, кроме стрел, Овидию послать из своего изгнания оказывается нечего.

ОВИДИЙ И РИМ

Описание Овидием Тома не исчерпывает всего мира изгнания поэта — Тома представляют только один из его полюсов. На другом полюсе находится Рим — “власти чертог и богов” (С. 1.5.70) и антипод мира изгнания. В “мире изгнания” Цицерона Рим также присутствовал, но в качестве единственного полюса притяжения и отталкивания. Для Овидия же таких полюсов

два: Рим, к которому прикованы мысли поэта (“Трижды, четырежды — нет, не исчислить, насколько блаженны / Те, для кого не закрыт Град и улады его” — С. 3.12.25–26; пер. С. Шервинского), и место изгнания, к которому приковано его тело. В результате расстояние, отделяющее Томы от Рима, само входит в опыт изгнания Овидия и, переживаясь в этом опыте как бесконечно далекое, оказывается его главной пространственной характеристикой, управляющей всеми остальными. Эту главенствующую роль “горизонталей” мира изгнания Овидия по отношению к его “вертикалям” можно легко обнаружить в томитанских элегиях поэта. Так, обращаясь к теме своей возможной гибели на чужбине, поэт пишет:

Если бы с телом у нас погибали также и души,
Если б я весь, целиком, в пламени жадном исчез!
Но копь в пространство летит возвышенный, смерти не зная,
Дух наш, и верно о том старец самосский учил,
Между сарматских теней появится римская...

(С. 3.3.60–64; пер. С. Шервинского)

В другом послании Овидия читаем:

Я бы с радостью Истр на Стикс обменял, если есть он,
В глубях под Стиксом найди реки — сменяю на них.

(П. 4.14.11–12; пер. Н. Вольпин)

Здесь подчеркнутая вторичность “вертикальной составляющей” мира изгнания по отношению к расстоянию, отделяющему поэта от Рима, усиливается сослагательным наклоном, с помощью которого эта вертикаль вводится в обоих фрагментах.

Сама по себе отдаленность места изгнания Овидия от Рима является едва ли не главной причиной того, что место это воспринимается поэтом как непригодное для жизни. На это было рассчитано и само наказание, не просто изгоняющее Овидия из Города, но помещающее его в один из самых отдаленных углов империи.

Другими словами, отношение “Томы — Рим” так, как оно присутствует в опыте изгнания Овидия, выявляет наличие “силового поля”, охватывающего собой границы тогдашней ойкуме-

ны. Поле это формировалось и усиливалось параллельно развитию новых начал в государственном устройстве и идеологии, свидетелем и посильным участником чего был сам Овидий.

Современный Овидию Рим, т. е. Рим эпохи Августа, пожалуй, впервые стал осознавать себя не только в качестве центра мира, но и как итог исторического и даже космогонического процесса. В качестве примеров этого можно привести самые значительные произведения поэзии эпохи Августа: “Энеиду” Вергилия и “Метаморфозы” Овидия. Другой пример — уже упоминавшаяся выше “География” Страбона, которая включает в себе систематическое описание всего известного тогда мира.

Подобную эволюцию претерпела и история, ставшая всемирной. Такой статус еще за полтора века до Страбона ей придал свидетель падения Карфагена Полибий, писавший, что начиная со второй Пунической войны все события в мире приобретают внутреннюю взаимосвязь, и история отныне никакой другой формы, кроме всемирной, иметь не может, подобно тому как никто не изучает у человека отдельно руку, отдельно ногу и т. п. “Раньше события на земле совершались как бы разрозненно, — замечает Полибий, — ибо каждое из них имело свое особое место, особые цели и конец. Начиная же с этого времени история становится как бы одним целым, события Италии и Ливии переплетаются с азиатскими и эллинскими, и все сводится к одному концу” (“Всемирная история” 3.3). Деятельность историка теперь, согласно Полибию, заключается не только в беспристрастном описании исторических событий, но и в отыскании внутренней взаимосвязи между ними, взаимосвязи, которая при поверхностном рассмотрении может быть не видна (одним из основных понятий исторической концепции Полибия является *συμπλοκή*, т. е. “сцепление”). Отсюда внимание Полибия к вопросам методологии истории, разработке которых он посвящает несколько книг своего исторического трактата. Внимание к методологии приближает Полибия к Страбону, но это не единственное их сходство. И для Полибия, и для Страбона очень большим авторитетом обладает Гомер, точнее, персонифицированный в лице Гомера исторический миф. Вероятно, основной причиной авторитетности текстов Гомера для Страбона и Полибия является то

обстоятельство, что Гомер описывает в своих поэмах череду событий, лежащих у начала истории и положивших в некотором смысле само ее основание. Приверженность к Гомеру резко отличает Страбона и Полибия от Геродота, с большим сомнением относившегося к “Илиаде” и “Одиссее” с точки зрения достоверности изложенных в них исторических и географических фактов. Сомнения Геродота опровергает в свою очередь Страбон, который если и упоминает в “Географии” имя своего предшественника в этой науке, то лишь затем, чтобы защитить от него Гомера, чьи свидетельства, по мнению Страбона, безусловно истинны (сам Страбон более 300 раз цитирует Гомера в своем труде, в то время как Геродот — только восемь).

Таким образом, разработка методологических вопросов в построении рационального научного знания и общая ориентация на практическую применимость своих трудов сочетались у Полибия и Страбона с реабилитацией исторического и географического мифа, по сути отвергнутого Геродотом. Речь, конечно, идет не о том, что в “Истории” Геродота нет недостоверных данных (Геродот в своем сочинении сам не раз заявляет о сомнительности и даже сказочности многих дошедших до него и включенных в книгу свидетельств), а о том, что Геродот стремится изгнать миф как образующий элемент картины мира. Почему же в римскую эпоху история и география вновь повернулись к мифу? Причина этому — как ни странно — в высоком статусе рационального для Страбона и Полибия, для которых разум продемонстрировал себя в качестве могучей мироорганизующей силы. Исторически быстрый рост могущества Рима был впечатляющей реальностью, перед лицом которого “концепция равновесий” Геродота выглядела несостоятельной. На протяжении всей своей книги Геродот описывал великие военные походы, оканчивающиеся неизбежной неудачей. Подобного рода замыслы не могли иметь, согласно Геродоту, сочувствия со стороны богов, поскольку посягали на недолжное, нарушая мировое равновесие. При этом ни величина войска, ни его мужество, ни его искусство не могли ничего изменить: эллины, вторгшиеся на территорию персов, терпели поражения от персов; персы, вторгшиеся на земли варваров, терпели поражение от варваров.

Совершенно иного взгляда придерживается Страбон, с точки зрения которого “любая варварская народность и толпа легко вооруженных людей бессильна перед правильно построенной и хорошо вооруженной фалангой” (7.3.17). Правильным образом построенное и правильно руководимое войско имеет решающее преимущество перед своим противником. При этом каждый воин, поскольку он знает свое место в строю и подчиняется приказам своего командира, является носителем этой “правильности”.

Но разум — это не просто преимущество, ведущее к господству, это еще и право на это господство. Рим получил право на власть над всем миром потому, что он несет в себе начала справедливости и законности. Так, например, Тит Ливий, описывая покорение Сципионом испанских племен, вкладывает в уста последнего слова, что цель римлян — не захват, а распространение повсюду “гражданского мира, законности и верности договорам” (27.17)¹⁴.

Таким образом, мир в описании Полибия и Страбона приобрел целостность, но потерял устойчивость, ведь разум, можно сказать, экстерриториален, и “естественных границ” для его распространения определить невозможно — тем более, если речь идет о географических границах.

Однако, взяв на себя провиденциалистскую роль, роль универсального субъекта, Рим в лице своей литературной и естественнонаучной традиции был “вынужден” определить окружающие его внешние территории как объект своего законного воздействия, как земли, лишенные мира, законности и договоров. Одно следовало из другого, т. е. чем большая роль придавалась Риму как мироорганизующему центру, тем больше дезорганизации и хаоса скапливалось по периферии подвластных Риму земель, постепенно нарастая по мере удаления от границ.

Именно в описании периферии в научную традицию вновь вернулся миф, в первую очередь миф эпосов Гомера, имеющих и без того высокий статус повествований о начальной истории. Характерно, что заочный спор между Геродотом и Страбоном касается исключительно окраинных и запредельных областей ойкумены и является по существу спором о характере изучаемого объекта. Рассказы Гомера о реке Океане, Островах блаженных

на дальнем Западе, гиперборейях на Севере, достоверность которых была поставлена под сомнение Геродотом, вновь получают статус научного факта у Страбона. Происходит это, конечно, не потому, что Страбону стали известны новые данные об этих географических объектах, — различия касаются самого существа категории “недостоверное”. Мир в описании Геродота не был рациональным, но был гомогенным, и дихотомия “достоверное—недостоверное” имела одинаковое применение в любой из областей ойкумены. Напротив, в картине рационально организованного, расколдовываемого мира категория “недостоверного” получает новый статус и, так сказать, региональную и хронологическую прописку: всемирная история нуждается в предысторическом мифе, а всемирная география нуждается в мифе “над-географическом”.

Но как конкретно описывался этот окружающий Рим “периферический хаос” в естественных науках? Выражалось это по-разному в зависимости от традиции, существовавшей для описания каждого региона, но сводилось к трем основным показателям: во-первых, население становилось все более диким и воинственным; во-вторых, климат делался все более суровым; в-третьих, увеличивалось количество опасных для человека животных.

Что же касается традиций в описании регионов, то из них можно выделить в качестве основных следующие: северо-западные области (Галлия, Бельгия, Британия, Германия и проч.), Ливия (Африка без Египта), юго-восточный регион (Египет, Аравия, Иудея, Вифиния и проч.) и, наконец, северо-восток (Скифия, Сарматия).

В отношении первого из перечисленных регионов авторы, хотя и расходятся между собой в оценках различных обычаев варваров (в вопросе о том, можно ли найти у них примеры для подражания)¹⁵, согласны между собой в том, что воинственность варварских народов возрастает по мере удаления их мест обитания от границ империи. Так, Юлий Цезарь пишет о том, что галлы, приобретя “изнеженность от знакомства с Римом”, стали нести частые поражения от своих менее культурных соседей германцев, тогда как раньше все было наоборот. На крайнем полю-

се дикости, по мнению Цезаря, находятся белги, “самые воинственные, так как живут дальше всех от Провинции”. Более поздний (конец I — начало II в. н. э.) автор — Помпоний Мела — пишет о Германии как о стране, где господствует право силы и идут постоянные войны, причина которых — “пустая прихоть”, и воюют они, “чтобы превратить в пустыню окрестную территорию”, а обитатели самой отдаленной земли — Юверны (Ирландии), по его словам, “знают о добродетели меньше, чем какой-либо другой народ”¹⁶.

