

Андрей ПУЧКОВ

РИМСКИЙ ГОРОД В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ ИЗМЕРЕНИИ О природе мировых границ и римском померии

Очевидно, что в заглавии вынесены две несовместимые категории. «Граница» и «померий» соотносятся как горячее и цветное: они — из разных семантических плоскостей, и какой-нибудь записной французский структуралист строго погрозил бы мне пальчиком. Такой заголовок дан сознательно: он позволяет показать, с одной стороны, социальность градообразованной ткани, с другой, её намеренную планировочную ограниченность, иными словами — культуру с историей, вечное с прошлым, казённое с человеческим. Что из этих понятий связывать с границей, что с померием — вопрос метафоричности чутья.

Римский город изначально — некое священное место, в котором пребывает божество, *формулируемое* авгуrom в качестве замкнутого круга; граница этого круга в свою очередь формулируется в материале как городская стена. «Поскольку *romerium* есть факт, имеющий отношение к религии, в нём выступает на первое место значение предела, отграничивающего отличные по своему религиозному характеру пространства: территория города и земля вне его. Естественно поэтому, что в городе Рима под померием разумели черту, а не полюсу земли» [Кулаковский 1888, с. 59]. Запомним. Со ссылкой на статью Теодора Моммзена «Понятие померия» Юлиан Кулаковский полагал, что древнейший город является одновременно *круглым* — как *urbs*, и *квадратным* — как *templum*; он окружён близким к кругу валом или рвом, но померий, ограниченный свободным пространством под стеной, предназначенным для домов и храмов, — есть четырёхугольник, вписанный в окружность. Однако, «никто из древних не сказал нам, что полоса померия представляла круг в геометрическом смысле <...> Можно прибавить, что такой вид померия невозможен уже потому, что город у римлян планировался обычно в виде четырёхугольника более или менее правильной формы [напр., римский лагерь, возникший позднее]» [Кулаковский 1888, с. 62].

Стена *формулирует* город в качестве города, порождая его понятие

из недр территории, на которой он возводится, из самого духа этих недр. Стены считались священными, и такое их качество сохранено в предании о братоубийстве царя-основателя: у престарелой волчицы в панике вообще пропало молоко. В Риме померий сохранял только религиозное значение, не имея со стеной ничего общего. В раннем Риме померию принадлежала стена, но отпечатком её опирания о землю он не исчерпывался. И потому, как пишет Ю. А. Кулаковский, по отношению к городу Риму в вопросе о померии важно только его значение как предельной черты города: Рим как латинский город имел испокон веков более широкие пределы, нежели палатинский померий: он включал Капитолий и местность *Forum Romanum*.

В этом пункте, на мой взгляд, Кулаковский впадает в противоречие. Ведь сама смерть Рема, оскорбившего святость городской стены и потому подлежавшего смерти, освящает то, что защищает человеческое общежитие и создаёт возможность спокойного государственного быта, — городскую стену вокруг Палатина.

Остановиться в беглом, реферативном движении по книге Кулаковского «О начале Рима» меня понуждает уверенность, что вопрос о померии едва ли «не самый трудный вопрос топографии Рима», но главное заключается не в нём, а в том, что из этого померия выросло и «что сейчас растёт в твоём саду».

Главными действующими лицами во всяком разговоре, посвящённом древнему городу, после дотошного допроса источников, обычно бывают: полис-civitas, община, город, город-государство, царский Рим, освящённый померий, городская стена, граница города итд, то есть понятия, так или иначе связанные с географическим и материальным оформлением человеческого бытия некими организующими коллектив внешними средствами. Всё остальное, что нельзя потрогать руками, почерпается из лексиконов.

