

- ³⁶ Законы Ману, IX, 59.
³⁷ Махабхарата. – М.: Наука, 1974. – С. 53-54.
³⁸ Кудрявцев М.К. Община и каста в Хиндустане. – М.: Наука, 1971. – С. 140-142.
³⁹ Законы Ману, III, 4.
⁴⁰ Кудрявцев М.К. Община и каста в Хиндустане. – М.: Наука, 1971. – С.156.
⁴¹ Законы Ману, III, 12, 13, 44.
⁴² Камасутра. – М.: Наука, 2001. – С. 67-68.
⁴³ Махабхарата. – М.: Наука, 1974. – С. 28
⁴⁴ Законы Ману, IX, 81.
⁴⁵ Законы Ману, IX, 85-87, 149-155.
⁴⁶ Кудрявцев М.К. Кастовая система в Индии. – М.: Наука, 1984. – С. 102-105.

Ю.С. ОБИДИНА

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СМЕРТИ И БЕССМЕРТИИ В АНТИЧНОЙ ТРАДИЦИИ В ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Проблема смерти и бессмертия традиционно находится в центре внимания исследователей духовной культуры и религии. Следует отметить, что в зарубежных исследованиях она имеет устойчивую историографическую традицию¹.

Особый интерес представляют исследования последних лет, посвященные различным проблемам античной культуры. Это, безусловно, оправдывается тем, что они в какой-то мере восполняют лагуну, которая образовалась в отечественной историографии советского периода.

В новейших зарубежных изысканиях прослеживается вполне определенная тенденция, сводящаяся к попытке дать культурным феноменам «чисто культурное объяснение». Любого рода внешние влияния на данную сферу культуры при этом либо отрицаются, либо признаются в минимальном объеме; предполагается, что каждая отдельно взятая форма культурной жизни (будь то литература, искусство и т.п.) эволюционирует по собственным внутренним законам, в соответствии с собственной логикой развития, заключающейся в вырастании внутри традиции проблем и последующем их разрешении имеющимися средствами. Методологической базой подобных построений служат некоторые антихололистские соображения Карла Поппера – одного из «властителей умов» нынешней западной интеллектуальной элиты².

Несомненно, никто не станет отрицать, что любая сфера культуры имеет свою внутреннюю логику развития. Но все ли объясняется только ей? Стоит ли отрицать значение мощных толчков «извне», от которых во многом зависит, по какому из нескольких альтернативных путей эволюции пойдет данная традиция? Сведя все многообразие разнонаправленных импульсов к «профессиональным», едва ли не чисто техническим проблемам (пусть даже в греческом, более широком понимании слова *τέχνη*), мы, во-первых, обедним понимание феномена античной культуры, стушаем ее неповторимость, коренящуюся в конкретно-исторических условиях ее возникновения и функционирования³. Во-вторых, отдельные области культурного творчества, трактуемые как замкнутые, самодовлеющие традиции, окажутся при таком подходе висящими в некоем «вакууме», не допускающем их тесной взаимосвязи друг с другом и с жизнью.

Если обратиться ко всему комплексу представлений, связанных со смертью и идеей бессмертия в древнегреческом обществе, то становится очевидно, что в зарубежной историографии они группируются вокруг двух основных тем: погребальный обряд и представления о загробной жизни.

После серьезных изысканий зарубежные исследователи пришли к выводу, что хотя вопрос о погребальном обряде и связан тесно с представлениями о посмертном существовании, но в большей степени отражает социальные отношения, нежели определенные верования⁴.

Благодаря результатам, полученным в предшествующие годы, в зарубежной историографии стало возможно на новом теоретическом уровне изучать стоящие перед наукой вопросы. При этом большое влияние на ученых оказывает подход, характерный для социальной антропологии, и все чаще применяются структуралистские методы, позволяющие добиться новых интересных результатов.

Исследования представлений древних греков о существовании после смерти ведутся по трем основным направлениям:

- 1) проблема существования в Аиде;
- 2) исследование статуса умершего;
- 3) изучение надгробных памятников и основанных на нем реконструкций.

Особенно активно эти проблемы разрабатывались в 80-е годы XX века.

Практически весь комплекс вопросов, связанных с проблемами смерти и бессмертия, отражен в исследованиях Р. Гарлана⁵. Будучи приверженцем теории Ван Геннепа, автор пытается ответить на вопрос, как древние греки воспринимали смерть и своих умерших. Исследование ограничено архаическим и классическим периодами и построено, главным образом, на материалах Аттики.