При описании Африки (Ливии) упор делался на иные факторы: так, по свидетельству Плиния, на римские колонии в Африке “нападают стада слонов”, “реки полны крокодилов и гиппопотамов” (“Естественная история” 5.8.45–46). Страбон ссылается на свидетельство Полибия о львах, которые “берут города в осаду”, а сам Полибий вместе с Эмилианом видел, как “львы были пригвождены к крестам, дабы страхом подобной казни удерживать прочих от нападений” (34.16.2). Кроме того, Страбон сообщает, что “из-за большого количества вредных животных” местные племена “работают в сапогах, остальные же части тела покрывают шкурами” (17.311). (Кстати сказать, в своем описании Ливии Геродот также говорит о большом количестве животных в данном регионе, но не затрагивает темы опасности этих животных для человека.)

В соответствии с традицией под “дикостью” населения в Африке понимается не столько воинственность, сколько та или иная степень потери человеческого облика. Плиний, например, описывает обитателей Африки в определенной последовательности: сначала идут атланты, у которых “нет имен”, затем — троглодиты, которые “только шипят”, после них — блеммийцы, у которых “нет голов, а рот и глаза — на груди”, и, наконец, гимноподы, которые не ходят, а ползают (кн. 6).

В описании стран Востока обычно использовались те же приемы, что и для описания Африки (опасные животные, например, гигантские змеи, хватающие на лету птиц, полулюди-полузвери и т. п.), но при этом добавлялись и экзотические особенности: например, идущий еще от Геродота обычай описывать людей Востока как людей, все делающих наоборот. Так, Помпоний Мела

говорит о жителях Египта, что “пишут они справа налево. Глину месят руками, а тесто — ногами. Общественными и государственными делами занимаются у них женщины, а мужчины прядут и ведут домашнее хозяйство” (9.19).

Наконец, Скифия и Сарматия описываются всеми авторами как место, где даже по сравнению с Германией “климат резче, а нравы — суровее”. Мела пишет о населении этих земель следующее: “Тавры пользуются ужасной славой, и нравы у них самые дикие, они обычно убивают и приносят в жертву чужестранцев. Внутренние области еще более дики, и жители их отличаются еще более необузданным нравом... У них есть обычай во время войны высасывать кровь первого убитого прямо из ран...”. Далее Мела описывает андрофагов, что поедают своих пленников и делают из их черепов чаши, и, наконец, гелонов, которые сдирают кожу врагов на покрывала для себя и своих лошадей; “на покрывала для людей идет кожа с голов, на покрывала для лошадей — кожа с остального тела... У всех этих племен почитается Марс” (2.1).

Описание Мелой Сарматии интересно тем, что, во-первых, именно в этот регион был сослан Овидий, а во-вторых — на этом примере видно изменение представлений об окружающем мире, привнесенное становлением империи. Дело в том, что Мела, опираясь на предшествующую книжную традицию, в данном описании заимствовал свои сведения из книги Геродота (4.62–64,65). Но заимствовал он только отдельные сведения, а не все сообщение в целом, которое по-своему перегруппировал. В то время как у Геродота все приведенные выше примеры “дикости” отнесены к одному народу — скифам, у Мелы представлен целый ряд народов, живущих на все большем удалении от границ империи, что превращает последовательность рассказа в последовательность географического пространства. При этом весь рассказ у Мелы приобретает легко выявляемую структуру, в соответствии с которой “дикость” племен увеличивается по мере удаления их от границ империи. Вероятно, для того, чтобы выдержать эту схему, Мела меняет местами эпизоды со сдиранием кожи и поеданием людей (как у Геродота): первый обычай производит впечатление более “дикого”, и Мела помещает его в

конец своего описания Сарматии. Кроме того, изложение Геродота полностью лишено в данном фрагменте оценочного элемента, присутствующего у Мелы (“ужасная слава”, “необузданный нрав” и т. п.).

Наконец, если говорить уже не только о данном фрагменте, но и о методе описания Геродотом “варварских земель” в целом, то следует признать, что они по сравнению с описаниями римских историков носят более дифференцированный характер, причем эта дифференцированность практически лишена признаков какой-либо системы¹⁷.

Итак, можно ли говорить о “прогнесе” в историческом и географическом знании, сравнивая тексты Геродота и его последователей времен римской республики и империи? Ответ на этот вопрос должен быть безусловно утвердительным, несмотря на то что элементом, питающим развитие научного знания, был миф. Совокупность научных сведений, которая составляет книгу Геродота, в римскую эпоху превратилась в мировоззрение, имеющее историческую перспективу и пространственную упорядоченность. В этом новом мировом порядке, в принципе рациональном и прагматичном, было место всему, в том числе и мифу, либо тем или иным способом истолкованному (как это делает Страбон, например, с гомеровской Сциллой и Харибдой), либо просто принятому на веру. В основу научной картины мира, вероятно, впервые был положен авторитетный текст (гомеровский эпос), и наука в своих усилиях по поддержанию и одновременно преодолению авторитета и связанной с ним традиции приблизилась к тому, что понимается под развитием научного знания сегодня. Мир в его новом облике стал более компактен и замкнут и в то же время более открыт изменению; он приобрел понятную структуру, но, имея единственный центр и единственное средоточие себя, отчасти “дематериализовался”.

Все это можно было видеть на примере опыта изгнания Овидия, но в предельно обостренной форме. Описывая место своего изгнания, Овидий намного превзошел современную ему научную традицию; римские читатели не поверили его свидетельству. Сосланный из Рима “к варварам”, поэт сам оказался нарушением мирового порядка, и написанное им в изгнании оказалось обо-

ротной стороной описанного выше мировоззрения, в некотором роде его альтернативой. Т. е. взгляду “изнутри” Овидием был противопоставлен взгляд “извне”, “преднауке” — “предэксистенция”.

ОВИДИЙ МЕЖДУ ТОМАМИ И РИМОМ

Без упоминания о страданиях изгнания не обходится ни одна из элегий Овидия, написанных в Томах, но, как представляется, содержание этой темы может быть выражено единственной строчкой из элегии 3.3: *lassus in extremis jaceo populisque locisque* (“изнемогая, лежу за пределами стран и народов”). В этой строке страдание соединено с его причиной: прикованностью Овидия к “запредельному краю”. Кроме того, здесь наглядно передана пассивность Овидия в претерпевании им своих мучений и присутствует образ, который позже находит для себя Овидий: образ израненного и даже мертвого тела, в котором уже “и места нет новую рану принять” (*non habet in nobis ian nova plaga locum* — П. 4.16.52). В последней фразе вновь присутствует “место” (*locus*) и вновь в качестве того, чем поэт не обладает: его собственное тело представлено в элегии одной сплошной раной, т. е. не-местом.

Тело поэта в изгнании оказалось обречено на неподвижность и беззащитность перед летящими в него стрелами и копьями, как фигуральными — от оставшихся в Риме врагов и недоброжелателей [“нужно ли острую сталь вонзать в уже мертвое тело?”] (П. 4.16.51), — обращается поэт к одному из них], так и реальными — со стороны окружающих Овидия варваров.

Но как раз тогда, когда при чтении томитанских элегий Овидия возникает образ изгнанника, покорившегося обстоятельствам и превратившегося в игрушку для все новых несчастий, оказывается, что тема страданий — не единственная и даже не главная в образе поэта-изгнанника, созданного Овидием. Страдания в изгнании — это естественное следствие самого изгнания, но твердость духа, которую поэт проявляет в изгнании, — это уже заслуга самого Овидия, который пишет о себе:

Разве сравнится кремень, сравнится разве железо
С твердым закалом моим...
Только со мной одним не расправилось жадное время,
Твердостью вынудил я самую смерть отступить.

(П. 4.10.3–4,7–8; пер. Н. Вольпин)¹⁸

Подобно тому как страдания Овидия служат тем фоном, на котором выделяется его твердость, телесная пассивность поэта является фоном для активности его духа. Векторы этой активности направлены и в сторону Рима, и в сторону Том, т. е. направлены движущимся на Овидия несчастьям.

Формы проявления “духовной активности” поэта различны. Описывая свою жизнь в Томах, Овидий, особенно в поздних письмах, говорит об известности и славе, которые он приобрел в изгнании как человек и как поэт: “тут неприятни ко мне не питают — да и за что бы”; “пригтели меня в несчастьи томиты” (П. 4.9.89,97); “сняты налоги с меня!” (П. 4.14.53); “сам не искал я, но в знак всенародного благоволения мне на седые виски вы возложили венок” (П. 4.14.55; пер. Н. Вольпин). Наконец, в одном из посланий поэт описывает свой триумф среди “диких гетов”, которым он по-гетски читает свои стихи. Эти стихи (а они, по словам Овидия, были о покойном уже к тому времени Августе) гетам понравились, и они выразили свое одобрение тем, что *Et caput et plenas omnes movere pharetras* (букв. “затрясли головами и полными стрел колчанами” — П. 4.13.55). Поэт не случайно включает в этот эпизод *plena pharetrae* [“полные (стрел) колчаны”]. Стрелы — сквозной образ в описании места изгнания у Овидия, и в описании триумфа поэта этот образ на какой-то момент меняет свой знак — из орудия смерти стрелы становятся орудием прославления поэта-изгнанника.

Иной характер имеет активность Овидия, обращенная к Риму. Прежде всего в ней следует выделить два уровня, один из которых находится на поверхности и заключается в просьбах Овидия о ходатайстве за него перед Августом, просьбах, которые сопровождают послания поэта почти ко всем его адресатам. Просьбы эти несколько двусмысленны: имеющие форму частного письма, послания в действительности предназначены автором для публикации (в отличие от по-настоящему частных писем

Цицерона, послания Овидия написаны не столько для того, кому они формально адресованы, и даже не столько для Августа, который, конечно, имеется в виду как возможный читатель, сколько для римской читающей публики с целью формирования определенной общественной атмосферы вокруг ситуации изгнания). Поэтому они достаточно отвлечены от собственной цели и призваны, скорее, дополнить собой картину тягот изгнания. Но сами просьбы и жалобы поэта, адресованные Риму, не стали одной из тем томитанской поэзии Овидия — они являются ее заранее и открыто заявленным содержанием и смыслом. Овидий, посылая свои поэтические послания в Рим, подчеркнуто снижает ценность собственного поэтического в них: поэзия нужна теперь прежде всего ему самому (“я не хочу, чтобы дух мой зачах меж тревог постоянных” — С. 5.1.77), и поэт не только соглашается, но даже настаивает на том, что его томитанские стихи хуже прежних, т. е. стихов, написанных до изгнания, — Овидий пишет об изгнании, находясь в изгнании, которое препятствует не только написанию стихов, но даже произнесению обычных слов:

Порой начну говорить, — и стыдно сознаться, —
Просто слова не идут: ну разучился, и все!

(С. 3.14.45–46; пер. З. Морозкиной)

Так создание стихов, содержащих опыт изгнания, само включается в этот опыт. Приведенное выше двустишие Овидия как бы повторяет фразу, сказанную героем Еврипида, который на вопрос, какое из страданий изгнанника наихудшее, ответил, что это — потеря речи (*μη λέγειν ἢ τις φρονεῖ*) (“Финикиянки” 389).