Эти (и сродные) понятия для грека «преклонных годов» и римлянина первых веков его существования как этнической единицы несомненно имели стойкие сакральные характеристики, сиречь свойства, ставшие позднее «достоянием вечности», но так или иначе отражавшие «игру человеческих страстей». Поскольку, как полагала Е. М. Штаерман, римляне никогда не имели мифов, связанных с богами, нельзя думать, что подобные мифы они перенесли на своих царей. Римская мифология «была исторической, но она играла ту же роль, что мифология других народов: оправдывала и освящала ритуалы, нравы <...> все части общественного устройства» [Штаерман 1987, с. 18]. Потому в отношении религии Рима приходится осторожничать более чем в отношении сакральной мифологии греков. Никакой вольности божественного бытия, никакой симметрии между реальностью и мифологией, столь характерных для Греции, в Риме мы не видим. Религия Рима со всеми причастными ей понятиями о городе, свя-

тилищах и их границах основывается исключительно на служебной, державной необходимости. Хотя отсутствие космогонических мифов и не мешало римлянам признавать за действиями их божеств «велений судьбы», однако нужно же было чем-то обосновывать представления хоть о каких-то богах (без веры человеку жить нельзя): если не внешними данными бытия, то хотя бы внутренними данными рассудка. Однако римлянин — человек слишком трезвомыслящий, чтобы осмеливаться предполагать у него какую-то «жажду божества»; эту привычку у него мог выработать грек, проживавший со II века до Р. X. в какой-нибудь «провинции Ахайя».

Большинство римских божеств (возникших в пределах Рима или перелицованных, будто старый сюртук коллежского ассессора, из греков в римлян), как пишет Штаерман, были не столько богами в собственном смысле слова, сколько символами добродетели, государственных, «общинных» установлений, необходимых *civitas* в целом и служащим её благу гражданам, проявлением некоей силы, в них заключавшейся. Туника, тога, стола и пала — такая же одежда, что хитон, экзомис, гиматий и хламис.

Всякая религия, легендарно возникающая «на пустом месте» (даже если это место — Палатинский холм), проходит несколько стадий, пока не превращается в довольно открытую духовную систему, закреплённую общественно иерархически и материально-казначейски. Именно открытость — залог её долголетия, как «устойчивость сложных натур — их гибкость» (Талейран). Римская религия, в отличие от греческой, оказавшись религиозно-полицейской системой руководства *civitas*, опёрлась на принцип отчуждения абстрактного понятия божества от повседневного сознания римлянина по принципу «каждому овощу свой фрукт».

Может, потому и стало возможным то, к чему пришёл Рим в эпоху Империи: для рассудительного и строгого римского гражданина религиозная система была искусственным институтом. Для не менее языческой, но по-летнему разболтанной Греции эта модель не подходит, а в военном Риме — «так надо». В нём мы не встретим даже намёка на абстрактную теогонию; какая-нибудь «медная наковальня», которая девять суток падает с неба на землю и ещё девять — с земли в Тартар (Гесиод. *Теогония* 722–724), в римской мифологии немислима: что за наковальня, где Тартар?

Собственно, Рим это некое «новое время» древности, Греция для Рима — не только «провинция Ахайя», но заповедное, тёмное, таинственное, такое, каким был для самой Греции Египет (кстати, греческое слово, обозначающее «тёмный, таинственный»; сами египтяне называли свой край — Кемет, «чёрная земля»). Но если Греция и Египет родственны в таинственности, то Греция и Рим — наоборот.

Рим можно сравнивать с Грецией, Грецию с Римом — нельзя, поскольку то, что выросло на культурной почве Рима, питалось соками эллинского мировоззрения, а Греция римскими соками не питалась (чуждалась их, что ли). Да и греков-то как таковых не было, самоназвание их — эллины — в некотором смысле оправдывает заключение, что единство устройства миниатюрных греческих полисов если и вытекает из этнического единства (о чём можно говорить с опаской, заданной теорией тирольца Я.-Ф. Фальмерайлера, выведившего современных греков из славян), то из территориального единства вытекает гораздо точнее (беря в расчёт и экспансию на малоазийское побережье).

Потому, компаративируя во славу гуманитарной науки, следует сказать, что в Греции граница полиса просматривалась, а в Риме — промышлялась. В Греции она была ощутима зрительно, в Риме — идеально, если угодно, политически (не забудем, что *politeia* — порядок.) Там, в Греции, территориальную границу нужно было показывать, чтобы признавать, здесь, в Риме, признавать, чтобы показывать.

