

для фотонов), решение которых потребует иных уровней организованности жизнемысли.

### Список литературы

1. *Муравьев В.Н.* Сочинения: в 2 кн. — М., 2011. — Кн. 2. — 445 с. — (Из истории философско-этической мысли 1920—1930-х годов).
2. *Муравьев В.Н.* Сочинения: в 2 кн. — М., 2011. — Кн. 1. — 384 с.
3. *Чижевский А.Л.* Теория космических эр // *Циолковский К.Э.* Грезы о земле и небе: сборник. — Тула, 1986. — 264 с.
4. *Умов Н.А.* Собрание сочинений. — М., 1916. — Т. 3. Речи и статьи общего содержания.
5. Фрагменты ранних греческих философов / подгот. А.В. Лебедев. — Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М., 1989. — 576 с.

УДК 130.2  
ББК 71.1

А.В. ШИПИЛОВ

## EXTRA CONTRA INTRA

На примере и материале Античности показано, что культура архаичного (примитивного) общества сосредоточена на внешнем. В то время как культура развитого общества — на внутреннем, что находит свое выражение в широком спектре институтов и артефактов. Автор рассматривает проявления экстраинтенциональности и интраинтенциональности в религиозных представлениях и практиках, этическом комплексе, в особенностях репрезентации и восприятия себя и другого, в сфере права, эстетике, в искусствах и литературе. Проводится историческое сравнение (противопоставление) отдельных видов социально-культурной деятельности, художественных произведений и памятников, принадлежащих к типологически различным периодам архаики и зрелого общества в рамках античной культуры.

*Ключевые слова:* архаичное общество, развитое общество, Античность, культура, внешнее, внутреннее.

Трактую социальное развитие в духе спенсерианской традиции как движение от единого к целому (через дифференциацию / интеграцию), можно утверждать, что ранняя культура манифестирует единство, поздняя — целостность, свидетельством чего выступает интенциональность первой наружу и второй — вовнутрь. Используя Античность в качестве примера и материала, попробуем противопоставить *extra* и *intra*, дабы максимально выпукло обрисовать их различие.

По самому своему смыслу единое не имеет внутренней, поэтому вместо «в» у него есть только «из». Оно может лишь изливаться из себя наружу, выходить вовне, и этим стремлением вовнешниться / овнешниться, тягой к внешнему и внешности характеризуется. Античная архаика тотально экстраинтенциональна, ее мир разворачивается вовне — недаром первые карты помещают картографа в центр, из которого он фиксирует известные ему территории, как бы смотря сразу во все стороны. Гомер, Гесиод, Гекатей, Геродот, Гиппократ — все они мыслят именно так, развертывая пространство от себя вовне. По замечанию Агафемера, «древние изображали обитаемую [часть земли] круглою, посредине же, [по их мнению], лежит Эллада и посреди последней — Дельфы. Последнее — пуп земли» [1, с. 262]. (Точнее, «пупом земли»

считался находившийся в храме Аполлона Дельфийского священный камень-омфал.) Не столь важно, круг это, обрезанный его сегмент или прямоугольник; важно то, что ойкумена воображается-изображается посредством движения наружу, от центра к периферии.

Экстраинтенционализмом, (в)овнешненностью отличается не только мир людей, но и мир богов. Сами сакральные существа и сущности предстают совокупностью внешних атрибутов, но не внутренних состояний и предпочитают действие рефлексии. Не только какие-нибудь действительно архаические Лары, но и боги «Илиады» и даже герои эпоса вроде Геракла вполне внеэтичны, находятся *по ту сторону добра и зла*, поэтому поступки заменяют им переживания. Соответственно, и поклонение таким богам имеет магически-ритуальный, обрядово-формальный характер: архаическая религия не имеет внутреннего пространства так же, как и соответствующее ей религиозное сознание, где исповедание, в сущности, не нуждается в вере в ее позднейшем понимании, но требует неуклонного соблюдения установленных церемоний.

Только с учетом этого становится понятным, как скептик Пиррон мог быть верховным жрецом в Элиде, а авгур Цицерон — доказывать нелепость дивинации: в трактате «О природе богов» у него даже великий понтифик Гай

Аврелий Котта является *академиком*, то есть скептиком, и выглядит почти что атеистом. Конечно, это совсем уже не архаика, но именно архаическое понимание религии по принципу *do ut des* делало это возможным. Поклонение здесь может обойтись и без веры: главное — исполнение обрядов, ритуальные действия, а вовсе не внутреннее чувство, желание или намерение. Следовать нормам и соблюдать установления — больше от человека ничего не требуется, зато исполнение предписанного есть поистине священный долг. И наоборот: должное / праведное и недолжное / греховное тождественны соблюдению и нарушению обряда, так что добродетель есть деяние, совершенное в согласии, а грех — в нарушение завета / запрета. Мораль тождественна ритуалу: если он соблюден, это хорошо, если нарушен — плохо. Добро есть сохранение ритуальной чистоты, зло — ее утрата (лат. *piaculum*), и если такое вдруг случилось, то требуется не покаяние, а очищение — деяние, а не переживание.