Но эта трудность речи является не только противником, но и союзником Овидия, ведь поэтическое слово, преодолевшее все препятствия, слово, сказанное с усилием, приобретает новый статус, поднимающий его над поэзией обычных тем, поэзией “утех и песен игривых” (С. 5.1.15), т. е. поэт начинает влиять на свою аудиторию не только содержанием, но и обстоятельствами написания стихов. Если в первых элегиях, написанных по пути в Томы, Овидий еще сравнивает себя с Энеем, покидающим Трою¹⁹, то в стихах, написанных уже в Томах, он последовательно противопоставляет свой опыт любым возможным прецеден-

там, что как бы лишает его поэзию в изгнании предзаданной темы. Овидий, таким образом, сам становится ее полноправным творцом²⁰.

Овидий знал, что все написанное им в Томах привлекает к себе в Риме большое внимание, которое сам поэт объясняет тем, что его “от других вдруг отличила беда” (П. 3.1.56), и поэт использует возможности своего положения изгнанника очень часто. Так, в элегии, адресованной жене, Овидий пишет:

Первой за дело всегда браться должна ты, жена.
В стихотвореньях моих о тебе говорится немало:
Верной жены образцом ты прослывешь из-за них.
Бойся его исказить, оправдай мои восхваленья...

(П. 3.1.42–45; пер. З. Морозкиной)

Письмо, озаглавленное “Непостоянному другу”, Овидий начинает следующими словами:

Жаловаться ль? Умолчать? Обвинить, не назвав твое имя,
Иль без зазрения открыть каждому, кто ты такой?
Нет, обойдусь без имени здесь — или песней моею
Я, и ославив, создам прочную славу тебе.

(П. 4.3.1–4; пер. Н. Вольпин)

Овидий, находясь далеко от Рима и будучи прикован к месту своего изгнания, платит своим римским адресатам той же монетой, приковывая их, но уже к строкам своих стихов. Почему ситуация изгнания сообщает стихам Овидия некую априорную правоту? Только ли трудность произнесения стиха ее причина?

Сам поэт дает на этот вопрос несколько неожиданный ответ: “Это не мои слова; это голос бога, — ведь бог в моей груди” (*Nec mea verba legis... Ista dei vox est. Deus est in pectore nostro* — П. 3.4.91–94). Этот ответ кажется неожиданным потому, что Овидий, по его собственным словам, находится в месте, лишенном всего настоящего, лишенном и бога (в одной из элегий поэт описывает явление ему во сне его поэтического патрона — бога Амура, которого он едва узнал — настолько бог был изможден преодоленным им расстоянием от Рима до Том). Мало того, Овидий, постоянно напоминая в своих стихах о божественности Августа (которого поэт отождествляет с Юпитером — С. 1.5.78;

П. 1.1.48 и др.), еще более драматизирует свое положение, описывая его как отчаяние человека, гонимого богом (С. 1.2.93), врага бога (С. 2.82).

Но именно последний, самый драматичный мотив дает Овидию возможность ввести в свое описание изгнания мифологическую аналогию, о которой поэт, впрочем, нигде не говорит прямо, но которую, несомненно, имеет в виду и в которой находит для себя скрытую опору. Речь идет об аналогии “Август—Овидий” — “Зевс—Прометей”. Прометей был, как известно, прикован по приказу Зевса к скалам Кавказа, которые, по мнению Овидия, находятся в Скифии²¹. Вполне вероятно, кстати говоря, что именно поэтому Овидий называет место своего изгнания Скифией, тогда как традиционное место Скифии — Северное Причерноморье и Крым.

Это не единственное основание для предложенной аналогии: если Овидий действительно проводил параллели между своим положением и положением прикованного Прометея, то он должен был в своем описании изгнания ориентироваться на литературный источник, каким мог для него являться в первую очередь “Прометей прикованный” Эсхила. Действительно, многие мотивы трагедии Эсхила присутствуют в элегиях Овидия. Например, в словах Прометея, что над его страданиями “орды плачут скифов, что кочуют в конце земли, у меотийских мелей” (420), можно найти переключку с П. 2.7.31—32, где Овидий замечает, что даже самый дикий из всех народов — геты — скорбит по поводу несчастий поэта-изгнанника (*Nulla Getis toto gens est / Sed tamen hi nostris ingemuere malis*).

В другом месте Прометей у Эсхила говорит о жестокости обрушившейся на него кары Зевса: “О пускай бы под землю, в поддонный Аид, принимающий мертвых, он сбросил меня” (153—155; пер. С. Анна), и это напоминает цитированные выше строки Овидия, где поэт признается, что предпочел бы сменить место своего изгнания даже на Стикс. Наконец, такие слова Прометея, как “теперь я игрушка бродячих ветров. В муках корчусь врагам на веселье... в просторах злых пустынных, неприветливых” (270), заставляют вспомнить обычные для Овидия описания места изгнания.

Но главное, что позволяет говорить о некоем внутреннем сходстве образов прикованного Прометея у Эсхила и поэта-изгнанника у Овидия, — это специфические отношения власти и слова. У Эсхила прикованный на краю мира Прометей говорит о том, что не только он сам, но и верховный бог Зевс покорен своей судьбе и что ему, Прометею, эта судьба известна (хотя о ней не знает даже сам Зевс). Это означает, что Прометей, брошенный Зевсом на самую окраину мира, обездвиженный и обреченный на “тысячи мук”, оказывается сильнее власти Зевса своим словом и, похоже, черпает эту силу в своих муках, как если бы прикованность к краю мира сама была бы чревата пророческим даром²².

Аналогичным образом изгнанный из мира Овидий приобрел некое преимущество, вытекающее из его “внемирного” положения: весь мир, в том числе и Август, и даже в первую очередь Август, стал объектом его поэтической речи. С одной стороны, Август удерживает Овидия в Томах, и это означает, что он не сменил гнев на милость и не считает поэта достаточно наказанным. С другой стороны, посылаемые Овидием в Рим все новые свидетельства своего “исправления”, предназначенные для публикации, в значительной мере театрализуют всю ситуацию изгнания. В самом деле, если причины, по которым Август сослал Овидия, действуя как официальное лицо, от имени государства и общества, остались никому не известными, то избыточные намеками публичные самооправдания поэта превратились в публичное действие. Такие строки Овидия, как “О злополучный, не стань я жертвой недавних событий”, “О, для чего провинились глаза, увидевши нечто!” (С. 2.97,103), делают Августа, по выражению одного из исследователей, “объектом сценического действия поэтического языка”²³ Овидия. Таким образом, Август в пределах действия поэтического языка оказывается во власти Овидия в той же мере, в какой сам Овидий находится во власти Августа — в качестве объекта его наказующего и исправляющего действия²⁴.

Итак, ситуация Овидия в изгнании — это ситуация богооставленности, в которой сама эта богооставленность является как источником страданий, так и источником силы для изгнанника.

Одно следует из другого, и чем больше страданий приходится испытывать изгнаннику, тем напряженней (и ближе) становится связь между изгнанником и изгнавшим его. Поэтому Овидий не только не скрывает свои страдания, но, напротив, всячески их подчеркивает, заставляя Августа, но уже в качестве персонажа своей поэзии, вновь и вновь гневаться на него и вынуждая себя вновь и вновь перед ним оправдываться. “Пусть ты надеяться мне запретил, я все же надеюсь” (С. 2.145), — обращается Овидий к Августу, требуя себе, вместе с этой уступкой, права превратить однократное событие (каким было с точки зрения власти изгнание поэта из Рима без надежд на возвращение) в вечно воспроизводящееся действие. Участниками этого действия Овидий делает себя самого и Августа, а содержанием его оказывается императорский гнев, облеченный по отношению к Овидию в форму бесчеловечных врагов и враждебных человеку стихий, терзающих, наподобие терзающего Прометея орла, тело и дух поэта, прикованного повелением Августа к далекому месту изгнания. Претворенный Овидием в форму поэтического слова, гнев Августа вновь возвращается в Рим, но теперь “господином” его был уже поэт, в то время как объектом собственного гнева оказывался Август. Этот запущенный Овидием “диалог” не окончился и со смертью обоих его участников.

В описаниях мира, вышедших из под пера римских географов, легко увидеть конкретное приложение разработанной античной философией противопоставления “бытие — небытие”. В пределах подобного подхода находится и Овидий, описывающий место своего изгнания (которое для него, конечно, является метафорой философского “небытия”) одновременно в терминах “активного зла” (война, холод, разрушительный ветер) и в терминах “лишенности” (отсутствие естественных плодов земли, отсутствие нормального времени, обманчивость вещей, лишь имитирующих свои прототипы), воспроизводя тем самым обе античные традиции описания зла. Но вместе с тем Овидий вносит в свое описание нечто новое — как по отношению к греческой философии, создавшей соответствующую модель мироустройства, так и по отношению к римской географии, использовавшей эту модель для описания ойкумены.

Новым у Овидия является положение наблюдателя, т. е. самого Овидия. Изгнание отторгает Овидия от подлинного мира, но не делает его частью мира изгнания: все его описание места изгнания основано на противопоставлении себя окружающему.

Казалось бы, имеются некоторые основания для того, чтобы поместить Овидия “в промежуток”, превратить его в посредника между двумя антагонистическими частями универсума (в качестве одного из таких оснований можно вспомнить, например, сцену чтения Овидием своих стихов в окружении варваров). Однако по сути такая трактовка была бы неверной: ведь нельзя сказать, что поэт принадлежит отчасти одному миру, отчасти — другому, поскольку эта принадлежность образована в обоих случаях отношением отторжения. Овидий не принадлежит ни одному из описываемых им миров, но оба они, являясь элементами опыта изгнания, принадлежат Овидию. Ареной противостояния двух мировых сил оказался отдельный человек, и противостояние от этого не только не ослабло, но стало еще более напряженным. Можно сказать, что в томитанской поэзии Овидия обе стороны противостояния открыли для себя друг друга в качестве неустранимой данности. Поэзия Овидия в изгнании является, по мнению многих ее исследователей, “персональной поэзией в высшем смысле этого слова”²⁵, но персонализм ее космичен, он есть своего рода свидетельство перетекания космологии в антропологию, что могло произойти лишь по достижении определенной законченности картины мироустройства.

Эта законченность, придавшая Риму статус центра мира, одновременно и утверждается, и ставится под сомнение в томитанских стихах Овидия. Если первое вытекает непосредственно из содержания стихов поэта²⁶, то о втором свидетельствует структура его мира изгнания, включившая в себя Рим, но лишь в качестве одного из своих полюсов. “Подлинный мир”, локализованный пространственно и политически, не смог избежать самопроблематизации: такой мир стало возможным покинуть, посылая обратно описания своего опыта и отрицая, таким образом, его универсалистские амбиции. Подобного рода “выход” поднимал проблему проницаемости границ и эффективности исходящих из-за ее пределов угроз.

Граница между империей и окружающим миром с приписанным ей значением границы между космосом и хаосом сама по себе заключала угрозу для того, что лежало в ее пределах: “подлинный мир” рисковал истощить свои силы, утверждая себя против стремящегося поглотить его хаоса. Чтобы сохранить себя, уменьшив напряженность противостояния, мир встал перед необходимостью частичного развоплощения, т. е. отказом от претензии быть всем.