При всём понятийном различии этих «земельных» коннотаций, общественное значение границы некой территории расселения в Греции носило демократический, властно-народный оттенок, в Риме — имперский, идеальный, властно-всемирный. Недаром греческий остракизм есть большое полисное (политическое, «порядочное») наказание; в Риме остракизм был неведом: слишком заострившийся вопрос решали кинжал и отравы.

Позднее, в эпоху Ромейской империи, когда строй был римским, а язык греческим, писатели ощущали недостаток соответствующей лексики, которая позволяла бы им передавать по-гречески терминологию, относящуюся к римским «городским» институтам.

Самый термин «граница» имел несколько понятий: как всегда, в зависимости от контекстности употребления. Так, Прокопий Кесарийский в «Войне с персами» неизменно противопоставляет землям, лежащим за пределами имперских границ, римскую землю, *Romaion te*. В пространственном отношении «римская земля» имела точно установленные границы, для которых используются термины *oria* и *eshiatiai*. *Oria* — священные межевые знаки, ограничивавшие патримониальные владения, а также граница полиса. Очевидно, что для историка VI века эти *oria* соответствуют если не всегда линейной границе, то, по меньшей мере, полосе земли, которая была расположена между двумя параллельными рядами небольших укрепленных пунктов, крепостей [Дюно, Ариньон 1982, с. 66]. Греческие слова *entos* и *ektos* означают соответственно *по одну сторону* и *по ту сторону* и связаны с географическими ориентирами: рекой или горой, относительно которых «сторона» может находиться *здесь* или *там*. В X веке в практическом смысле граница обозначалась греческими терминами

orothesia, synoros, akra, kleisoura. *Orothesia* — межевая граница, установленная в месте, где не было географического ориентира, могшего служить границей. *Synoros* — естественная граница по течению реки. *Akra* — внутренние границы фемы. *Kleisoura* — город-крепость, который господствует над труднодоступным пограничным районом. Эти термины с отягощённостью конкретным понятием входили в лексикон *upo ten Romaiken politeian*, Ромейской администрации, почерпавшей идеологическую силу из греческой полисной организации, то есть сопряжённой с архаическим понятием о космосе. Зато ты возвышенно, хоть речь (будто ленинский декрет) о земле, — терминологически над этой землёй поднимаешься.

Так Осип Мандельштам, поступив в 1911-м на филфак Петербургского университета, бадал от лепостей древнегреческого языка, читавшихся Александром Иустиновичем Малейным (1869–1938). «Чтение Гомера превращалось в сказочное событие; наречия, энклитики, местоимения преследовали его во сне, и он вступал с ними в загадочные личные отношения. Когда я ему сообщил, что причастие прошедшего времени от глагола «пайдево» (воспитывать) звучит «пепайдевкос», он задохнулся от восторга и в этот день не мог больше заниматься» (К. В. Мочульский). Как от византийских клисур и синорусов, от его занятий древнегреческим остался стишок, стоящий всего университетского образования:

И глагольных окончаний колокол
Мне вдали указывает путь,
Чтобы в келье скромного филолога
От моих печалей отдохнуть.

Забываю тягости и горести,
И меня преследует вопрос:
Приращенье нужно ли в аористе
И какой залог «пепайдевкос»?

Итак, Рим просветляет Грецию, делает её загадочную святость наглядной, просторечной, тем самым не только подминая её, но искажая для любопытных потомков.

Точно так же, как в раннем средневековье между Венецией и Генуей будет средоточествовать Равенна (не только географически), так между Афинами и Иерусалимом, как поведали Тертуллиан и Лев Шестов, навсегда расположился Рим. В Риме невозможна акролитная техника изготовления хрисоэлефантинных статуй, и бронзовое литьё, изобретённое в «солёной» Аттике и «свинской» Беотии в VI веке до Р. Х., именно в Риме приобретёт значение увековечивающего материала: на мрамор надежда невелика. Потому Виктор

Шкловский мог позволить себе заключение, что «скульптура скрыла историю мифологии» [Шкловский 1959, с. 110], когда бронза и медь предложили римлянину эрзац его бытия в монолитной форме, в то время как Греция светилась и переливалась в мраморах прожилками зелёных микроскопических мхов, живущих внутри её генерального пластического материала.