Этим же проблемам был посвящен доклад Х. Сорвинс-Инвуда на симпозиуме «Греческий ренессанс VIII в. до н.э.: традиции и инновации»⁶. Основная мысль автора заключается в том, что отношение к смерти в архаическую эпоху менялось в сторону более тревожного и индивидуального ее восприятия, по контрасту с более древним ее пониманием как неизбежной участи, части жизненного цикла мира и общины. Согласно архаическому мировоззрению все в этом мире имеет свой удел, и каждый человек имеет свою долю жизни и следующую за ней неизбежную долю смерти. Этой концепции, как считает автор, противоречат представления об особой участи, доставшейся героям, которые избегают смерти и обретут блаженное существование (идея героизации умершего). Автор считает, что сдвиги в представлении о загробном мире свидетельствуют об архаической эсхатологической революции.

Помимо комплексных проблем, зарубежные исследователи рассматривают и более узкие на конкретных источниках. Дж. Микалсон⁷, исследовавший афинскую народную религию, отметил неясность и запутанность представлений о смерти и бессмертии. Автор выделяет следующие аспекты: продолжает ли душа существовать после смерти, где она обитает, имеют ли умершие представление о жизни живых и существуют ли в загробном мире награда и воздаяние.

Большинство античных эпитафий, отмечает Дж. Микалсон, практически ничего не сообщает о загробной жизни. Как правило, в них нет ничего конкретного, говорится о достоинствах умершего, оплакивается его смерть. Создается впечатление, что даже имеющиеся упоминания дома Персефоны или Плутона – дань поэтической традиции, а не характеристика существующих представлений. На то, что душа достигает Аида, с точки зрения автора, указывают многочисленные находки в могилах табличек, содержащих проклятья врагам и адресованных Персефоне. Такие таблички находят в Аттике, Беотии, Эпире, на Кипре и Эвбее, в Великой Греции и на Сицилии, начи-

ная с V в. до н.э. Однако этот источник указывает скорее на озабоченность земными делами, а не загробным существованием. В целом, считает Микалсон, эта позиция была наиболее характерна для афинян в классическую эпоху.

Р. Гарлан рассматривает и другой важный источник – изображения на стелах. По-видимому, существовала вера в воссоединение после смерти. Часто встречающиеся мотивы рукопожатия на рельефах интерпретируются автором как встреча в Аиде. Другой популярный сюжет – загробная трапеза. Обычно изображается умерший, возлежащий на ложе, перед ним в правой части рельефа – стол с пищей, в левой – на ложе сидит женщина. Автор считает, что эта сцена воплощает идею героизации умершего⁸.

Большой интерес представляют исследования С. Хамфрис, которая предприняла попытку связать проблему смерти и бессмертия с проблемой времени⁹. Автор ставит следующие вопросы: что значит умереть вовремя и что представляет собой время в мире умерших. Анализ источников показывает существование представлений о том, что счастлив человек, погибший во цвете лет на поле боя. Такой уход из жизни является составной частью «достойной смерти» и наградой за доблесть и благочестие. Такой человек обретает героическое бессмертие, но в то же время в мире живых должен остаться вечный памятник (курган либо статуя) над могилой. Все эти представления, отмечает автор, демонстрируют тенденцию трансформировать умершего в нечто перманентное: вечности памяти соответствует долговечность знака над могилой. С. Хамфрис выделяет три пути реализации этой тенденции:

1) умерший идентифицируется с долговечным материальным объектом, который обычно представляет собой изображение человека либо хранилище остатков тела;

2) умерший может быть реинкорпорирован в общество в качестве предка или посредством перевоплощения;

3) после смерти человек может начать новую жизнь в мире умерших.

С. Хамфрис подчеркивает, что время в мире умерших отсутствует. Об этом свидетельствуют представления о тождестве сна и смерти, о том, что у умерших нет памяти, трудов, а следовательно, и земледельческого цикла, вечности наказания. Существование вне времени после смерти связано с подобным существованием богов (боги имеют прошлое, но не имеют будущего). Ассоциация их с безвременьем предполагает негативное суждение о времени: существование в нем несовершенно, неполно, затемняется ожиданием конца. С этой точки зрения жизнь приравнивается к смерти, а смерть – к жизни.

Исследование мистики берет начало с работ Ф. Кюмона и Р. Резенштейна¹⁰. Большое значение для изучения мистических мотивов в древнегреческой религии, особенно в архаическую эпоху, имеют работы М.П. Нильссона¹¹. Особое внимание в них уделено соотношению рациональных и мистических элементов в религиозных воззрениях греков.