Собственно, такого рода интуиции возникли уже при становлении новой картины мира, и выразились они в том числе и в реанимации некоторых географических мифов. Речь идет о местах обитания блаженных, которые, по мысли римских географов (как и греческих географов времен поздней римской республики и империи), должны находиться за пределами областей проживания диких племен и последующих необитаемых пространств. В Ливии это, по свидетельству Плиния, город, лежащий южнее выжженной солнцем пустыни; на западе и востоке — это острова Туле и Тапробана, о которых рассказывают и Плиний, и Страбон; наконец, на севере — это легендарное племя гипербореев; т. е. каждый регион, вернее, каждая сторона света имеет своих варваров и своих блаженных.

Некоторые из этих рассказов о блаженных были известны и Геродоту, но греческий географ рассматривает эти сообщения как крайне сомнительные, что является одним из важнейших расхождений между ним и последующей римской географией.

Геродот упоминает о гиперборейях, но сам в их существование не верит. Его аргументы следующие: гипербореев никто не видел, о них никому ничего достоверно не известно, к тому же, если бы существовали гипербореи, то должны были бы существовать и “гипернотии”, но последних не существует — следовательно, нет и первых. Страбон разбирает эти аргументы Геродота и находит их несостоятельными. Сам он считает, что гипербореи существуют, хотя никаких новых свидетельств их существования не приводит. Полностью согласны со Страбоном Мела, по мнению которого рассказ о гиперборейях совершенно достоверен, и Плиний, который полагает, что нельзя усомниться в существовании этого народа. Причем если Страбон с присущим ему “голо-

сом здравого смысла” стремится представить гипербореев просто как жителей крайнего севера, то Мела и Плиний говорят о гиперборейях как о не знающем страданий народе, т. е. повторяют свидетельство Геродота, за исключением сомнения последнего в их существовании. Откуда же берется эта уверенность? Во всяком случае не из новых свидетельств, а скорее из новой картины мира, где гипербореи вновь приобретают утраченное было значение. Можно предположить, что уверенность Плиния и Мелы в существовании гипербореев (и блаженных в других частях света) является одним из симптомов ремифологизации географического пространства. Геродот, оспаривая существование гипербореев, подвергал сомнению тот мир, в котором в гипербореев не только верили, но и почитали. Греки, как известно, считали, что Аполлон пришел от гипербореев, а на Делосе существовал культ умерших там гиперборейских дев²⁷. Наконец, они называли дельфийское святилище Аполлона “пупом Земли”, т. е. центром мира, что определенным, сакральным образом соединяет центр мира с его самой отдаленной окраиной. Геродот же, отказываясь, на первый взгляд, признать частный факт ввиду его малой убедительности, фактически проводил демифологизацию всего географического пространства. Однако в эпоху Овидия возобладала противоположная тенденция, поскольку нарождающаяся империя реанимировала старые и создавала новые мифы, как географические, так и исторические; одним из симптомов этого процесса и является оживление легенды о гиперборейях.

Симптом этот чрезвычайно значим, так как наглядно демонстрирует, что вместе с центром мира формируется некий “антицентр” (вполне можно допустить, что все четыре местообитания блаженных в действительности оказываются одним единственным, находящимся по ту сторону Земли по отношению к Риму) или трансцендентный объект, познавательный и этический абсолют, конечная, но никогда не достижимая цель любого рода экспансии.

Подобная структура мира чревата возможным смещением “центра тяжести” в пользу того, что не является данным, но находится по ту сторону. В этом случае наличный центр мира превращается в пересечение координат, начальную точку отсчета.

Подобную структуру мира можно обнаружить в упоминавшейся “Божественной комедии” Данте, где горизонтальное движение к периферии мира превратилось в движение в глубь Земли, через круги ада, последний из которых соответствует сарматской ледяной пустыне Овидия, замороженной машущими крыльями Люцифером-Бореем. Ведомый Вергилием Данте здесь не останавливается, но, спустившись по телу Люцифера-Борея, оказывается за Бореем, в области гипер-бореев, т. е. “живущих за Бореем”.

Сам Овидий в томитанских элегиях нигде не упоминает о своей близости к гипербореев, но он — возможно, неосознанно — превращается в оппонента ограниченного универсализма, оказавшись в буквальном смысле слова выброшенным за его пределы.

Но что означал в политическом и идеологическом смысле отказ от претензии империи (и императора) быть “всемирной”? В практическом плане это означало согласие имперской власти с большим, чем ее собственный, универсализмом. Сам император должен был при этом претерпеть соответствующую эволюцию, превращаясь из “центрального тела” системы в “спутник”: из бога становясь божественным управителем. В евангельской формуле, предписывающей отдавать “кесарю — кесарево, а Богу — Богу”, римская власть, нуждающаяся во внешней опоре, усмотрела в конце концов не только отрицание своей тотальности, но и, прежде всего, собственную апологию.

Впрочем, в отношении государственного культа императора в пределах рассматриваемого промежутка времени (т. е. до начала V в. н. э.) практически никаких изменений не происходило: по смерти их по-прежнему причисляли “к богам”, а их изображения были официальным предметом поклонения.

Нежелание власти, “признавшей” христианство, вводить изменения в устоявшийся облик собственного культа придавало определенную двусмысленность как культу власти, так и самой власти. Почитание императора как бы наталкивалось на некий предел, и иллюстрацией этой новой ситуации может служить судьба Иоанна Хризостома, возвышение которого произошло, можно сказать, благодаря падению императорской статуи (в хо-

де волнений в родном городе Хризостома Антиохии была повержена статуя императора Феодосия, что вызвало ставшую знаменитой серию проповедей Хризостома “О статуях”, умерившую императорский гнев на мятежный город), а падению его, к тому времени уже константинопольского епископа, предшествовало воздвижение в непосредственной близости от кафедрального собора, где он служил, статуи императрицы Евдоксии (на это событие Хризостом ответил гневной проповедью — “Беседой”, текст которой лег в основу обвинения епископа в государственной измене)²⁸.

Это отношение (или, лучше сказать, взаимоотношение) Хризостома и императорского изображения можно сравнить с той ролью, которую играло изображение Августа в опыте изгнания Овидия: описывая свою встречу с присланными в Тома из Рима по его просьбе статуэтками Августа и его семьи, поэт говорит: “Вот я гляжу на него, и кажется, Рим предо мною, ибо в себе воплотил облик отечества он” (П. 2.8.48,73; пер. Э. Морозкиной); этот облик предстает в начале (и элегии, и встречи) гневным: “Чудится мне или вправду глядит на меня он во гневе? Вправду ль суровость видна в изображеньи его?”, но в конце элегии, как бы тронутая мольбами Овидия, божественная семья смягчается: “чеканенных лиц все светлей и светлей выраженьи” (*minus et minus est facies in imagine tristis*). Изображение Августа представляет для находящегося в изгнании Овидия весь оставленный им “подлинный мир”, который оказывается для поэта одновременно объектом поклонения и манипуляции.

Приверженность императорской власти к сформировавшемуся в языческую эпоху культу понятна: если отнять у кесаря то, что принадлежит Богу, то что останется самому кесарю? И не означает ли это, что область, подвластная кесарю, получает свое существование лишь через противопоставление ее Царству Божию, подобно тому как в томитанских стихах Овидия *regionis amarae* противопоставлялось *loco moriar*?

В какой-то мере противопоставление Овидия действительно оказалось воспроизведенным в отношении между “царством кесаря” и “Царством Божиим”, которое, как известно, “не от мира сего”. Вместе с тем “сей мир”, оставленный кесарю, был весь-

ма далек от “места изгнания”, как оно представлено у Овидия, — напротив, он сохранил за собой все черты овидиевого “подлинного мира” за исключением одной: имманентного присутствия в нем божественного начала.

Лишенный такого начала и превратившийся тем самым в царство обычая и порядка, “сей мир” отнюдь не лишился при этом своей притягательности для включенного в его орбиту человека, но эта притягательность оказывалась притягательностью материнского лона, приятным пленом комфорта и привычки, неизбежной данностью и препятствием.

Таким образом, “сей мир” предстает для человека, принявшего новый взгляд на него, как проблема: он не есть безусловное зло, но центробежное движение по отношению к нему всегда лучше, чем центростремительное. При этом центробежное движение может направляться двумя силами: от мира можно уйти, и мир может гнать. Однако как в том, так и в другом случае окончательный выход за пределы “сего мира” оказывается невозможен: пытающегося уйти из него он преследует через “соблазн” (σκάνδαλον) — главный мотив монашеского и отшельнического опыта; лишенного своего места в мире изгнанника он преследует другой своей стороной, которую наилучшим образом передает понятие “уныние” (ἄθυμια), — вокруг этой темы строится весь опыт изгнания Хризостома.

Фактическая сторона изгнания Иоанна Хризостома сводится к следующему: в 404 г. Хризостом, тогда еще константинопольский епископ, был отлучен от Церкви собранием иерархов с согласия императора Аркадия, и 20 июня 404 г. ему было приказано отправиться в изгнание. Как и Овидию, Хризостому был назначен для проживания отдаленный северо-восточный предел Империи — городок Кукуз в Армении, что сближает его изгнание с изгнанием Овидия также и по отдаленности места пребывания от столицы (по отношению к Хризостому речь идет, естественно, о Константинополе). Но в отличие от Овидия Хризостом несколько раз менял по распоряжению властей место своего изгнания. Помимо упомянутого Кукуза он жил некоторое время в близлежащей крепости Арависса, а в 407 г. власть отправляет

его в еще более отдаленное место — Питиунт (Пицунду), по дороге в который Хризостом и умирает 12 сентября 407 г.

Материал, содержащий в себе опыт изгнания Хризостома, не нарушает сложившейся уже “традиции”, будучи заключен в его письмах, относящихся ко времени изгнания. Таких писем сохранилось около 250-ти; из них 14, адресованных одному лицу (диакониссе Олимпиаде), образуют особый корпус произведений, занимающих как бы промежуточное положение между проповедью и частным письмом (эти письма у Миня и в русских переводах имеют собственную нумерацию)²⁹.

Несмотря на то что изгнание “привязывает” Хризостома к отдаленному и чужому для него месту, описание этого места имеет второстепенное значение, уступая описанию “внутреннего” — как пишущего, так и адресата (впрочем, по сравнению с Цицероном и Овидием, Хризостом пишет о самом себе не очень много). При этом, повторюсь, одним из ключевых слов такого описания и, вероятно, самым богатым по сопровождающим его контекстам является слово “уныние”.