Однако так же, как, по Шпенглеру, «грек не видел дальше собственного носа», так и римлянин на начальном, «царском», этапе изобрёл пенаты, эти своеобразные «домашние тапочки» — божеств-хранителей дома, очага и чадолюбия. Как для грека, так и для римлянина всё «не-греческое» или «не-римское» было просто «варварским». Именно эти «варвары» потом разрушат Рим. Но для разрушения он должен был заманчиво, завлекательно существовать.

«Бес» древнего мира почувствовал себя «бесом» поздно, — сказал Василий Розанов. «Раньше он считал себя богом, может быть, так же ошибочно, как пастухи и крестьяне ошибочно считали себя царями. Пришёл Цезарь и показал, какие они цари; и богам этим тоже было показано, какие они боги. Взоры померкли у Диан, Зевс спутался в речах, Посейдоны и Аресы — испугались... Мир заплакал. Впервые он почувствовал себя бесконечно виновным, что-то ужасное сделавшим, заслужившим бесконечное наказание» [Розанов 1994, с. 111]. Ярче Розанова и не выразишь сдвиг в повседневном сознании, который навсегда отличил Грецию от Рима, смещение, по происшествии которого ничто из того, что было характерным для Рима «до новой эры», в Риме «новой эры» не сохранилось. Жизненная «эра» осталась прежней, однако «рубец» её счисления начал чесаться позднее, в эпоху всеевропейского Ренессанса.

Посейдонам и Аресам, Юпитерам и Марсам было чего бояться: с наступлением «сдвига в сознании» наступил и сдвиг в отношении к прежним формам. После Константина (и кратковременного Констанция) Юлиан Отступник попытался было взмахнуть языческими крыльями, но этот взмах был уже слишком театральным.

Вернёмся к нашему разговору. Феномен и понятие *померий* следует искать не столько в красочно-легендарных историях о начале Рима и не столько аргументировать их якобы смещениями в принципе государственного устройства Рима как будущего города-империи по сравнению с греческим полисом, сколько — в специфике формирования территории (города) как территории сакрализованной. Поскольку сакральность это эмпирически назначенное качество, то и отношение к ней будет по-деловому техническое.

Римский померий сродни греческим теменосам, асиям итд (эта городская черта, как сказал бы велеречиво Мирча Элиаде, результат обряда превращения хаоса в космос). Какой была бы история древнего Рима, не превратись он позднее в Вечный Город и «столицу мира», насколько бы история Рима тогда инте-

ресовала учёных, — никто не скажет. Да это и не важно. Важно: древнее общество независимо от форм «вероисповедания», «свобод совести» и того, как и откуда эти формы образовались и развились, нуждалось в существовании в пределах поселения — общины — общности определённых священных территорий, причины возникновения которых терялись бы в толще прошлых времён. Для культурной надёжности, для убедительности, для того, с чего потом можно брать деньги и обосновывать наличие государства. Древнеримская городская стена, порождённая померием и обрядом очищения (люперкалии) и благодаря себе сохранившая понятие *померий* и историю обряда, — совсем не та конструкция, которую можно наблюдать, скажемте, в Афинах, где стена — не только стена. За римскими стенами уже не видать игривого Фавна, не слышать смехуёчков похотливого Бахуса; за римской стеной, освящённой померием, жаждой к завоеваниями и «очищенной» навсегда, — «мир заплакал» (Розанов), как «Дерелитта» на Боттичеллиевой темпере («...За воротами город страстями кипит, / Дерелитту в грехах неусыпно винит, / А она, как дитя, на ступеньках рыдает... / Много тех, кто камнями в других бросает», Евг. Громчевская, 2016).