В этом нет неискренности или лицемерия — архаический религиозно-этический комплекс может выглядеть поверхностным и неглубоким лишь для представителя модальности целого, не понаслышке знакомого с самыми разными внутренними глубинами. Сам же человек архаики даже не подозревает о своей экстравертивности, ибо ничего иного не имеет и не умеет. У него есть страх и стыд, но нет совести; ответственность перед собой неотличима от ответственности перед другими, ибо сам он не более чем совокупность мнений окружающих о нем. Внутреннее самоощущение архаического человека есть не столько следствие, сколько совокупность внешних оценок: для себя он — «он», его идентичность пребывает в третьем лице. Будь то гомеровский аристократ, не жалеющий жизни ради славы («Лягу мертвым. Но нынче уж славу себе я добуду» [2, с. 262]), или гесиодовский крестьянин, не жалеющий труда ради уважения («Если ты трудишься, скоро богатым, на зависть ленивцам, / Станешь. А вслед за богатством идут добродетель с почетом» [3, с. 61]). Человек архаики живет вовне, ориентируясь на то, что люди скажут<sup>1</sup>. Он не способен и не стремится ничего скрывать, у него все на лице написано; будь то горе или радость, это очевидно окружающим, ибо не только в эпосе, но и в жизни эмоциональные состояния выражаются физическими реакциями — ноги дрожат, зубы стучат, пот проступает на лице и слезы текут из глаз. Внутреннее неотлично от внешнего, поэтому этика тождественна эстетике: на языке Гомера «жирный» значит «лучший», а «худой» — «плохой», при том моральная характеристика и социальный статус суть одно и то же — по канонам архаической калокагатии все вожди изображаются мощными атлетами и писаными красавцами, тогда как простолюдин-демагог Терсит отвратителен: «Муж безобразнейший, он меж да наев пришел к Илиону; / Был косоглаз, хромоног; совер-

шенно горбатые сзади / Плечи на персях сходились; глава у него подымалась / Вверх острием, и была лишь редким усеяна пухом» [2, с. 23].

Экстерьер усиливался декором — особой одеждой, обувью, украшениями и прочими формами визуализации общественного положения. Престиж был ценностью из ценностей, ибо собирал в себе все выражения признания окружающих; *honoros* выступал целью жизни, ибо в экстраинтенциональном мире почет через почесть есть и награда за заслуги, и диплом на добродетель. Интересно, что даже такой поздний человек, как Тацит, утверждал, что «истинные блага» «покоятся в добродетелях, а также консульских и триумфальных отличиях» [4, с. 336]. (Конечно, это высказывание частично обусловлено жанром произведения — парадная биография тестя Юлия Агриколы, — но все же характерно: с настоящего римлянина как быстро слетает киническо-стоическое бессребрничество, когда речь заходит об *отличках*: о «выпушках, погончиках, петличках».) Разумеется, для снискания отличий вести себя следовало соответствующим образом — не манкировать визитами и дарами (социальное поведение в архаическом социуме дотошно нормировано и формализовано до степени ритуала) и вообще соблюдать *decorum* — как говорится, «осанка, походка, способ сидеть, способ возлежать за столом, выражение лица, глаза, движения рук — все это должно оставаться подобающим» [5, с. 91]. (Отметим, Цицерон — это совсем не архаика, но не следует думать, что в эпохи отдаленные, когда еще не сочиняли домостроев, этикетные правила были менее подробными, а их соблюдение — более свободным.)

Подобающее — это справедливое, правовое и праведное, и все это овнешнено настолько, насколько возможно. Как писал Фюстель де Куланж, «древнее право было религией, закон — священным текстом, правосудие — собранием обрядов» [6, с. 209]. И действительно, архаическая юстиция и юриспруденция имеет религиозно-ритуальный характер (изначально *fas* и *ius* были унитивно-нераздельны), то есть отличается повышенной экстраинтенциональностью. Так, согласно Цицерону, «справедливой может быть только такая война, которую ведут после предъявления требований или же предварительно возвестив и объявив» [5, с. 67], иными словами, исполнив все предписания фециального устава. Не важно, о защите или нападении идет речь, кто агрессор и кто жертва, кто начал первый, на каких основаниях, с какими целями и так далее. Важно, соблюден ли ритуал, и если патер патратус и вербенарий сделали все правильно, то все справедливо.