“Уныние” в описании Хризостома предстает как “наказание всех наказаний и мука горчайшая”, “некое неизреченное страдание” (Ол. 3.2), сама неизреченность которого требует выработки особого метафорического языка, и Хризостом окружает это понятие образами, говоря о “болотах уныния” (Ол. 4.4), “облаке уныния” (Ол. 8.1), сравнивает уныние с молью, поедающей “не только кости, но и разум”, говорит, что уныние есть “постоянный палач”, “не ребра рассекающий, но разрушающий даже и силу души” (Ол. 3.2). Но основной метафорой уныния, ее зримым двойником является для Хризостома “ночь”. Это хорошо заметно из упомянутого выше Третьего письма Олимпиаде:

“...Уныние, касаясь самой души, есть... непрерывная ночь (νὺξ διημέρης), беспросветный мрак, зима, ураган, тайный жар, сжигающий сильнее всякого пламени, война без перемирия, болезнь, затемняющая многое из воспринимаемого зрением. И солнце, и этот свежий воздух, кажется, тяготит находящихся в таком состоянии, и самый полдень для них представляется подобием глубокой ночи. <...> не так велик мрак ночи, как велика ночь уныния, являющаяся не по закону природы, а наступающая с помрачением мыслей, — ночь какая-то страшная и невыносимая, суровая видом”.

Можно без труда найти в описании уныния, данном Хризостомом, типичные для изображения изгнания Овидием образы зимы и урагана. Однако легко заметить, что и зима, и ураган у Хризостома лишь сопровождают описание ночи и композиционно подчинены ей. Можно вспомнить, что и у Овидия встречаются описания ночи, кажущейся бесконечной (*et nox immensa videtur*) (С. 4.3.25)³⁰, но, наоборот, в контексте описания зимы.

Другими словами, “зима” и “ночь” как бы меняются у Овидия и Хризостома местами, и это перестает выглядеть случайностью, если учесть, что Овидий описывает прежде всего место и прибегает для этого к “объективным” его характеристикам, а Хризостом описывает состояние самого изгнанника (в этом отношении его опыт изгнания как бы следует опыту изгнания Цицерона), и самым подходящим для него оказывается образ ночи, открытый во “внешнюю” и “внутреннюю” стороны. Рассмотрим еще на нескольких примерах, каким образом Хризостом обыгрывает эту двунаправленность “ночи”, переходя от одного контекста, “внешнего”, природного, к другому — “внутреннему”.

В следующем ниже отрывке из письма Олимпиаде Хризостом описывает зиму в изгнании:

“Я жил лишь настолько, насколько чувствовал отовсюду окружавшие меня несчастья; все для меня было ночью: и день, и утро, и полдень, и я целый день проводил пригвожденным к постели <...> несмотря на то, что я зажигал огонь, терпел страшнейший дым, заключился в одной комнате, закутывался множеством одеял и даже не осмеливался переступить порога, я тем не менее страдал постоянными рвотами, отвращением к пище и непрерывной бессонницей. Так я проводил без сна целые моря ночи” (4.1).

В другом письме, также адресованном Олимпиаде, Хризостом вспоминает свое путешествие к месту изгнания:

“Ночь была безлунная, самая полночь, мрачная, темная; никого не было возле, никто не помогал, потому что все нас покинули. Тем не менее, побуждаемый страхом и ожидая тот час смерти, я, страдавший, встал, приказав зажечь факелы. Но пресвитер приказал потушить их, чтобы, говорил он, варвары, привлекаемые к нам светом, как-нибудь не напали на нас” (14.3).

Первый из приведенных отрывков полностью растворяет описание зимы в описании ночи, присутствующей в нем попеременно в трех различных аспектах: “ночь” как состояние души переходит в “ночь” как следствие необходимости пребывать постоянно в темном помещении; наконец, завершается отрывок упоминанием о “ночи без сна”, т. е. обычной ночи, кажущейся вследствие бессонницы бесконечной.

Обращает на себя внимание, что Хризостом наполняет описание своей жизни в изгнании бытовыми подробностями, отсутствующими у Цицерона и Овидия, и от этого его рассказ выглядит, пожалуй, еще более тягостным, чем даже у Овидия. Однако Хризостом, в отличие от Овидия, говорит о бедствиях изгнания всегда в прошедшем времени, и, в частности, цитированное выше письмо он завершает так: “Лишь только наступила весна и немного изменился воздух, все уничтожилось само собою... Теперь я очень рад и весел”. Хризостом, как и Овидий, почти во всех письмах говорит о зиме, однако, в противоположность Овидию, он никогда не говорит о зиме *из зимы*, но всегда о зиме *из весны*, т. е. “непрерывность” у Овидия сменяется “дискретностью” у Хризостома.

Различие между одним и другим можно проследить, обратившись к посланию Овидия, адресованному жене, которое по содержанию близко упомянутому выше письму Хризостома:

Может быть, ты удивись тому, что чужою рукою
Это посланье мое писано: болен я был.

(С. 3.3.1; пер. С. Шервинского)

Поэт начинает свое послание со ссылки на свою прошлую болезнь, но эта болезнь сразу же утверждает себя в настоящем, так как в момент писания элегии поэт способен лишь диктовать, и к концу элегии это прошлое полностью переходит в настоящее:

О, написать я хотел бы еще, но голос усталый
И пересохший язык мне не дают диктовать.
Кончил.

(С. 3.3.85; пер. С. Шервинского)

“Дискретное” время Хризостома и образ ночи, вокруг которого выстраивается весь его опыт изгнания, взаимно предполага-

ют друг друга: ночь во всех своих смыслах и несмотря на всю свою “бесконечность” может быть описана лишь из следующего за ней дня. В отличие от зимы власть ночи не распространяется на слово о ночи, и именно поэтому Иоанн Хризостом характеризует зиму как долгую ночь.

Но почему Хризостом прибегает к “дискретному времени” в своем повествовании об изгнании? Видимо, прежде всего потому, что такое время вводит в его опыт изгнания, более того — делая его событийным по преимуществу. Если в мире изгнания Овидия ничего не может случиться (и это является подлинной причиной страданий изгнанника), страдания, описанные Хризостомом, во многом связаны с тем, что изгнанник оказывается беззащитен перед событием. Это проявляется в первую очередь в том, что главным в описании бедствий изгнания у Хризостома становится не вынужденное пребывание на одном месте, как у Овидия, а вынужденное перемещение с одного места на другое.

В описании города, назначенного ему для проживания, Хризостом бывает довольно краток, называя его то “пустынейшим”, то “спокойным” местом: “Мы живем в пустынейшем месте, пустынейшего нет на свете (117); “мы прибыли в Кукуз... и нашли, что это местечко нисколько не опасно, совершенно спокойно, совершенно тихо: никто его не теснит и никто на него не нападает” (70), “нас... бросили в ужаснейшую пустынь” (173), “мы нашли в этой пустыне своего рода пристань” (222).

Несмотря на то что Хризостом, подобно Овидию, говорит в своих письмах о набегах варваров и связанных с ними бедствиях войны как об отличительном признаке “мира изгнания” (“Куда не пойдешь, везде видишь потоки крови, кучи мертвых тел, разоренные города. Мы считаемся в безопасности, заключившись в этой крепости, как в жестокой тюрьме” — 54), а также описывает суровость зимы, в течение которой “невыразимое множество снега закрывало все дороги” и “все цепенело от мороза” (114), все его отрицательные характеристики места изгнания либо смягчаются (ведь все они относятся к прошлому), либо компенсируются противоположными по тону свидетельствами. От этого описание места изгнания, взятое на материале всей совокупности писем Хризостома, выглядит как бы двоящимся, что

должно отражать уже ожидаемое адресатом письма состояние пишущего как состояние преодолеваемого уныния.

Вместе с тем у Хризостома есть рассказы, не имеющие соответствующего “положительного противовеса”, — те, что можно объединить темой “вынужденное перемещение”, т. е. описания бегства при слухе о нападениях варваров и описания трудностей пути. Очевидно, что именно такого рода рассказы содержат в себе квинтэссенцию всего его опыта изгнания³¹. Письмо Хризостома под номером 113, в соответствии с нумерацией Миня, содержит в себе, бесспорно, самую полную разработку этой темы во всей его переписке:

“Прежде имел я, по крайней мере, одно утешение, облегчавшее горечь разлуки, — мог беседовать с вами письменно. Но наступившая зима отняла у нас и это единственное удовольствие, засыпав все дороги таким множеством снега, что нельзя ни к нам ниоткуда добраться и погостить у нас, ни от нас поехать и прокатиться к вам. Не менее, если не более, производит в настоящее время то же самое страх, наводимый исаврийцами, усиливая пустыньность и разгоняя всех, обращая в бегство, делая всех изгнанниками. Никто не смеет теперь жить дома, и всякий, покидая свое жилище, спешит куда-нибудь укрыться. В городах остаются только стены и крыши, а леса и ущелья становятся городами. Как дикие звери — барсы или львы — считают, что пустыня для них безопасней населенных городов, так и мы, жители Армении, каждый день принуждены перебегать с места на место, проводя жизнь каких-то кочевников или номадов и не смея нигде остановиться: до такой степени здесь царствуют смятение и тревога. Кого найдут дома, тех режут, жгут, обращая из свободного состояния в рабство. А кто при одном слухе бежит, те становятся бездомными скитальцами или тоже гибнут. Сколько в самом деле погибло молодых людей, которые, часто в самую полночь, в трескучий мороз, вынуждены были мгновенно бежать из дому... Не нужно было исаврийских мечей, чтобы проститься им с жизнью. Они гибли, замерзая в снегу, и, таким образом, причина их бегства от смерти становилась для них причиной смерти еще более жестокой. В таком-то положении наши дела”.

Это письмо Хризостома содержит в себе самое развернутое описание его мира изгнания и соответствует в этом отношении десятой элегии третьей книги Овидия. Близость письма и элегии вполне очевидна: как и Овидий, Хризостом соединяет в своем послании темы зимы и варварских набегов так, что каждая из этих тем усиливает другую; так же, подобно Овидию, Хризостом говорит о пустынности места изгнания, которое вследствие действия обоих зол становится еще более пустынным. Наконец, приведенный текст Хризостома дает определенное основание затронуть тему “художественного преувеличения”, т. е. тему, традиционно поднимаемую при анализе томитанских произведений Овидия.

Вместе с тем под внешней близостью мира изгнания Овидия и Хризостома таятся глубокие расхождения, не очень заметные на первый взгляд. Прежде всего, Хризостом, соединяя тему зимы и тему варваров, делает это не непосредственно, — как это имеет место у Овидия, предлагающего для подобного соединения рациональное обоснование: замерзающий зимой Дунай перестает быть естественной защитой от набегов, — а опосредованно, через вызываемый варварами страх. Т. е. его описание мира изгнания, в отличие от описания Овидия, выглядит более внутренним.

Кроме того, можно заметить, что Хризостом сближает тему варваров не столько с темой зимы (у Овидия, например, невозможно найти такой фразы о варварах: “с наступлением весны расцвели и ужасы их нашествия” — 122), сколько с темой ночи, причем часто уточняет: не ночь, а *vix mesq*, т. е. “полночь”: “а однажды отряд исаврийцев в 300 человек ворвался в город среди самой ночи” (121). Подобное соседство имеется и в приведенном выше фрагменте, где описывается бегство молодых людей (“часто в самую полночь”, при слухе о варварах), и во многих других письмах Хризостома. В отличие от овидиевых варваров — “порождения зимы” — варвары в описании Хризостома являются “порождением ночи”.