Лишённый демократического начала, греческий полис естественным образом превратился в город, сделавшись иным государственным институтом. И хотя С. А. Утченко говорит, что «в случае наиболее естественного и “мирного” пути (то есть синойкизма) речь должна идти, как правило, о слиянии, объединении именно сельских (соседских) общин», и что «подобная схема становления [римского] полиса..., кстати говоря, “открыта” ещё Аристотелем» [Утченко 1977, с. 21], следовало бы располагать акцент на другом: на изменении мировоззренческих оснований, которые отличают «начало Греции» от «начал Рима». И самое главное: вопрос о первых онтологических ограничениях впечатлений человека о самом себе; вопрос о доме, очаге, городе.

Ю. В. Откупщиков [Откупщиков 1985] и А. С. Крюков [Крюков 1998] обратились к этимологии слова *dominus* в латинском языке в связи с его словообразованием и семантикой и пришли к выводу, что древнегреческие образования *damao* «укрощаю», *domos* «дом» и *damar* «супруга» своеобразным образом между собой связаны, что в основе всех трёх образований лежит значение *связывать, соединять*. Таким образом, жилище, *domos*, дом — то, что связывает человека с его инобытием, привязывает к месту обитания, ограждая и укрощая человека в его психологических границах; даже больше — строя, построя (*demo*) его как человека среди себе подобных. Как элемент общежития, а не только белковый мусор.

Так филология выползает на берег как всеобщая гуманитарная дисциплина, общая шапка, под которую забираются самые разные науки — от знания

о словах в духе Льва Успенского до знания о вещах в духе французских галантерейщиков: источниковедение, герменевтика, текстология (порой с «текстологией А. А. Богданова»), компаративистика и что там ещё, — говорят нам, что когда мы начинаем размышлять об истории, то начинаем с текста и заканчиваем текстом. Очевидно, что гуманитарий изучает текст, а не людей с их делами. Причём, «познание любого текста (делового и личного, устного и письменного) — есть познание его как текста *потенциально литературного*, включающего в себя, в свою конструкцию и „предполагаемый вопрос“, и „ответный текст“, и „возможный контекст“, и „идею автора“» [Библер 1990, с. 259]. Так в историческом повествовании, часто выдаваемом по методу за научное, проклёвывается лёгкий дух беллетристики, забывающий тяжёлый дух научного языка, ведомого лишь несколькими посвящённым. А такого не прощают.

По этой веской причине кажется возможным заключение, что в той степени, в которой сознанию (как открытой, развёрнутой миру способности) предстаёт самый этот мир в его непостижимых (или всё-таки постижимых как текст?) глубинах, в той же степени онтологии человека предлежит его жилище как первая форма ограничения физиологической свободы, — как вещь, впервые становящаяся для него рубежом, порог которого преодолеваешь: то ли социологизируясь, то ли пренебрегая этой формой (как бомж или Васька Пепел в «На дне»).

Космос и жилище — гносеогенно и физиологически первые формы, нуждающие человека к рефлексии, к сомнению, и тем превращающие его в собственно человека и в собственно мыслящее. В соответствии с этим в римской религии родился бог Янус, автохтонное божество, которое в человечесем облике породила «мать — сыра земля». Это бог порога (отсюда его двуликость), отпирания и запираания дверей, и когда ворота его храма открыты, значит где-то в империи идёт война. В Греции такого божества не придумали, мир был странной передышкой между войнами, но существовал обычай: перед тем, как выйти на улицу, в дверь стучали, чтобы нечаянно не зашибить прохожего (как и наши, румынские и украинские, древнегреческие и древнеримские двери открывалась наружу, вовне).

Рим очень хотел быть похожим на Грецию, хотел до такой степени, что даже жуткий кесарь Нерон даровал Греции (как Александр I — Польше) «свободу и автономию», присвокупив к этому освобождение от налогов. Причём, в дошедшей до нас надписи особо подчёркнуто, что эти права дарованы Греции «в полном объёме», чего раньше не делали. Да, Рим хотел быть похожим на Грецию до чёртиков, до культурного зуда и потому вёл себя по отношению к ней поведенчески снисходительно: привилегии, дарованные Греции администрацией Рима, проводились в жизнь только под римским наблюдением.