В последнее время за рубежом проблема мистики вновь оказалась в фокусе внимания. Причем не только увеличилось число работ, посвященных мифам и символам мистерий, анализу структуры и функционирования конкретных религиозных сообществ, но произошел и определенный качественный скачок, выразившийся в появлении обобщающих, теоретических монографий, а также в попытках установить место мистических представлений в религиозной и духовной жизни античного мира. Такой подход позволяет выявить общие и специфические черты мистерий, связать их трансформацию с ходом истории, определить, как данные верования соотносились с поли-

тикой, идеологией, общественной психологией и, что наиболее интересно нам, выражали надежды на лучшее существование после смерти и служили залогом бессмертия.

Из наиболее крупных работ следует назвать монографию известного религиоведа В. Буркерта «Античные мистические культы»¹². Целью автора являлось не историческое, а сравнительное изучение культов, наиболее отчетливо связанных с мистикой, их типологизация – выявление устойчивого стереотипа представлений, позволяющих выделить тип особого религиозного мировоззрения.

Одновременно В. Буркерт опровергает некоторые штампы, распространенные в исследовательской литературе. К ним относятся утверждения, что мистические религии характерны прежде всего для поздней античности, что они в подавляющем большинстве имеют восточные корни, что их спиритуалистический дух тесно связан с христианскими представлениями.

Эту монографию следует рассматривать как один из вариантов обобщающих исследований по мистическим культам. Другой представлен двумя книгами, носящими более конкретный характер. Они содержат очерки религиозных верований в Греции архаического и классического периодов и при эллинизме. Материалы по мистике в них также систематизированы и обобщены, однако воспринимаются прежде всего как часть системы, элемент религиозной картины мира.

Этапы возникновения и развития мистических культов даны в другой книге В. Буркерта «Греческая религия. Архаическая и классическая». В ней автор выделяет в мистериях три основные черты: 1) аграрные функции, уходящие корнями, очевидно, в первобытные праздники; 2) обязательность инициаций; 3) сексуальный аспект. В книге фиксируется внимание на наиболее известных тайных сообществах, а также уделяется внимание проблеме орфизма.

О возрастании интереса к мистическим культам в эллинистический период свидетельствует исследование Л.Г. Мартина «Эллинистические религии»¹³. Автор связывает мистерии эллинизма прежде всего с женским началом в религии, поэтому, устанавливая их истоки, он обращается к культам богинь. Автор также считает, что для позднего эллинизма больше характерен синтез, а не реформация мистических культов.

Следует также отметить работу немецкого ученого Дитера Лауэнштайна, посвященную Элевсинским мистериям¹⁴. Это исследование не имеет аналогов в мировой научной литературе не только потому, что в нем впервые воссоздан ход этого религиозного праздника на основе античных источников и материалов новейших археологических исследований, а скорее потому, что в нем – попытка понять опыт и переживания мистов. К сожалению, исследование перегружено элементами эзотерики и в этой связи носит весьма специфический характер и не всегда может быть адекватно понято неподготовленным читателем.

Наиболее известное исследование истории раннего пифагореизма принадлежит перу Ф. Корнфорда¹⁵. Школа Пифагора представляет, согласно его мнению, «главное направление, противодействующее научной тенденции». Сама пифагорейская школа развивает научное направление, однако в отличие от милетских философов пифагорейцы имеют в основе своих философских построений иной тип религии, в центре которой находится фигура Диониса. Дионисийская религия была реформирована в орфизме, пифагореизм же представляет собой «результат интеллектуализации основного содержания орфизма»¹⁶.

Взгляды Ф. Корнфорда были подвергнуты критике Т. Рейвеном, автором книги «Пифагор и элеаты»¹⁷. Т. Рейвен полагает, что религия – только аспект пифагореизма. Он характеризует Пифагора не только как великого религиозного реформатора, но и как выдающегося ученого.

Научную сторону пифагореизма подчеркивает Ф. Клеве в книге «Гиганты дософистической философии»¹⁸. Клеве уделяет большое место пифагорейской доктрине переселения душ. Однако философская суть пифагореизма в работе Клеве остается нераскрытой: хотя автор и говорит о религиозной стороне пифагореизма, доктрину переселения душ он соотносит с астрономическими наблюдениями пифагорейцев, совершенно игнорируя ее связь с орфическими представлениями.

Более обстоятельно основывается трактовка пифагореизма как синтеза религии и науки в работе У. Гатри «История греческой философии»¹⁹. Это наиболее полное исследование пифагореизма за последние годы. Хотя Гатри и подчеркивает (и обстоятельно показывает вслед за Рейвеном) дуалистическую природу пифагореизма и тем самым оспаривает монистическую трактовку пифагореизма, его позиция весьма близка к позиции Корнфорда.