В частном праве сосредоточенность на внешней форме, порой даже в ущерб внутреннему содержанию, предстает еще более отчетливо. Как в публичном законе, так и в частном контракте форма превышает все: квинтское/цивильное право — это строгое право (*ius strictum*), в нем *quod dictum est* (что сказано) всегда важнее *quod actum est* (что имелось в виду), толкование (*interpretatio*) следует *verba* (букве) и не обращает внимания на *voluntas*

<sup>1</sup> Поэтому в данном случае можно говорить не только о «престижной экономике», где производство, обмен и потребление морфологически овнешнены благодаря экстраинтенциональной мотивации хозяйственной деятельности, когда ее результаты выставляются напоказ и наглядно-прилюдно потребляются, но и о «престижной политике» и т. п.

(волю). Все юридические обязательства понимались как личные отношения, ибо любые договоры заключались лично путем совершения строго определенных действий и произнесения строго определенных формул (поэтому немые и глухие не могли совершать сделок).

Договор *per aes et libram*: приобретатель в присутствии свидетелей и весодержателя брал купленную вещь и, не прерывая прикосновения, произносил: «Я утверждаю, по праву квиритов, что эта вещь принадлежит мне и я купил ее за эту медь», ударял слитком о весы и передавал его из рук в руки отчуждателю; малейшее нарушение обряда уничтожало сделку. При договоре стипуляции сделка заключалась посредством вопросов и ответов, причем ответ должен был дословно совпадать с вопросом (выражен тем же глаголом); позднее появился и литеральный (письменный) контракт со столь же строго установленной формой и господством буквы. Прекращение обязательства осуществлялось посредством *contrarius actus* — актом, противоположным тому, каким оно было установлено: например, если договор был заключен *per aes et libram*, то расторгался он тоже *per aes et libram*, только в обратном порядке, с произнесением противоположных формул. Виндикация (истребование своего имущества из чужого незаконного владения) требовала непосредственного контакта жезла-виндикты с вещью, ставшей предметом спора, и произнесения установленных формул. Вообще, любое юридическое обязательство здесь порождается только ритуализованной формой — внешнее в раннем праве не просто доминирует над внутренним, а заменяет его или, лучше сказать, замещает по причине фактического отсутствия последнего.

Интенцированность к внешнему определяет и архаическую эстетику. Театр здесь — это театр маски, состояния персонажей в нем выражаются позами и жестами, а комедия и вовсе есть набор овеществленных метафор. Художники передают драматизм ситуаций не мимикой лиц, а пластикой фигур. Градостроители создают архитектурные ансамбли таким образом, что пространство площадей разворачивается от зданий вовне, а не центрирует их внутри себя; собственно, это не закрытые площади, а открытые площадки, что неизбежно при определяющем композицию экстраинтенционализме. Храмы еще более развернуты вовне, построены изнутри наружу, обладают богатейшим экстерьером и начисто лишены интерьера; греческий храм весь сводится к фасаду, он не имеет внутреннего пространства, его центром является периферия. Внутри него, в темной, освещаемой лишь через дверь и почти лишенной украшений целле, стоит статуя бога, при этом соотношение размеров того и другого может говорить о понимании этой формы как простой кладовой с чисто защитной функцией; заходит сюда лишь жрец, тогда как коллективное богослужение происходит снаружи. Направленность вовне тотальна, экстраинтенциональность присуща любому феномену, какой ни возьми, и это весьма показательная характеристика модальности единого, в какой пребывает неразвитый социум.

Не менее показательной характеристикой, противоположной модальности целого, в какой пребывает социум развитый, является интенцированность его культуры вовнутрь — интраинтенциональность. Если в единое нельзя войти, то из целого нельзя выйти, так что в одном случае любое и все движение направлено наружу (*extra*), а в другом — вовнутрь (*intra*). Вместо *онаруживания* осуществляется *вовнутренность*, и нагляднее всего это выглядит в визуальных искусствах. Композиционно парадигмальным для эллинистическо-римского времени является принцип центрирования пространства, воплотившийся в перистиле, выступающем базовым модулем самых разнообразных построек, начиная с частного дома и заканчивая общественной площадью. Если мегарон и атрий были внутренними пространствами, вывернутыми наружу (сакральный очаг и/или семейное ложе, находясь в таком пространстве, не могли иметь лично-домашнего, интимно-приватного характера), то перистиль стал внешним пространством, свернутым вовнутрь: дворик, обнесенный колоннадой, где огромные интерколоннии господствуют над символическими колоннами, втягивает взгляды и движения внутрь себя, делая окружающее окруженным.