Город в Греции — государство, в Риме — империя, и неизвестно, кто из них более вечен и ценен матери-истории. Но Рим тоже «античность», хотя принципы обустройства «римской античности» во многом противоположны принципам обустройства «античности греческой». Например, миф, положенный Эсхилом в основу трилогии «Орестея» («Агамемнон», «Хоэфоры», «Эвмениды»), был знаком зрителям отчасти по поэмам Гомера, отчасти по послегомеровской поэме «Возвращения» и по одноимённой поэме Стесихора (конец VII — первая половина VI вв. до Р. Х.), являвшегося и в иных случаях посредником между эпосом и афинской трагедией. Софоклова «Электра», Еврипидовы «Ифигения в Авлиде» (примыкающая к «Орестее» Эсхила), «Ион», комедии Аристофана, греко-римские драмы Менандра («Самиянка», названная Виктором Ярхо «Еврипидом наизнанку»; «Третейский суд»), Плавта («Менехемы», фабула которой была использована Шекспиром в «Комедии ошибок»; «Скупой, или Клад», пережитый Мольером и Луи де Фюнесом) и Теренция («Братья», «Евнух») — в каждой из них по мере движения «от Греции к Риму» прослеживается поступательное возобладание сюжетного строя от мифа к быту. Самая возможность такого движения свидетельствует, что отход осуществлялся именно от греческой мифологемы в сторону римской комедиографической модели, впоследствии отчётливо вписавшейся в лозунг *panem et circenses*, но выбившейся из цicerоновского *otium cum dignitate*, то есть «досуга с достоинством» (и давшего Сенеке право скорбеть, что *otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultra* — досуг без занятий наукой это смерть и погребение живого человека; Письма LXXXII, 3). Конечно, древнеримские комедии не идут в сравнение с бесплатными цирковыми зрелищами, устроенными, скажем, Траяном в честь победы над Дакией и продолжавшимися 123 дня: на арене Флавиева амфитеатра сражались (по мере выноса трупов — людских и скотских) десять тысяч гладиаторов, было затравлено одиннадцать тысяч диких зверей. Это потому, что «Рим только о двух вещах беспокойно мечтает: / Хлеба и зрелищ!» (Ювенал. *Сатиры* X, 80–81).

Если для исторического романа эпохи эллинизма, как писала Ольга Фрейденберг, история берётся напрокат, как парики и костюмы, для древней Греции её современность — реальность, в которую облачается мифологическое прошлое, а для Рима — греческая бутафория, на фоне которой разыгрывается римское национальное моралите. Виктор Ярхо заявляет, что античным драматургам удалось открыть некие универсальные законы организации художественного пространства в произведении, предназначенном для сцены. Эти законы (как установил М. Л. Гаспаров, главный: фронтальная симметрия [Гаспаров 1997; 2001]) были тождественны по духу и принципам построения самой античной повседневности, лишь так или иначе интерпретированной в искусствен-

но-художественном материале. Движение от ориентации сюжета на мифическое основание к преобладанию повседневных сюжетов, окрашенных назиданием, — то есть от Греции к Риму, — свидетельствует о постепенном отходе не только от разграниченности драматического произведения на комедию и трагедию (Греция), основанием которых являлся преимущественно миф, но и от самого мифологического материала — в сторону сращённости театрального зрительского досуга с живой и весёлой повседневностью (Рим). О стирании границы между трагедией и комедией, об утрате ими замкнутого характера в Новое время говорят драмы Шекспира (могилищик с черепом Йорика в «Гамлете») или, скажем, Пушкина (Варлаам с Мисаилом в «Борисе Годунове»). О человеческих трагедиях вообще нужно говорить светло и весело: через осмеяние люди становятся менее эсхатологически настроенными.