Таким образом, можно констатировать, что в мировой литературе пифагореизм изучен в самых различных аспектах. Однако поставленный Ф. Корнфордом вопрос о связи пифагореизма с орфизмом не получил своего разрешения. Орфизм или идентифицировался с религиозными составляющими пифагореизма, или игнорировался при акцентировании внимания на научной стороне пифагореизма. Практически без внимания до сегодняшнего дня остается вопрос о доктрине метемпсихоза у пифагорейцев. Кроме того, совершенно игнорируется идея бессмертия души как в пифагореизме, так и в орфизме. Другими словами, на повестке дня до сих пор стоит ряд вопросов, разрешение которых помогло бы пролить свет на многие стороны развития античной религии, философии и духовной культуры. Почему именно орфизм выступил предпосылкой философского учения? Какие именно идеи касательно бессмертия души позаимствовали пифагорейцы у орфиков? Почему доктрина метемпсихоза не прижилась в греческом сознании, хотя постоянно присутствовала в качестве подводного течения практически во всех философских системах греков, начиная с Пифагора и Эмпедокла и заканчивая неоплатониками и Оригеном.

Идея метемпсихоза в зарубежных работах рассматривалась в русле общих исследований религиозных верований и философских представлений греков с различных точек зрения. Профессор М.П. Нильссон считает, что учение о душепереселении является продуктом «чистой логики» и что греки создали его потому, что были «прирожденными логиками» (Eranos. 39 (1941) 12)²⁰. С М.П. Нильссоном, действительно, можно согласиться в том, что как только люди принимают учение о «душе» как о чем-то отличном от тела, то у них естественно возникает вопрос, а откуда эта «душа» берется, естественным ответом на который будет следующий: она приходит из великого обиталища душ в Аиде. Свидетельства того, что подобный способ аргументации действительно имел место, можно обнаружить и у Гераклита и в платоновском «Федоне» (Гераклит, фр. 88 Diels; Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. 3, 230; Платон. Федон, 70 с – 72 d).

Существуют и синкретические точки зрения по этому поводу. Например, Целлер, которого нельзя упрекнуть в недостаточной исторической критике, пришел к заключению, что учение о душепереселении стоит вне всякой связи с теми философскими системами, в которые оно допущено, так что

было бы незаметно, если бы его вовсе вычеркнуть из греческой философии (Zeller, I, 52–53).

Особый интерес представляют исследования, посвященные практике суицида в античном мире. С тех пор как в XIX в. к самоубийству стали относиться как к важной общественной проблеме, велось немало дискуссий, в которых принимали участие психологи, социологи, люди искусства и общественность. К античности в этих спорах обращались в чисто риторических целях, подбирая из ее арсеналов аргументы для подкрепления современных точек зрения. Особенно часто обращались к античности те, кто взывал к пониманию и терпимости в отношении самоубийства, указывая на античное общество как на образец честного отношения, принятия и даже восхваления добровольной смерти.

У древних самоубийство не могло быть оправдано. Разумеется, античные источники отображали факты очень избирательно: случаи самоубийств, дошедшие до нас благодаря этим источникам, прошли через фильтры древних предубеждений. Этой проблеме посвящено специальное исследование Антона ван Хофа²¹. С нашей точки зрения, интересно отношение древних греков к суициду в отличие от стойко негативного отношения к нему в христианстве (душа самоубийцы не может обрести после смерти покой).

Таким образом, в зарубежной историографии в последние годы сделано обобщение изученной проблемы и намечены перспективы дальнейшего развития. И все же комплекс воззрений, связанный с представлениями о бессмертии, хотя и изучен зарубежными исследователями достаточно полно и основательно, оставляет много дискуссионных вопросов.

Несмотря на обилие изданий по частным вопросам, все ощущаемое становится отсутствием обобщающего исследования, которое бы на новом уровне современных знаний вобрало бы в себя все достижения историографии.

Кроме того, за большим количеством аналитических исследований совсем осталась без внимания важнейшая проблема – взаимосвязь формирования и развития духовной культуры общества с идеей бессмертия. Выявление характеров этой взаимосвязи, а также анализ ее эволюции позволит оценить не только общее значение учения о бессмертии для античной религии и культуры, но и подчеркнуть уникальность данной концепции, а также выделить способы и формы влияния этого учения на формирование христианских верований, а через них – и на европейскую модель личности.