Идея внутреннего пространства определяет собой самую разнофункциональную архитектуру. Театры и храмы, цирки и термы, форумы и мавзолеи — всё строится так, чтобы создать интровертивный объем, дающий почувствовать любому, что он внутри и что у него внутри. Действительно, если возводившиеся на склонах ранние (греческие) театры имели невысокую сцену, так что взгляд зрителя невольно обращался к естественно-природной декорации за ее пределами, то в поздних (римских) театрах искусственно созданное пространство было организовано так, что взглянуть куда-либо, кроме как на сценическое действие, было невозможно. Ради достижения интроиллюзионистического эффекта сцену превратили в стену, сами размеры которой говорят о том, насколько взыскуемой была цель, раз на нее тратили такие средства. (Так, стена/сцена театра в Араузионе имеет длину 103 и высоту 37 метров.) Если Парфенон весь развернут наружу, то Пантеон — вовнутрь, и если у первого экстерьер всецело доминирует над интерьером, то у второго — наоборот. Колоссальная ротонда с чисто фасадным портиком накрыта сорокатрехметровой полусферой, линейно-концентрически кессонированный потолок которой сходится к девятиметровому опайону. В результате падающий через него световой столб образует интенсивно-глубокое внутреннее пространство, усиленное контрастирующим со скупостью внешнего декора богатством отделки.

Конечно, купольная ротонда — не самый распространенный тип здания, но сам принцип концентрации внутреннего пространства присутствует и в других сооружениях. Не обязательно это должно быть что-то замкнуто-замкнутое вроде мавзолея Августа или Колизея — любой стандартный периптер, будучи размещен в перистильном дворе, даст ощущение преобладания внутреннего над внешним. Вообще, сочетание замкнутого периметра, будь то колоннады, стены или корпуса, с богат-

ством интерьера (или даже наружного декора внутренних построек, оказывающегося в этом случае тоже, в сущности, интерьером), приводит к тому же эффекту. Так, форум Августа с его глухой стеной тридцатишестиметровой высоты в этом смысле изоморфен интровертивно-интерьерным термам Каракаллы. Форумы Цезаря, Веспасиана, Нервы тоже суть перистильные дворы, интраинтенциональность которых противоположна архаическому экстраинтенционализму асимметричного, расползающегося во все стороны Forum Romanum.

В раннеэллинистической и синстадиальной ей клавдианско-флавианской скульптуре пластическая форма из замкнутой на себя разворачивается в распахивающееся пространство (Ника Самофракийская). Художественный образ уже не фиксирует момент движения, а воплощает психологию, характер, внутреннюю сущность персонажа. В то же время, окружающее его пространство приобретает передаваемую несколькими планами интровертивную глубину, зримо нарастающую от августовского Алтаря Мира к арке Тита. Однако чем дальше, тем больше нарастание интровертированности приводит пластику к стремлению выйти за собственные пределы. При Антонинах мраморные статуи перестают раскрашивать, зато все чаще пользуются буравом, выбирающим полости и разрушающим поверхность. Плоскость утрачивает плотность, пустоты сменяют плотности, тактильность объемов уступает оптической светотени (саркофаг Людовизи).

Другим путем самопреодоления пластической формы становится возвращение в массу и линию: рельефы, практически достигнув степени круглой скульптуры, начинают уплощаться и к IV веку выглядят уже не вырезанными, а врезанными в фон, как на арке Константина (вскоре они действительно станут таковыми на христианских саркофагах). Круглая скульптура перестает быть круглой — вместо формы, чувствующейся на всю глубину, мы видим сырой массив, поверхности которого украшены орнаментализующейся графикой. Пластическое пространство утрачивает пространственность, трехмерная объемность отступает перед двухмерной плоскостностью — форма уходит в себя, как уходят в себя взгляды статуй Константина Великого и Валентиниана I. Соматичность отступает перед спиритуалистичностью, тождественная содержанию форма преобразуется сначала в аллерию, а затем и в символ. Тела становятся знаками, композиции — схемами, все внешнее функционирует лишь в качестве намека на внутреннее, видимое свидетельствует о знакомом и лишь в этом качестве оно востребуемо. Выйдя в архаику из сплошности единого, поздняя пластика входит в сквозность целого: если от нижнего предела начинается морфинг, то к верхнему заканчивается деморфинг — вышедшее наружу входит вовнутрь.

То же движение от взрыва наружу до взрыва вовнутрь наблюдается и в живописи. В раннеэллинистическое и позднереспубликанское время она приобретает объемность, пространственная глубина передается светотенью, полутонами, ракурсом и прямой (хотя и не вполне линейной) перспективой, появляется пейзаж. Дело до-

ходит до умышленного обыгрывания пространственных эффектов, до настоящей эстетики иллюзионизма, примером которой выступает второй декоративный стиль помпейских фресок, где введением многоплановости, перспективных сокращений и других приемов стены вилл превращаются в подобие театральных задников. В следующем за ним третьем стиле на смену распахивающим пространство архитектурным и пейзажным иллюзиям приходит дробный канделябрный декор, создающий эффект камерной интимности, после чего оба эти варианта живописной интраинтенциональности синтезируются в четвертом стиле. От Антонинов до Северов в изобразительном искусстве доминирует неоклассицизм, но в III веке и здесь начинается отход от пространственной пластичности к схематизирующему уплощению и одноплановости (особенно показательна в этом отношении эволюция фаумского портрета), а мозаики и фрески двух последующих столетий свидетельствуют о прогрессирующей утрате объемности, когда движение вовнутрь переходит границу телесности и устремляется к византийскому бесплотному спиритуализму с его обратной перспективой, золотыми фонами и прочими способами визуализации мистического.