Сегодня понятие «Рим» имеет сложно скроенную лестницу коннотаций: от названия целого латиноязычного государства, в котором Средиземное море было небольшим внутренним озером, до Третьего Рима — Москвы, — после чего (по замечанию Филофея, инока Елеазарова монастыря) «четвёртому не быть». Слыша слово *Рим* без уточнения, не сразу и понятно, о чём речь: то ли это город в пределах городской стены, основанный Ромулом (и Ремом), то ли пространство, лежащее между Афинами и Иерусалимом. Это оттого, что в Риме, как и в Греции, есть всё: кафедра св. Петра, папская энциклика и эшафот инквизиции, тысячелетняя история розги и пряника, крови и жестокости, верности и предательства, изысканной риторики и рабского немотства, величественных зданий и жалкой инсулы, острых афоризмов, великих поэтов и ничтожных императоров. И несть ему конца не только потому, что туда все дороги ведут, но потому, что как бы ни шёл, всякий раз на Рим натыкаешься. Так было и во времена римских цезарей (разделявших и властвовавших), и авиньонского «пленения пап» (безопасно правивших), и Гарибальди, и даже сейчас, когда Рим, деля территорию в 0,44 км² с Ватиканом (чуть больше киевской Русановки), никак не совлечётся груза давнего величия, сколько бы его ни рушили, пысь считая не Вечным Городом, а лишь городом среди городов.

Глядя на Рим как исторически обусловленный пространственно-материальный организм, то есть как на некое ставшее идеальным образование, нужно помнить, что и греческий космос (от Гомера до Платона) — идеальное театральное устройство, услаждавшее себя «роскошными импровизациями, где под масками случайности и разлада разыгрывают самих себя гармония и порядок» [Свасьян 1990, с. 146]. Порядок задаётся границей поселения, в котором случайность и разлад должны обнаружить гармонию. И если географически сложившийся полис, по мнению Сергея Утченко, мог завещать, по крайней мере, три великие политические идеи (идею гражданскую, идею демократии

и идею республиканизма [Утченко 1977, с. 36–38]), то полис как признак, знак демократического общежития античности (позже по Европе бродил не он) оставил в наследство большее: способность чувствовать себя внутри городских стен одного города гражданином мира, космополитом, существом космоса (притом, наилучшим, изящнейшим произведением этого космоса), принадлежащим городу и миру.

Понятие *космополит* имело в римскую эпоху вполне территориально обоснованную локализацию, которая не была известна демократическим грекам. Так и до сих пор: город — место жительства, мир — весь (*pan*) космос человеческой культуры.

Пожалуй, судача о природе географических, хронологических и историко-культурных границ Рима, стоит ныне рассматривать римские дела, не столько скача лесковской блохой из XXI века в начало христианского летосчисления, сколько, умерив аппетит, глядя на Рим ренессансный: вроде тот самый, да не тот. Вес пристальности всматривания в «город и мир», кажется, сохранил в нём исторически преемственную паритетность, однако удивление, что в течение парочки столетий на относительно небольших территориях средневековых городов-государств культура и искусство обрели небывалый размер и размах, не может не покидать наблюдающего. Не размером, а умением достигает культура своего окоёма, не наличием границ, но преодолением их крепится история искусства к временному стержню, и три столетия итальянского Возрождения по сравнению со всем, что мы знаем о древностях Средней Италии, о Тоскане, — главная запись на страницах человеческих хроник, которые если ради чего-то и писались, то, пожалуй, именно ради этой записи. В чуть более чем три десятилетия укладывается творчество тосканских мастеров Высокого Возрождения: Леонардо, Рафаэль и Микеланджело во Флоренции и Риме, Джорджоне и Тициан в Венеции, — однако, сменяя времена и границы, результаты их творческих свобод до сих пор не дают покоя. Что такое тридцать лет? Чуть меньше, чем прожил Моцарт? «Рамки старого orbis terrarum были разбиты», — набросил Фридрих Энгельс в наброске к введению в «Диалектику природы» (1875) [Энгельс 1961-б, с. 346], а в трактате о происхождении частной собственности (1884) добавил: «Мир сразу сделался почти в десять раз больше; вместо четверти одного полушария теперь перед взором западноевропейцев предстал весь земной шар» [Энгельс 1961-а, с. 83]. Лучше не скажешь.