Примечания

¹ История исследований начинается с публикации в 1658 г. книги Т. Броуна «Гидротафия, или погребения в урнах» (Browne Th. Hydrotaphia, or urne-burial. L., 1658). Отношение к смерти той эпохи, к которой принадлежал исследователь, во многом обуславливало и проблематику изучения. В XVIII веке основное внимание уделялось положению тела и вопросам воскрешения, в XIX веке предпочтение отдавалось изучению культа предков и связанным с ним представлениям. В XX веке в центре внимания оказался погребальный обряд. Подробнее об этом смотри соответствующие историографические обзоры в сборнике: Личность и общество в религии и науке античного мира. Современная зарубежная историография. М., 1990.

² См. в русском переводе: *Поннер К.Р.* Ниццета историцизма. – М., 1993. – С. 169–174.

³ Подробнее об этом смотри: *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. – Л., 1985.

⁴ Подробнее об этом см.: Личность и общество в религии и науке античного мира. Современная зарубежная историография. – С. 92.

⁵ Анализ концепции автора см.: Личность и общество в религии и науке античного мира. – С. 93.

⁶ Резюме доклада см.: *Согомонов А.Ю.* Раннегреческий полис и героический век: столкновение двух эпох в VIII в. до н.э. // Вестник древней истории. №. – С. 230–245.

⁷ *Mikalson J.D.* Athenian popular religion. L., 1987. P. 78–90.

- ⁸ *Garlan R.* The Greek way of death. N.Y., 1985. P. 23.
⁹ *Humphreys S.C.* The family, women and death. Comparative studies. L. Etc., 1983. P. 145-151.
¹⁰ См.: Личность и общество... – С. 76.
¹¹ *Nilsson M.P.* A History of Greek Religion. Oxford, 1925; Nilsson M.P. Greek Popular religion. New York, 1940; Nilsson M.P. Greek Piety. Oxford, 1948.
¹² См.: Личность и общество. – С. 77.
¹³ См.: Личность и общество. – С. 83.
¹⁴ *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии. Пер. с нем. – М., 1996.
¹⁵ См.: *Cornford F.M.* From Religion to Philosophy. N.Y., 1957.
¹⁶ Cornford F.M. Op. cit. S. 214.
¹⁷ См.: *Raven T.K.* Pythagoreans and Eleatics. Cambridge, 1948.
¹⁸ См.: *Cleve F.M.* The Giants of Presophistic Greek Philosophy. The Hague, 1969. Vol. 2.
¹⁹ См.: *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Cambridge, 1965. Vol. 2.
²⁰ См. подробнее об этом: *Доддз Е.Р.* Греки и рациональное. М.-СПб., 2000. – С. 157-158.
²¹ *Антон ван Хоф.* Женские самоубийства в античном мире // ВДИ. 1992. №. – С. 18-43.

Новая и новейшая история

Т.Н. ИВАНОВА

КОНЦЕПЦИЯ ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ В.И. ГЕРЬЕ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ДИСКУССИЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Владимир Иванович Герье (1837-1919 гг.) – известный русский ученый, профессор Московского университета, воспитавший целую плеяду учеников, создавших славу отечественной историографии всеобщей истории в зарубежной науке. В 2007 году в Москве состоялась научная конференция, посвященная 170-летию со дня рождения историка, которая была посвящена различным сторонам его многообразной деятельности¹. Можно безусловно констатировать, что в последние годы начинается новый этап объективного изучения научного наследия В.И. Герье, творчество которого в советской историографии оценивалось прежде всего через призму марксистской историографии.

Одним из основных направлений научных исследований Герье являлась история Великой французской революции. Даже в советской историографии признавался его приоритет в данной области. В.М. Далин считал, что «заслуга Герье в том, что он первым ввел изучение истории французской революции в университетский мир»².

Однако оценки концепции русского историка всегда сопрягались с его политическими позициями. Так, Б.Г. Вебер писал: «Герье первым из русских либералов начал конкретную разработку [...] характерного для тогдашнего русского либерализма противопоставления неревolutionного якобы пути России революционному пути Франции»³.

В постсоветской историографии на смену идеологизированным концепциям пришел плюрализм теорий и оценок, однако это совпало с определенным снижением интереса к истории Великой французской революции. В результате последние развернутые оценки работ Герье на историю революции относятся к 80-м годам XX века⁴. Назрела необходимость с точки зрения современных дискуссионных вопросов историографии определить место Герье в русской историографии революции.

Владимир Иванович Герье приступил к изучению французской революции уже сложившимся исследователем, сразу после защиты докторской диссертации. Его предыдущие работы были никак не связаны ни с истори-