Иоанн Хризостом составляет свой опыт изгнания из элементов, каждый из которых, взятый по отдельности (варвары, ночь, пустыня), отсылает к “внешнему”, т. е. к окружающей изгнанни-

ка враждебной среде, но составляет так, что, собранные вместе, они как бы меняют свой вектор, адресуясь уже к своему автору.

В целом свидетельство Хризостома об окружающем мире, почерпнутое из его писем, выглядит значительно более достоверным, чем поэтические свидетельства Овидия. И это при том, что Хризостом нигде не подчеркивает достоверность и точность своих описаний Армении, в то время как для Овидия правдивость сообщаемых им сведений о томитанском крае имела чрезвычайную важность.

Это несоответствие связано, по всей видимости, с тем, что Овидий, в отличие от Хризостома, описывал собственное состояние почти исключительно в категориях описания места и получил в результате гипертрофированное, а потому и недостоверное, даже с точки зрения современников, описание одного из районов Западного Причерноморья.

Нацеленность на описание окружающего мира заставляет Овидия подчинить свои послания логике научного трактата (именно поэтому в его “персоналистическую” поэзию периода изгнания так естественно включаются современные Овидию научные теории, например теория заиливания Черного моря — П. 4.10), важнейшее из требований которого состоит в том, что из объекта описания должно быть исключено все случайное, т. е. применительно к какому-либо географическому району — все, что относится к “неповторяющемуся происходящему”. (Овидий своими томитанскими элегиями следует нормам географического, а не исторического трактата.)

Повествуя о томитанской земле, Овидий хочет быть точен (для него это жизненно важный вопрос) и потому исключает по мере возможности наблюдателя, т. е. себя, из рассказа о своем “объекте”. Сам “объект” при этом претерпевает странную, но вполне предсказуемую метаморфозу, превращаясь, как в случае с томитанской землей, в область вечной зимы и смерти.

Однако проблема достоверности существует и для личного дневника, к жанру которого примыкают письма Иоанна Хризостома. Обратимся вновь к отрывку из письма 113, но уже с точки зрения правдоподобия описанной в нем картины всеобщего бегства от исаврийцев. Можно ли утверждать, что этот рассказ

имеет под собой фактическое основание? Очевидно, да³². Можно ли утверждать, что оно достоверно? Конечно. Но с тем уточнением, что эта достоверность — достоверность того же типа, что и в сообщениях Овидия о вечной зиме в Томах. Это достоверность опыта изгнания. Попробуем описать на основании этого свидетельства некоторые его черты.

Прежде всего обращает на себя внимание некоторая выборочность препятствия, рожденного выпавшим в изобилии снегом в рассказе Хризостома. Этот снег отрезает место изгнания от внешнего мира, не давая возможности ни добраться туда, ни вернуться оттуда, и вместе с тем создает фон или даже условие для постоянных и интенсивных перемещений внутри самого “пространства изгнания”. В отличие от Овидия, ищущего спасение внутри городских стен и изображающего самого себя неподвижной точкой, окруженной стремительным и хаотическим движением (ураганными ветрами, набегами гетов), Хризостом оказывается сам вовлечен в движение, покидая город и стараясь вместе с другими “жителями Армении” укрыться от варваров в “лесах и ущельях”. Более того, не полагаясь ни на одно убежище, ему, как и другим, приходится постоянно “перебегать с места на место”, “не смея нигде остановиться”. Причем, согласно смыслу письма, такая ситуация не является исключительной — она скорее типична.

Можно с достаточной долей уверенности утверждать, что в основе письма 113 лежит реальный эпизод, свидетелем (и участником?) которого был его автор и который действительно включал в себя ночное бегство от варваров, сопряженное с зимним временем года. Но у Хризостома это событие, потеряв свой “частный” характер, разрослось на все пространство “мира изгнания”. Получившееся в результате изображение непрекращающегося бегства от варваров приобрело некоторые черты, сближающие его с событийным миром изгнания Овидия: и то и другое кажутся отмеченными неким постоянством. Но при этом “постоянство” мира изгнания для Овидия означает, что событие не может начаться; “постоянство” же мира изгнания по отношению к Хризостому предстает, напротив, как невозможность событиям закончиться.

Причина этого различия заключается в том, что и для Овидия, и для Хризостома “мир изгнания” образует антитезу к ос-

тавленному ими миру, и различаются они между собой в той мере, в которой различается для них и сам оставленный мир. Для Овидия — это “подлинный мир” со всеми его атрибутами, где событийность есть принадлежность его историчности и метаморфизма. Для Хризостома оставленный им мир тоже подлинный, но несколько в ином смысле — это мир привычки и устоявшегося уклада, где все происходящее также привычно и становится событием лишь постольку, поскольку эту обычность нарушает. Изгнанник, оказавшийся вне такого мира, чувствует себя как бы лишенным оболочек: все становится для него непривычным, и все становится событием. Это еще одна причина, по которой Хризостом не замыкает свое описание мира изгнания на одной лишь зиме, распространяя его и на другие сезоны (“летние жары мучают нас не менее летних холодов, отличаясь в своем роде одинаковой жестокостью” — 132 и др.). Сказанное выше в какой-то мере объясняет, видимо, и направление движения беглецов в письме Хризостома: не из одной крепости в другую, лучше укрепленную, а из “города”, где остаются только “стены и крыши”, в “пустыню”, ущелья и леса, уподобляясь барсам и львам. Т. е. можно сказать, что Хризостом проецирует на картину бегства от варваров свою собственную ситуацию изгнания, являющуюся для него движением от установленного к преодолеваемому.

О значительном отличии мира изгнания Хризостома от мира изгнания Овидия говорит и фраза из цитированного выше фрагмента: “мы, жители Армении”. Хризостом не стирает грани между местными жителями и варварами, чем лишает свой опыт изгнания одной из важнейших тем, присущих опыту изгнания Овидия. Тему эту можно сформулировать следующим образом: “изгнанник, окруженный грубыми варварами, не поддается окружающим нравам, но, напротив, оказывается по отношению к ним проводником той высшей культуры, которую он среди них поневоле представляет”. Обратной стороной этой установки было чувство единства изгнанника с покинутым им политическим и культурным “центром мира”. В отличие от Овидия Хризостом как будто бы не чувствует себя насильственно оторванной частицей такого “центра мира”: в его письмах нельзя найти ни сожалений о потерянной величии, ни адресованных власти просьб о

смягчении наказания. Подобно Овидию, Хризостом, отправленный в изгнание, превращается в еще большей степени, чем ранее, в соперника изгнавшей его центральной власти. Но в отличие от ситуации изгнания Овидия, с этим соперничеством должна теперь считаться и сама власть. Теперь уже не изгнанник старается обратить на себя внимание императора, а император вновь и вновь обращает свое внимание на изгнанника, стараясь создать для него такие условия, чтобы тот своей смертью прекратил все связанные с изгнанием неудобства для изгнавшего.

Таким образом, в дополнение к “изгнанию-отторжению”, каким было изгнание Цицерона, и “воспитующему изгнанию”, каким было представлено изгнание Овидия, власть прибегла к “изгнанию-казни”, желая изгнаннику немедленной смерти, но не желая за эту смерть отвечать. Это нежелание отвечать за собственное решение само по себе свидетельствует об изменении соотношения сил между властью и изгнанником, “центром” и “периферией”.

О том же свидетельствует и смерть изгнанника, столь желаемая властью: из последнего аргумента власти она превращается в решающий аргумент изгнанника, неопровержимое доказательство его правоты в споре с властью, доказательство, которое вынуждена признать и сама власть³³.

НОМО EXIGENDUS

Конечно, опыт изгнания Цицерона и опыт изгнания Хризостома не являются вступлением и послесловием к опыту изгнания Овидия — они вполне самостоятельны и самодостаточны. Вместе с тем, расположенные в хронологическом смысле “до” и “после” изгнания Овидия, они в некотором отношении представляются зеркально симметричными друг другу. Действительно, если Иоанн Хризостом был приговорен к изгнанию за “оскорбление величия”, т. е. за преступление против императора, то Цицерон, наоборот, был изгнан за присвоение себе царских полномочий (на это намекала уже дата принятия сенатом соответствующего закона: в ежегодно отмечающийся в Риме “День изгнания царей”). Даже упомянутая выше история со статуей императри-

цы Евдоксии имеет свою обратную сторону у Цицерона: уже после изгнания враги последнего водрузили на месте конфискованного по закону портика Цицерона статую богини Свободы как символ падения “тирана”³⁴.

Эта симметрия не случайна. Изгнание Овидия было изгнанием из мира, остро чувствующим свою универсальность и в то же время охваченность внешней границей, а само изгнание было переживанием непреодолимости этих границ и в то же время освобождающим осознанием их условности. Во времена Цицерона этот ограниченный универсализм только рождался; во времена изгнания Хризостома он, в качестве реально существующего, умирал.

Универсалистское устройство мира в эпоху Августа было политическим, но не историческим событием. Разумеется, принципат Августа стал страницей мировой истории, но без этого идеального момента соединения человеческого усилия и божественного плана не было бы мировой истории, как не было бы и самого мира в смысле динамического баланса противостоящих друг другу сил — мира в той форме, в какой и мы его знаем.

Вместе с тем принципат Августа посредством Овидия стал начальной точкой отсчета человеческой экзистенции в ее непосредственном, этимологическом смысле. Отчужденность от всего, в том числе и от самого себя, и обретенная такой ценой свобода стали движителями человеческой активности, направленной в конечном счете на возврат к тому, что должно было бы ее погасить.

Из этой активности проистекает экспансионистский рационализм науки, и в этом отношении спор между Геродотом и Страбоном — это спор между архаической моделью устойчивого мира и новаторской моделью мира, расширяемого разумом.

Точно такой же характер имеет и спор между Геродотом и Плутархом, но уже по поводу исторической науки. Плутарх в своем трактате “О злокозности Геродота”³⁵ обвиняет последнего в грубых искажениях одного из самых значимых и самых героических эпизодов мировой истории, т. е. греко-персидских войн. При этом Плутарха нисколько не смущает тот факт, что Геродот был практически современником этих войн, в то время

как самого Плутарха отделяет от них более шести столетий. Главный порок “Истории” Геродота, по мнению Плутарха, — это допущенное Геродотом преуменьшение доблести и благородства у греков и преувеличение того же у варваров, за что Геродот даже получает от Плутарха прозвание *φιλοβάρβαρος*, т. е. “любитель варваров”. Плутарх возмущает то, что Геродот всячески принижает, с его точки зрения, значение победы греков над персами, выпячивая в то же время ее обратную сторону, т. е. случаи совершенного греками предательства, малодушия, обмана. “Что же остается у греков великого и славного от этих сражений?” — восклицает в конце своего трактата Плутарх. — Лакедемоняне сражались с безоружными, остальные даже не знали, что идет сражение, знаменитые братские могилы, почитаемые всеми, — поздняя подделка; треножники и алтари, стоящие в храмах богов, покрыты фальшивыми надписями” (43).