Ведь ныне, как и в 1858-м, для графа Сергия Семёновича Уварова, — «если что возбуждает внимание в Риме, так это неоценимые услуги, оказанные папством искусству. Из двух Римов, рядом лежащих и, можно думать, равно умерших, великий папский Рим средних веков равняется смело с Римом древним. Очевидно, что папы спасли для нас всё, что мы ещё видим от древнего ми-

ра; в Ватикане открыли они ему убежище; и, точно, ничто не может сравняться с впечатлением, какое производит этот обширный дворец, до половины запустелый» [Уваров 1858, с. 199]. А что бы мы делали, если бы феномен Рима не выстоял вместе с его явлением?

Итак, символизм границы между городом и миром в античной культуре (и древних языках) пребывает не в пространстве города (полиса), а в пространстве самой культуры, где границы — явление не разделения на внешнее и внутреннее, но размытости какого-либо разделения. Территориально античные города, безусловно, имели определённые физические ограничения, обусловленные прежде всего нуждами фортификации, — культурно и цивилизационно античные города таких ограничений не имели, и потому граница античного города идеологически и территориально слонится, находясь в разных семантических плоскостях, которые и исследовать стоит отдельно. Согласимся, всё это богатство похоже на современный мир, лишённый каких-либо границ.

Библер 1990. — *Библер В. С.* Бахтин и всеобщность гуманитарного мышления (в каком «речевом жанре» мыслит М. М. Бахтин) // Механизмы культуры / Отв. ред. Б. А. Успенский. — М.: Наука, 1990. — С. 248–266.

Гаспаров 1997. — *Гаспаров М. А.* Неполнота и симметрия в «Истории» Геродота // *Гаспаров М. А.* Избранные труды: [В 4 т.] — М.: Языки русской культуры, 1997. — Т. 1. — С. 483–489.

Гаспаров 2001. — *Гаспаров М. А.* Рассказы Геродота о греко-персидских войнах и ещё о многом другом. — М.: Согласие, 2001. — 228 с.

Дюно, Ариньон 1982. — *Дюно Ж.-Ф., Ариньон Ж.-П.* Понятие «граница» у Прокопия Кесарийского и Константина Багрянородного // Византийский временник. — 1982. — Т. 43. — С. 64–73.

Крюков 1998. — *Крюков А. С.* Из истории слова *dominus* // Вестник древней истории. — 1998. — № 1. — С. 272–281.

Кулаковский 1888. — *Кулаковский Ю. А.* К вопросу о начале Рима. — К.: Тип. Императ. ун-та св. Владимира, 1888. — IV, 156 с.

Откупщиков 1985. — *Откупщиков Ю. В.* Словообразование — семантика — этимология (О происхождении лат. *dominus*) // Античная культура и современная наука / Редкол.: Б. Б. Пиотровский, А. А. Тахо-Годи, В. В. Бычков. — М.: Наука, 1985. — С. 176–178.

Розанов 1994. — *Розанов В. В.* Итальянские впечатления // *Розанов В. В.* Собрание сочинений: [В 30 т.] / Под ред. А. Н. Николюкина. — М.: Республика, 1994. — [Т. 1.] — С. 17–158.

Свасьян 1990. — *Свасьян К. А.* Становление европейской науки. — Ереван: Изд-во АН Армении, 1990. — 378 с.

Уваров 1858. — *Уваров С. С., граф.* Рим // Пропилеи: Сб. ст. по классической древности, издаваемый П. М. Леонтьевым. — М.: Изд. Каткова и К^о, 1858. — Кн. III, отд. I. — С. 195–208.

Утченко 1977. — *Утченко С. А.* Политические учения древнего Рима (III–I вв. до н. э.). — М.: Наука, 1977. — 256 с.

Шкловский 1959. — *Шкловский В. Б.* Художественная проза: Размышления и разборы. — М.: Худож. л-ра, 1959. — 628 с.

Штаерман 1987. — *Штаерман Е. М.* Социальные основы религии Древнего Рима. — М.: Наука, 1987. — 320 с.

Энгельс 1961-а. — *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: В 50 т. — Изд. 2-е. — М.: Политиздат, 1961. — Т. 21. — С. 28–178.

Энгельс 1961-б. — *Энгельс Ф.* [Статьи и главы из «Диалектики природы»: Введение] // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: В 50 т. — Изд. 2-е. — М.: Политиздат, 1961. — Т. 20. — С. 345–363.