Интраинтенциональность в позднем социуме определяет не только искусство, но и *более серьезные сферы* — в частности, право. Если в архаическом праве превалировала внешняя форма, то в постклассическом эту роль играет внутреннее содержание: quod actum est получает приоритет над quod dictum est. Согласно Павлу, «не следует заниматься крючкотворством в гражданском праве и перетолковывать его слова, но следует обращать внимание, в каком смысле что-либо сказано» [7, с. 191]. Буква закона рассматривается лишь как средство выражения мысли, и если изложение публичного акта или частного контракта почему-то разошлось с тем смыслом, который намеревались в него вложить, истолкование исходит из последнего. Например, так: «где имеется двусмысленность слов, там имеет значение намерение»; или «если в завещании написано двусмысленно или даже неправильно, то следует толковать благосклонно и признавать то, что, вероятно, было в мыслях завещателя» [8, с. 61].

Собственно, форма сама по себе рассматривается как нечто внешнее и несущественное по сравнению с содержанием. Например, если заключение договора посредством стипуляции когда-то требовало дословного совпадения ответа с вопросом, то теперь перестают обращать внимание даже на то, на одном языке они произносятся или на разных — лишь бы участники сделки понимали друг друга. Зато огромное значение придается мотивам, намерениям и воле — понятиям, попросту отсутствовавшим в древнем праве. Эти тонкие материи стали настолько важны, что законодатель и судья больше обращались к ним, чем к самим действиям. Так, например, если раб задумал бежать, но не осуществил свое намерение, он рассматривался как беглый, а если какое-то время отсутствовал, но бежать не собирался, то беглым не считался.

(По Ульпиану, «при признании раба беглым надо главным образом исходить из душевного состояния, а не из факта бегства» [7, с. 343].) *Animus* (намерение, умысел, воля) является существеннейшим элементом, значение которого не устают подчеркивать: «Является более милостивым толкование законов таким образом, чтобы сохранялась их воля», — указывает Цельс [7, с. 107]. В свою очередь, в частном праве фигурируют «договоры доброй совести» (*negotia bonae fidei*), а о справедливости в Дигестах говорится столько, что эта *aequitas* подчиняет и чуть ли не подменяет собой само *ius*. По Ульпиану, «во всех делах <...> справедливость имеет преимущество перед строгим пониманием права» [9, с. 11].

Интровертизация права суть неизбежное следствие интровертизации самого человека: чем шире границы социально-политических единиц, тем глубже внутреннее пространство личности. Имперский человек органически интраинтенционален, ибо в его мире на смену партикуляризму и коллективизму пришли космополитизм и индивидуализм. Общественное дифференцировалось на официальное и приватное, гражданская социальность разложилась на службу и дружбу, все внутреннее встало в оппозицию ко всему внешнему. Как внешне-принудительное теперь ощущается не только подданство, но и родство. Всем формально-институционализированным структурам, будь то фамилия или коллегия, противопоставляются избирательно-добровольные отношения друзей и единомышленников. Через призму приватно-интимной дружбы рассматриваются, ее посредством переосмысляются прежние социальные институты и связи, такие как гражданство и патронат-клиентелла. И действительно, что еще может связывать между собой *идиотов*, частных лиц, у которых больше нет города-государства и потому ни город, ни государство не являются для них родными?

«Родина нам — вся земля, где родимся и где нас хоронят», — коротко, но ясно говорится в популярных во всех смыслах слова «Дистихах Катона» [10, с. 410], тогда как интеллектуалы вроде Флавия Филострата, не имея возможности самовыражаться политически, делают это поэтически: «Сколь прекрасно всю землю именовать отечеством и весь род людской — братьями и друзьями, ибо все люди суть чада единого бога и единой природы, а потому всем им присуще сходство в помыслах и чувствованиях — все равно, где и как случилось человеку родиться, так что будь он хоть эллином, хоть варваром, он всегда остается человеком» [11, с. 204]. В такой ситуации, когда *несть ни эллина, ни иудея*, не говоря уже о родственниках и согражданах, свои становятся чужими, а чужие — своими. Но приблизиться к дальнему значит отдалиться от ближнего, и вот люди-атомы, увлекаемые вихрями судьбы, сцепляются и расцепляются друг с другом, пока и друг не становится чем-то внешним для человека, от которого осталось одно только «внутреннее Я».