Плутарх в отличие от Геродота смотрит на греко-персидские войны с точки зрения мировой истории, и для него эти события исполнены внутреннего смысла, являя собой, согласно данной Гегелем характеристике, “победу высшего принципа над низшим”. Подобно Страбону, Плутарх не располагает новыми “фактами”, которые позволили бы ему опровергнуть Геродота; то новое, что он привносит в рассмотрение исторических вопросов, — это идея “мира”, в данном случае мира в его “хронологическом измерении”.

Мировая история придает историческим событиям смысл, но обращается она при этом к мифу, точно так же как было показано выше на примере “Мировой истории” Полибия. Впрочем, в данном случае речь идет не о начинающем историю мифе, каковым для Полибия был гомеровский эпос, а о “героическом мифе” как таковом, т. е. мировая история стала историей подвигов и великих деяний.

Вместе с тем мировая история является и разделительным принципом, позволяющим отделить собственно “историческое” от того, что находится за пределами осмысленного исторического процесса. Мировая история получает с момента своего рождения такие же границы, какие получил и мир в его пространственно-географическом аспекте. В понятии мировой истории история

размежевалась с этнографией (чего не было у Геродота, рассматривающего существование каждого из описываемых им народов в контексте его собственной истории, более или менее достоверной). В методологическом плане это означало отделение смысла от факта. В отношении первого мировая история потребовала от историка усилия постижения, отличного от беспристрастности наблюдателя и добросовестности компилятора; в отношении второго, поскольку речь шла об обычаях (варваров) и их внешнем облике, от ученого требовалась, скорее, естественнонаучная строгость: умение обобщить и показать наиболее типичное.

Конечно, эти границы между смыслом и фактом, историей и этнографией не были преградами ни для смысла, ни для истории: разум имеет своим объектом и себя, и неразумное, история описывает и себя саму, и “свое другое”, подобно императору, который римлянами правит, а над всеми прочими властвует.

Но эти границы не стали и преградами для внешнего и чуждого: оставаясь источником потенциальной угрозы, оно вторгалось в упорядоченный мир в форме одухотворенного абсолютно зла, против чего разум был бессилен даже в своих собственных пределах. Это означает, что упорядоченный мир не мог отождествить себя в полной мере с разумом.

Здесь легко увидеть аналогию с положением изгнанного в Томах Овидия. Поэт, оказавшись в несуществующей точке, из которой видно все, но которая сама ниоткуда не видна, воплотил в своем опыте изгнания весь страх упорядоченного мира, страх перед ничто.

Изгнание Овидия — это изгнание без вины и без возврата: Овидий — единственный из трех изгнанников, который так и не смог вернуться и чье изгнание, следовательно, продолжается, в то время как изгнание Цицерона и Хризостома, несмотря на тяжесть вынесенных им обвинений, оказалось ограниченным по сроку: оба они с триумфом вернулись в столицу, один — живым, другой — мертвым. Движение, в котором пребывают Цицерон и Хризостом, будучи в изгнании, как бы символизирует его неокончателность для них, в то время как акцентированная неподвижность Овидия словно специально предназначена для того, чтобы отнять последнюю надежду.

Вместе с тем движение — это как раз тот случай, когда симметрия между опытом изгнания Цицерона и опытом изгнания Хризостома нарушается, и этот пример показывает, что один из них находится “до” Овидия, а другой “после”. Прежде всего речь идет о том, что движение как таковое не входит в опыт изгнания Цицерона, который вообще выражен скорее синтаксически, чем семантически. Оказавшись свободен в выборе места жительства, он так и не смог ничего выбрать, прожив целый год как бы на перекрестке: “Если появится надежда, поеду в Эпир, — пишет Цицерон, — если же нет — в Кизик или в какое-нибудь другое место” (74). Впоследствии, уже вернувшись в Рим, Цицерон описал один свой сон периода изгнания, в котором увидел, как он сам, “печальный, блуждает в каком-то безлюдном месте” (“О дивинации” 1.28.59).

Совершенно иной статус имеет движение в опыте изгнания Иоанна Хризостома: оно является той нитью, на которую нанизываются все связанные с этим опытом образы. Правда, движение это как будто бы не имеет цели и представляется вынужденным, но оно уже, бесспорно, имеет смысл и предопределено структурой мира, ставшего в результате своей упорядоченности источником угрозы. При этом оживление легенд о блаженных, обитающих за пределами “пояса зла”, стало своего рода предчувствием цели этого пути. Кроме того, уже в эпоху Страбона в представлениях о блаженных присутствует интуиция о том, что чем труднее путь от Рима до места обитания блаженных, тем больше блага можно у них найти. Здесь вне конкуренции были, очевидно, гипербореи, которых отделяют от мира не только области, населенные самыми кровожадными варварами, но и ледяная пустыня. Вероятно, по этой причине некоторые средневековые авторы отождествляли местообитание гипербореев с раем, несмотря на противоречия этой трактовки с библейской³⁶.

Итак, структурированный мир предполагает два вида движения: расширения (для себя) и ухода (для включенного в этот мир человека). Для изгнанного Овидия второй путь оказался невозможен: поэт в буквальном смысле был неспособен отделить себя от мира, и распад мира на две враждебные друг другу составляющие стал и его собственным распадом. Как это ни покажется

парадоксальным, но оказавшийся на краю мира Овидий мог бы вернуться только в том случае, если бы он направился не назад, а вперед. Так, как это сделал Данте в своей “Божественной комедии”, об идейной преемственности которой томитанским элегиям Овидия уже говорилось.

На примере “Божественной комедии” можно увидеть, что означало включение мотива ухода в структуру упорядоченного мира или что нового было привнесено новой эпохой в идеологию имперского универсализма. Прежде всего бросается в глаза близость дантовских картин ада описаниям варварских окраин мира в римской географии; Данте как будто собирает все наиболее устрашающие свидетельства об отдаленных районах римского мира, и жара адских областей переходит у него в стужу и обратно, а нечеловеческого облика варвары, сдирающие со своих жертв кожу, расчленяющие их тела и т. п., претерпевают соответствующую метаморфозу, превращаясь в слуг дьявола. Последний, закованный в лед и машущий крыльями, что является причиной ледяного ветра в последней области ада, заставляет вспомнить об античном Борее, даже этимологии которого (βόρος — “прожорливый” и βόρβρος — “болото, грязь, нечистота”) соответствуют образу Люцифера у Данте.

Но отличие inferнальных областей у Данте от варварских — в римской географии — также вполне очевидно. С точки зрения ограниченного универсализма окружающий мир хаос должен быть децентрализован, но в мире, выстроенном в соответствии с логикой движения, это уже не так. Здесь зло — это препятствие и этап на пути, оно локализуется и концентрируется. Интересно, что признаки этого процесса можно заметить уже в естественнонаучном описании мира. Так, в “Комментарии к Землеописанию Дионисия” (ок. 1170) имеется следующее описание Ледовитого океана: “Океан, омывающий землю Аримаспов, называется ледовитым, кронийским и мертвым. Солнце... хуже светит над этим морем и всегда закрыто мрачными тучами вследствие ступения облаков... Кронийским же оно называется потому, что в этих местах господствует, как говорят, звезда Крон, которая, сльвя у звездочетов за холодную, располагает к охлаждению, почему ей также приписывается холод. По мифическому преда-

нию сюда же был брошен половой член, отрезанный у Крона” (32.40)³⁷.

Хотя автор “Комментариев”, объясняя одно из названий Ледовитого океана, ссылается на античный миф, сама античность называла “Кронийским морем” часть Ионийского залива (см. Аполлон Родосский. “Аргонавтика” 4.327). С другой стороны, образ дантовского Люцифера — “червя, которым мир пронзен” (1.34.108) — настойчиво отсылает к “телесному низу”. Т. е. “дикость” и “холод”, соединенные уже у Овидия, начинают сближаться и с образом “тела” в его противоположности “духу”. Все это вместе предстанет у Данте впечатляющим образом центра мирового зла.

Подобное сближение означает и другое, а именно то, что имело место еще в томитанских элегиях Овидия и что можно назвать “антропологизацией” мира. Но если у Овидия человек подчиняется и даже отчасти уподобляется миру, то у Данте, наоборот, мир повторяет структуру человеческого существа. С одной стороны, Данте путешествует по единственно подлинному миру, т. е. миру, где все встает на свое настоящее место; с другой стороны, его путешествие — это движение по аксиологической карте человека, трагически разделенного на “телесность” (ад), обреченную на вину и “муки” (все муки ада — это муки тела, мучимые не страдают от сознания того, что они — в аду), и “духовное начало”, из которого выведен “телесный яд” (3.19.66) и которое, лишённое земли и тела, тоскует по ним даже в раю (3.14.63–66). При этом ад у Данте — это сфера торжества явления над смыслом, сфера факта и данности, где все наглядно и ничто не имеет “внутреннего измерения”, в отличие от рая — царства иносказания и символа, где ничто не дано и все требует постижения.

Что же получается в итоге? Вместе с “ограниченным универсализмом” человек получил весь мир в его пространственной и временной перспективе, собственно, познаваемый мир. Но спроецированный на человека, мир с присущим ему внутренним разрывом стал источником страданий для человека. В своих попытках избежать их человек оспорил право части мира быть всем, однако внутреннего разрыва, уже своего собственного, не пре-

одолеет. В сущности, он на это и не рассчитывал: все его усилия, направленные на преодоление разрыва, оказывались лишь очередной его констатацией. К “Божественной комедии” это относится так же, как и к ее экзистенциальному прототипу — томитанским элегиям Овидия. К последним — в особенности, и не просто в силу их “первородства”, но и потому, что поэтический гений Овидия принял изгнание не только как несчастье, но и как дар, слишком ценный, чтобы быть легким, предложив, таким образом, новое определение человека: вместо традиционного *homo exactus* (“человек изгнанный”) — *homo exigendus*, т. е. человек, который обретает себя через изгнание.

- 1 См.: Гаспаров М.Л. Овидий в изгнании // Публий Овидий Назон. Скорбные элегии. Письма с Понта. М., 1978. С. 199.
- 2 Зелинский Ф.Ф. Публий Овидий Назон. Баллады — Послания. Вступительный очерк // Памятники мировой литературы. Античные писатели. СПб., 1908. С. 35.
- 3 Tozer H.F. A History of Ancient Geography. 1935: It may be regarded as a piece of extraordinary good fortune that the most important work on geography which was produced in antiquity should have coincided in date with Augustan age (p. 238).
- 4 См.: Barsby J. Ovid // Greece and Roma. 1978. N 12. P. 44.
- 5 См.: Письма Марка Туллия Цицерона. М.; Л., 1949.
- 6 Овидий. Скорбные элегии. Письма с Понта. М., 1978. Далее в тексте — ссылки на это издание (П — “Письма с Понта”, С — “Скорбные элегии” с указанием книги, элегии и строки).
- 7 Evans H.B. Winter and Warfare in Ovid’s Tomis // Class. Journ. 1975 mar. 70.3. P. 4–5; Besslich S. Ovid’s Winter in Tomis. Zu trist 3.10 // Gymnasium. 1972. N 79. P. 185–191.
- 8 Аналогичное сообщение имеется у Страбона (7.3.18), правда, о Меотиде (Азовском море), где местные жители ловят замерзшую рыбу путем выкапывания ее изо льда; Эванс в своей статье высказывает предположение, что вмержшие в лед рыбы у Овидия происходят от попавших в снежный плен оленей в упомянутой третьей книге Вергилия (Evans H.B. Op. cit. P. 5).
- 9 Данте Алигьери. Божественная комедия. М., 1974.
- 10 Frankel H. Ovid. A Poet between Two Worlds. L., 1945. P. 126.
- 11 Соединение тем “холода” и “дикости” можно считать для римской литературы того времени вполне типичным: вот пример из “Сатирикона” Петрония Арбитра, произведения, почти современного томитанским элегиям Овидия: “Долго лежит снег на необработанных диких местах; но где земля блестит от плуга, он тает скорее инея. Так же и гнев человеческий: владеет умами дикими, скользит мимо утонченных” (49).
- 12 Такого мнения придерживается, в частности, А.В. Подосинов, который к произведениям Овидия как к историческому источнику относится весьма

- критично (Подосинов А.В. Произведения Овидия как источник по истории Восточной Европы и Закавказья. М., 1985).
- 13 Один из примеров этому — рассказанная Титом Ливием история о Горации Коклесе, в одиночку оборонявшем мост через Тибр: “Грозный, свирепо обводя взглядом знатнейших этрусков, он... вызывает их поодиночке на бой... Некоторое время те медлят... но потом стыд взял верх, и под громкие крики в единственного противника... полетели дротики. Все их принял он на выставленный щит и, твердо стоя, с тем же упорством удерживал мост...” (“История Рима от основания Города” 2.10; пер. Н.А. Поздняковой).
- 14 См.: *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей истории культуры и культуры античного Рима. М., 1993. С. 448.
- 15 Такие примеры находят, в частности, Цезарь (“Записки о галльской войне” 6.20—6.24) и Тацит (“Германия” 18.20).
- 16 Здесь и ниже Мела цит. по: *Боднарский Б.В.* Античная география. М., 1957.
- 17 У Геродота можно найти немало примеров кровожадности и жестоких обычаев, присущих варварам, но гелоны, например, в его описании, занимаются земледелием, питаются хлебом, имеют сады. Что же касается гетов, “среди” которых оказался Овидий, то их Геродот характеризует как самых мужественных и справедливых из фракийцев (4.93); ср. также “Землеописание” Скимна Хиосского (аноним, ок. 90 г. до н. э.) о “номадах”, обитающих в Скифии: “Они весьма благочестивы, ни один из них никогда не нанесет обиды живому существу... и мудрец Анахарсис, по словам Эфора, происходил из самых благочестивых номадов... Самыми славными из них он называет племя Савроматов, Гелонов и третье так называемое племя Агафирсов” (цит. по: *Латышев В.В.* Известия писателей греческих и римских о Скифии и Кавказе. СПб., 1890).
- 18 Твердость духа перед лицом враждебных человеку стихий — качество, традиционно приписываемое в римской литературе самому Цезарю; например:
- ...точно море из твердого льда на него изливалось.
Скрыты под снегом земля, и скрыты за снегом светила,
Скрыты излучины рек, прилипших к своим бережьям.
Но не повержен был Цезарь...
(Петроний Арбитр. “Сатирикон” 73,200).
- 19 Первые две книги “Тристий” Овидия вообще отличаются по своему тону от остальных; Виламовиц-Молендорф полагает, что их “энергичный и игривый тон” объясняется тем, что Овидий не знал степени гнева на него Августа и ожидал скорого возвращения (*Wilamowitz-Moendorf.* *Lesefruchte // Hermes.* 1926. N 61. P. 298).
- 20 На это обстоятельство давно уже обращено внимание исследователей: “Овидий вне поля мифологии, вне ее языка и сравнений” (*Evans H.B.* *Op. cit.* P. 4); “Поэзия имеет место в Томах, но только в терминах самого Овидия” (*Davison M.Fh.* *Duritia and Creativity in Exile. Epistulae ex Ponto* 4.10 // *Class. Antiquity.* 1982. Apr. P. 41).
- 21 *Подосинов А.В.* Указ. соч. (примеч. 18).
- 22 Здесь вновь нельзя не вспомнить о “Божественной комедии” Данте, где замороженный в лед Дьявол помимо всех прочих своих мучений еще и лишен го-

- лоса: рты его заткнуты (хочется сказать “благоразумно заткнуты”), и, таким образом, Дьявол, в отличие от большинства других обитателей ада, которые, по крайней мере, могут рассказать свою историю, является только объектом истории, рассказываемой другими, и, бесспорно, это не только акт предусмотрительности, но и самое тяжелое наказание.
- 23 *Barchiese A.* *Il poeta e il principe: Ovidio e il discorso Augusteo.* Rome; Bari, 1994 (цит. по: *Classical Review.* 5.10.57. 1997. N 1. P. 43).
- 24 Противостояние в лице Августа и Овидия “дискурса власти” и “дискурса поэзии” стало в последнее время темой работ, написанных в различных жанрах; примером этому может служить упомянутая монография А. Барчези, а также переведенный на русский язык роман К. Рансмайра “Последний мир: с Овидиевым репертуаром” (М., 1993).
- 25 *Dickinson R.J.* *The Tristia. Poetry in Exile // Ovid / Ed. W. Binns.* P. 158.
- 26 Вот, например, характерное отличие Овидия от его старшего современника — Горация, поэта, отделенного от него всего двумя десятилетиями. Если Гораций пишет, что его слава не умрет, “Пока на Капитолий всходит верховный жрец с безмолвной девой-весталкой” (3.30), то для Овидия: “Будет доколь со своих холмов весь мир покоренный Марсов Рим озирать, будут читать и меня” (С. 3.7.51—52; пер. С. Шервинского).
- 27 См.: *Доватур А.И.* и др. Народы нашей страны в “Истории” Геродота. М., 1980 (примеч. 271, 274).
- 28 См.: *Ziebeschuetz H.W.G.* *The Fall of John Chrysostom // Nottingham Medieval studies.* 1985. V. 29. N 13. P. 11.
- 29 См.: *Patrologia graeca / Ed. J.P. Migne.* Vol. 52; Творения Святого Отца Иоанна Златоуста. СПб., 1897. Т. 3, кн. 2; Святого Отца нашего Иоанна, архиепископа Константинопольского, златоустого. Письма к разным лицам. СПб., 1866; Св. *Иоанн Златоуст.* Письма к Олимпиаде. М., 1997.
- 30 Впрочем, в качестве фонового образа ночь присутствует в опыте Овидия постоянно: если для Вергилия, например, место изгнания — это край, где “солнце другое сияет” (“Георгики” 2.512), то для Овидия — это край, где “не наши созвездия светят” (С. 1.5.61).
- 31 В этом отличие опыта изгнания Иоанна Хризостома от опыта изгнания Овидия: Овидий рассматривал свой трудный путь в Томах как самую легкую часть постигнутого его наказания, но, по прибытии на место, как пишет он сам, “только я тронул стопую землю изгнания, с тех пор плач — вся отрада моя...” (С. 3.2.18—19).
- 32 См.: *Моммзен Т.* История Рима. М., 1940. Т.5: Римская провинция от Августа до Диоклетяна. Гл. 7. С. 281—287 (об исаврах и военной ситуации на северо-восточной границе империи I—V вв. н. э.).
- 33 Имя Иоанна Хризостома было внесено в поминальный синодик Константинопольского кафедрального собора в 416 г., а в 433 г. его мощи были торжественно перенесены в столицу (*Царевский А.* Свяtitель Иоанн Златоуст // Юбилейный сборник статей, посвященных памяти Св. Иоанна Златоуста. Казань, 1908).
- 34 См.: *Грималь П.* Цицерон. М., 1991. С. 230.
- 35 Опубликован в Приложении к кн.: *Лурье С.Я.* Геродот. М.; Л., 1947.
- 36 Приводя принадлежащие средневековым авторам различные мнения о местоположении земного рая, Дж.К. Райт констатирует, что Средневековье так

и не выработало единой точки зрения по этому вопросу (см.: Райт Дж.К. Географические представления времен крестовых походов. М., 1988. С. 235–236). Одни, руководствуясь словами книги Бытия, помещали рай далеко на востоке; другие — на юге, за недоступным человеку тропическим поясом; третьи, основываясь на рассказах о путешествии св. Брендана, помещали рай далеко на западе; наконец, идея, что рай находится на севере, Средневековье обязано весьма популярному труду Марциана Капеллы *De purtibus Philologiae et Mercurii* [“О бракосочетании Филологии и Меркурия”], содержащему свидетельство о гипербореях [“На севере за этими горами (Рифейскими) живут гипербореи, и там постоянно вращается ось мира. Этот народ известен своим долгожительством, почитанием богов, мягкостью климата, а дни у них протяженностью в полмесяца. Это и есть граница человеческого обитания” (б.664)], которое, по словам Дж. Райта, дало “повод некоторым из отцов церкви искать рай на севере” (Райт Дж.К. Указ. соч. С. 72).

³⁷ Автор “Комментариев” — Евстафий, епископ Фессалоник; фрагменты трактата в кн.: Латышев В.В. Указ. соч.

ФОЛЬКЛОР

О. Б. Христофорова

ПОЛУЧЕНИЕ ДАРА

рассказы о шаманском становлении у нганасан¹

АНДРЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ПОПОВ, известный этнограф-сибиревед, в 1930-х годах проводил полевые исследования на полуострове Таймыр. Среди его информантов были нганасанские шаманы — *нгэда*, от которых он записал несколько автобиографий (как он сам называл эти тексты); три автобиографии опубликованы полностью: Дюхадие Костеркина (Нгамтусуо) (далее — ДК)², Серептие Ярославина (СЯ)³ и Семюена Нгомджа (СН)⁴. Это довольно большие по объему тексты (12–15 страниц убористого шрифта каждый), содержащие описания видений во время шаманской болезни, а также сведения генеалогического характера, объяснение смысла некоторых обрядов и ритуальных атрибутов, экскурсы в космогонию и т. п. Автобиографии, по всей видимости, были воспроизведены по просьбе исследователя, но все же можно предположить, что они бытуют в традиции (по крайней мере внутри семейной традиции шаманских династий). Об этом говорит, во-первых, то, что тексты содержат рассказы о видениях не только самих информантов, но и их предков-шаманов; во-вторых, величина текстов — помнить их до мельчайших подробностей (даже если учитывать возможность варьирования) можно только в случае неоднократного воспроизведения; в-третьих, для описаний видений характерен устойчивый набор мотивов; и, наконец, свидетельством тому прагматическая функция автобиографий: обоснование истинности шаманского дара. Последний фактор свидетельствует также о том, что рассказы о видениях и необыч-