За этим-то внутренним и начинают охотиться внешние силы. Власть имущие стремятся воздействовать не только на тело, но и на душу, контролировать не просто

действия, но даже мысли и чувства, для чего и создаются императорские культы и фамильные коллегии, должны вызывать любовь к гению господина. Конечно, от всей этой «мягкой силы» можно незатейливо сбежать, но от себя не убежишь: «Разве может кто от себя сокрыться, / Родину бросив? — вопрошает Гораций, — Ведь только небо меняет, не душу — кто за море едет» [12, с. 307]. С другой стороны, от себя, конечно, не убежишь, зато можно убежать в себя от всего, что не ты, — а именно отечества, имущества, всех без исключения окружающих и даже собственного тела, ибо, словами Эпиктета, «нас все это обременяет и отвлекает» [13, с. 41]. «Уходи в себя, насколько можешь», — призывает Сенека [14, с. 13]. «В любой момент ты можешь удалиться в самого себя», — подтверждает Марк Аврелий [15, с. 16].

Отчуждая чужое, мудрец присваивает свое и устремляется дальше путем, который может привести не только к героическому стоицизму, доходящему до чего-то вроде самурайского бусидо, но и чуть ли не к буддийскому отказу от желаний. У того же Сенеки в «Фиесте» после резонных замечаний: «Не богатство творит царя, / Не одежды пурпурные, / Не чела украшение, / Не дверей золотых блеск», объясняется: «Царь лишь тот, кто оставил страх <...> / Кто глядит с высоты на все, / Сам навстречу идет судьбе / И без жалобы смерти ждет». Более того: «Царь лишь тот, в ком боязни нет, / Царь лишь тот, в ком желаний нет. / Это царство доступно всем». А далее вообще: « — Что выше царской власти? / — Без желаний жить», «Нет царства больше, чем без царств довольным быть» [16, с. 214—215], и т. п.

Конечно, интраинтенциональный эскапизм такого рода не часто применялся на практике, хотя отдельные анекдотические примеры достижения (внутренней) свободы через отказ (от внешнего) все же встречались и среди киников, и среди стоиков, и среди поклонников иных популярных философий. Вот описанный Порфирием замечательный опрошенец-радикал круга Плотина: «Из сенаторского сословия был и Рогациан, который проникся таким отвращением к своему образу жизни, что отказался от всего своего имущества, распустил всех рабов, избегал всех знаков своего достоинства: в звании претора, когда он должен был выступать в сопровождении ликторов, он и с ликторами не выступал и об устройстве зрелищ не заботился; дом свой он покинул, ходил по друзьям и близким, там ел и спал, а пищу принимал через день» [17, с. 430]. Показательнее то, что Юлиан Отступник, Авсоний или Августин, вне зависимости от веры и жанра, достигают в своих текстах личностного психологизма такой интенсивности, которая свидетельствует о приближении к верхнему пределу Античности вплотную.

Да и литература в целом, не достигая таких высот и глубин, движется в том же направлении. В трагедии, где действие когда-то создавалось влиянием судьбы на героя, конфликт был перенесен сначала в сферу взаимодействий персонажей, а затем и внутрь самих героев. Комедия метафор стала комедией нравов. Во

внетеатральной художественной словесности центр тяжести переместился из области поступков в область переживаний. Даже в таком народном жанре, как роман, лейтмотивом является сохранение героем внутренней свободы и достоинства в пику неблагоприятным внешним обстоятельствам, а уж в басне тема *extra contra intra* (точнее, *intra contra extra*) звучит во весь голос. Вот Федр: «Я скажу по опыту, / Что и красавцы есть с душою мерзкою, / И есть среди уродов люди славные» [18, с. 291]. В полном соответствии с антисфеновским «добро прекрасно, зло безобразно» здесь выходят *на лицо ужасные, добрые внутри* анти-Терситы и потешают публику. (Эзоп говорит Ксанфу: «Ты не смотри на мое обличье, а приглядишься лучше, какая под ним душа!», и обращается к толпе: «Граждане самосцы, что вы глазете на меня и хохочете? Не на вид надо смотреть, а на ум. Не всегда ведь тот дурак, у кого лицо неказистое. Много есть людей мерзкого вида, но здравого ума. Что у человека рост невелик, видно сразу, а каков у человека ум, никому сразу не видно, так и нечего его ругать. Ведь и врач о больном не по виду судит, а сначала пульс пощупает, потом уж болезнь распознает. Кому придет в голову судить о вине в бочке не на вкус, а на глаз? Муза познается в театре, Киприда — в постели, а ум человеческий — в речах» [18, с. 68].)

Человек интраинтенциональный мыслит мир *по своему образу и подобию* — как этот, так и тот. Именно поэтому мудрецы и интеллектуалы, начиная еще с Ксенофана и далее, включая киников, эпикурейцев, стоиков и скептиков, доказывают, что бог не подобен человеку, отличен от него. Критикуя внешнее уподобление, они не столько приходят сами, сколько выводят других к внутреннему отождествлению с богом, требующему не обмена приношения на поощрение по принципу «даю, чтобы дал», а мистериального слияния в любви. Эпикур пишет Менекею: «Да, боги существуют: познание их — факт очевидный. Но они не таковы, какими их представляет себе толпа, потому что толпа не сохраняет о них постоянно своего представления. Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим — пользу» [17, с. 402]. Философ, может, и не знает, каков бог, но точно знает, что он не таков, каким его представляют себе простецы-экстраинтенционалы, ибо для них он суть что-то внешнее, а для него — внутреннее.

Впрочем, мало-помалу интраинтенциализируется и массовая религия: уже в раннеэллинистическое время локальные и функциональные божества сливаются друг с другом, и эта прогрессирующая монотеизация оставляет от них лишь имена — разные имена одного бога, внутренне единого, внешне множественного. Согласно Лаэртию, стоики считали, что «бог есть живое существо, бессмертное, разумное, совершенное или же умное в счастье, не приемлющее ничего дурного, а промысел

его — над миром и над всем, что в мире; однако же он не человекоподобен. Он — творец целокупности и словно бы родитель всего: как вообще, так и в той своей части, которая пронизывает все; и по многим своим силам он носит многие имена. Он зовется Дием, потому что через него (*dia*) совершается все, и Зевсом, поскольку он — причина жизни (*zēn*) и пронизывает всю жизнь; он зовется Афиной, поскольку ведущая часть его души простирается по эфиру; Герой, поскольку по воздуху (*aer*); Гефестом, поскольку по искусственному огню; Посидоном, поскольку по воде; Деметрой, поскольку по земле; и другие имена, даваемые ему людьми, точно так же обозначают какие-либо свойства» [17, с. 289].

Божественные ипостаси не ограничиваются олимпийским пантеоном: поклоняясь одновременно Аполлону, Атаргате и Анубису, человек исповедует веру в одну и ту же сущность. Культ Сераписа или/и Исиды вбирает в себя целые пантеоны; вознося хвалу одному богу, автоматически почитаешь и других, ибо он и они одно суть. В гимне дневному светилу из «Латинской антологии» читаем: «Солнце — Либер, Солнце — Церера, Солнце — Юпитер, / Солнце — Тривии брат, у коей тысяча прозвищ», в гимне ночному: «Кора, Исида, Луна! Ты — Церера, Юнона, Кибела!» [10, с. 446—447]. Не важно, *как* почитать бога, важно почитать его. Даже после неудачной попытки юлиановской реанимации язычества Фемистий доказывает его преемникам на доступных им примерах, что как император имеет разные подразделения в своей армии, так и «владыка и правитель всей этой вселенной тоже наслаждается таким разнообразием. Он желает, чтобы у египтян была одна форма религии, у греков другая, у сирийцев опять-таки иная»; бог «желает, чтобы весь человеческий род, словно его домочадцы, благоговейно почитал его как господина; однако он ни у кого не похищает свободы пользоваться своим разумением, напротив, ему чрезвычайно приятно и радостно видеть, как бесконечное множество людей, рассеянное по всей вселенной, стекается наперебой, чтобы почтить его по-разному, каждый на свой лад. Он полагает, что именно это как раз и служит его славе и украшению» [19, с. 632].

Человек и бог не внешни друг другу, они друг другу внутренни: если Эпиктет говорит — «ты — сколок бога, ты содержишь в себе некоторую частицу его» [13, с. 106], то у Прокла божественные потенции «всё наполняют собой» и «боги при всём присутствуют одинаково» [20, с. 104]. Божественное следует искать путем интроспекции: «для восприятия того великого, что есть в нашей душе, необходимо, чтобы мы обратили свою способность внутрь и сосредоточили внимание в этом направлении». Так указывает Плотин, сам будучи мастером экстаза: «часто я пробуждаюсь от своего тела к себе самому; я становлюсь недосыгаем для внешнего мира, я внутри себя; я вижу красоту, исполненную величия; тогда я верю: я прежде всего принадлежу к высшему миру; жизнь, которой я живу в эти моменты, — лучшая жизнь; я сливаюсь с Божественным, живу в нем...» [21, с. 19, 26]. В такой

ситуации поклонение богу растождествляется с простым воспроизведением внешней обрядности, которая сама по себе, отдельно от душевного состояния и морального деяния, отдельно от веры в ее новом понимании, ничего не стоит (знаменитое цецероново «кажется удивительным, что один гаруспик может без смеха глядеть на другого» [22, с. 82]).

Старая экстраинтенциональная религия третируется как бессмысленно-смехотворное обрядовое — вот как отзывался об этом Диоген: «Видя, как кто-то совершал обряд очищения, он сказал: “Несчастный! ты не понимаешь, что очищение так же не исправляет жизненные грехи, как и грамматические ошибки”». «Афиняне просили его принять посвящение в мистерии, уверяя, что посвященные ведут в Аиде лучшую жизнь. “Смешно, — сказал Диоген, — если Агесилай и Эпаминонд будут томиться в грязи, а всякие ничтожные люди из тех, кто посвящен, — обитать на островах блаженных!”» [17, с. 226, 227]. Омовения, жертвоприношения и посвящения сами по себе, как поведенческие акты, не имеют религиозного содержания; весь культ как таковой имеет смысл лишь как внешнее оформление внутренних нравственных обязательств, ибо сам бог суть персонализация блага, из космически-онтологического ставшего морально-этическим. «Бога носишь ты повсюду, несчастный, и не ведаешь, — укоряет верующего по-старинке Эпиктет. — Думаешь, я говорю о каком-то серебряном или золотом, снаружи? В себе носишь ты его, и не осознаешь, что оскверняешь его нечистыми мыслями, грязными действиями. Даже при статуе бога ты не посмел бы делать что-нибудь из того, что ты делаешь. А при самом боге внутри, и видящем и слышащем все, не стыдишься ты помышлять и делать все это, ты, неосознающий своей природы и навлекающий на себя гнев бога?» [13, с. 106].

Наконец, и этот свет воспринимается, представляется и мыслится теперь не наружу, а снаружи — вовнутрь. У Эвдокса шарообразная земля делится на пять поясов; Дикеарх вводит широту и долготу; у Эратосфена уже семь параллелей и четыре меридиана, пересечение которых дает сетку зон-сфрагид; Гиппарх увеличивает число параллелей, усложняет их сетку градусами и вводит «климаты»; Кратес создает глобус с четырьмя массивами суши, где ойкумена является лишь одним из них, так что к антэкам противоойкумены, о которой говорили Эвдокс и Эратосфен, добавляются антиподы и перизки. Здесь важны не детали и уж тем более не степень адекватности этих построений. Важно то, что человек представляет свой мир не extra, а intra, смотрит на него со стороны, как одна часть целого на другую, и эта другая оказывается вполне представимой и даже обозримой. Лукиановский Менипп, взяв крылья,

летит на Луну и с нее обзирает Землю, переводя взгляд с Фракии на Элладу, с Персии — на Индию. Земля показалась ему «очень маленькой, значительно меньше Луны»; вся ойкумена, все страны, города и племена видны с Луны, как на ладони: «Всякий раз, взглядывая на Гетику, я замечал сражающихся гетов, когда же оборачивался на скифов, то видел кочующими с их кибитками. Слегка переведя взгляд в сторону, я мог наблюдать обрабатывающих землю египтян; финикийцы путешествовали, киликийцы совершали разбойничьи набеги, лаконяне сами себя бичевали, афиняне судились» [23, с. 483]. Ирония — иронией, но это совершенно интраинтенциональный взгляд, возможный лишь в модальности целого, присущей развитому социуму и его культуре.

Таким образом, мы противопоставили экстра- и интраинтенциональность как характеристики культуры раннего и позднего, примитивного и эволюционно продвинутого обществ; думается, использование данного приема в деле познания исторического прошлого будет небесполезным.

#### Список литературы

1. *Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. — Баку, 1946.
2. *Гомер.* Илиада. — Л., 1990.
3. *Гесиод.* Теогония. Труды и дни. Щит Геракла. — М., 2001.
4. *Тацит Корнелий.* Сочинения: в 2 т. — СПб., 1993. — Т. 1.
5. *Цицерон Марк Туллий.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. — М., 1975.
6. *Фюстель де Куланж Н.Д.* Гражданская община древнего мира. — СПб., 1906.
7. *Дигесты Юстиниана.* — М., 1984.
8. *Перетерский И.С.* Дигесты Юстиниана. Очерки по истории составления и общая характеристика. — М., 1956.
9. *Бартошек М.* Римское право: понятия, термины, определения. — М., 1989.
10. *Поздняя латинская поэзия.* — М., 1982.
11. *Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского. — М., 1985.
12. *Гораций.* Собрание сочинений. — СПб., 1993.
13. *Эпиктет.* Беседы Эпиктета. — М., 1997.
14. *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. — М., 1977.
15. *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. — СПб., 1993.
16. *Сенека Луций Анней.* Трагедии. — М., 1983.
17. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1986.
18. *Античная басня / пер. с греч. и лат. М. Гаспарова.* — М., 1991.
19. *Поздняя греческая проза.* — М., 1961.
20. *Прокл.* Первоосновы теологии. Гимны. — М., 1993.
21. *Адо П.* Плотин, или простота взгляда. — М., 1991.
22. *Цицерон Марк Туллий.* Философские трактаты. — М., 1985.
23. *Лукиан.* Избранная проза. — М., 1991.