

ЯН АССМАН

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ

Письмо, память о прошлом
и политическая идентичность
в высоких культурах
древности

Перевод с немецкого
М. М. Сокольской



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
Москва 2004

ББК 78.301
А 90

С Е U

Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-Европейского Университета «Translation Project» при поддержке Центра по развитию издательской деятельности (OS1 – Budapest) и Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) – Россия.

Ассман Ян

А 90 Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с. – (Studia historica).

ISSN 1726-135X

ISBN 5-94457-176-4

Книга гейдельбергского египтолога профессора Яна Ассмана посвящена роли, которую играет память о прошлом в построении культурных идентичностей, в том числе политических. Память о прошлом находит свое зримое выражение в письменности, с изобретением которой мир человеческого общежития переживает революционные изменения. Эти процессы получают в книге теоретическое обоснование, а затем рассматриваются на примере трех высоких культур древнего Средиземноморья: Египта, Израиля и Греции.

Книга обращена ко всем интересующимся современными культурологическими подходами к изучению Древнего мира.

ББК 78.301

*В оформлении переплета использован
фрагмент барельефа восточной стороны
Большого фриза Пергамского алтаря
Между 181 и 159 гг. до н. э.*

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@intu-net.ru), the Danish bookseller G*E*C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G*E*C GAD.

ISBN 5-94457-176-4



9 785944 571762

© М. Сокольская. Пер. с немецкого, 2004
© Издательство К. Г. Бека в Мюнхене, 1992
Серия «Культурология»

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	11
ВВЕДЕНИЕ	14

Часть первая

ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Глава первая. ПОМНЯЩАЯ КУЛЬТУРА	29
Предварительные замечания	29
I. Социальное конструирование прошлого: Морис Хальбвакс	35
1. Индивидуальная и коллективная память	36
2. Фигуры воспоминания	38
а) Отнесенность к пространству и времени	39
б) Отнесенность к группе	40
в) Воссоздающий характер	42
3. Память <i>versus</i> история	44
4. Заключение	47
II. Формы коллективной памяти о прошлом:	
Коммуникативная и культурная память	50
1. «The Floating Gap»: два <i>Modi Memorandi</i>	50
2. Обряд и праздник как первичные формы организации культурной памяти	59
3. Ландшафты воспоминания	
«Мнемотоп» Палестина	63
4. Переходные формы	64
а) Память об умерших	64
б) Память и традиция	67
III. Опции культурной памяти о прошлом:	
«горячая» и «холодная» память о прошлом	70
1. Миф о «чувстве истории»	70

2. «Горячая» и «холодная» опции	72
3. Альянс власти и памяти	74
4. Альянс власти и забвения	76
5. Документация – контроль или осмысление истории?	77
6. Абсолютное и относительное прошлое	79
7. «Мифомоторика» памяти о прошлом	83
а) Обосновывающая и контрапрезентная память о прошлом	83
б) Память о прошлом как сопротивление	88
Глава вторая. ПИСЬМЕННАЯ КУЛЬТУРА	93
I. От обрядовой к текстовой когерентности	93
1. Повторение и интерпретация	94
2. Повторение и воскрешение в памяти	96
3. Древние письменные культуры: поток традиции	98
4. Канонизация и интерпретация	100
5. Повторение и варьирование	104
II. Канон – к пояснению понятия	110
1. История значения слова «канон» в античности	110
а) Масштаб, правило, критерий	114
б) Образец, модель	117
с) Правило, норма	118
д) Таблица, перечень	119
2. Дальнейшее развитие значения	122
а) Канон и кодекс	123
б) Освящающий принцип: формула единообразия или автономность	124
с) Освященный набор текстов: канон и классика ..	126
3. Выводы:	130
а) Заострение инвариативности: от точности к святости	130
б) Укрощение вариативности: связывание и обяывание под знаком разума	131
с) Заострение границы: поляризация	133
д) Заострение ценностной перспективы: полагание идентичности	134

Глава третья. КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ ВОООБРАЖЕНИЕ		139
I. Идентичность, сознание, рефлексия		139
1.	Личная и коллективная идентичность	139
2.	Исходные структуры и интенсифицированные формы	142
3.	Идентичность, коммуникация, культура	149
а)	Формы символизации идентичности	149
б)	Циркуляция	150
в)	Традиция: ритуальная коммуникация и обрядовая когерентность	153
II. Этногенез как интенсификация исходных структур коллективной идентичности		154
1.	Интеграция и централизация	155
2.	Дифференциация и эгалитарность	163
 Часть вторая ЧАСТНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 		
Предварительные замечания		177
Глава четвертая. ЕГИПЕТ И ОТКРЫТИЕ ГОСУДАРСТВА		181
I. Основные черты египетской письменной культуры		181
1.	Мифомоторика интеграции	181
2.	«Монументальный дискурс»: письмена власти и вечности	183
3.	Канон и идентичность	189
II. Храм поздней эпохи как «канон»		192
1.	Храм и книга	192
2.	Номос храма	201
3.	Платон и египетский храм	206
Глава пятая. ИЗРАИЛЬ И ИЗОБРЕТЕНИЕ РЕЛИГИИ		213
I. Религия как сопротивление		213
1.	Возведение «медной стены»: путь Израиля и Египта к ортопрактическому отмежеванию	214
2.	Исход как фигура воспоминания	217

3.	«Движение Единый Яхве» как формирующая память общность воспоминания	217
4.	Религия как сопротивление. Возникновение религии из оппозиции (собственной) культуре	222
5.	Воскрешение традиции как культурная политика Персии	225
II.	Религия как память о прошлом: Второзаконие как парадигма культурной мнемотехники	230
1.	Шок забвения. Легенда об основании культурной мнемотехники	233
2.	Угроза памяти о прошлом и социальные условия забвения	241
Глава шестая. РОЖДЕНИЕ ИСТОРИИ		
ИЗ ДУХА ПРАВА		247
I.	Семиотизация под знаком наказания и спасения	247
1.	Iustitia connectiva	250
2.	Хеттская историография около 1300 г. до н. э.	254
3.	Семиотизация истории под знаком спасения	263
II.	Теологизация истории под знаком теологии воли: От «харизматического события» к «харизматической истории»	267
1.	Знак и чудо: харизматические события как первая ступень теологизации истории	267
2.	Харизматическая история как вторая ступень теологизации истории	270
3.	К генеалогии вины	274
Глава седьмая. ГРЕЦИЯ И ДИСЦИПЛИНИРОВАНИЕ		
МЫСЛИ		279
I.	Греция и следствия письменной культуры	279
1.	Алфавитная система письма	279
2.	Система письма и письменная культура	285
II.	Гомер и греческий этногенез	293
1.	Героическая эпоха как гомеровская память о прошлом	293
2.	Память о Гомере: классика и классицизм	298

III. Гипопелсис — письменная культура и эволюция идей в Греции	302
1. Формы гипопелтической организации дискурса ...	304
2. Гипопелтический процесс как превращение авторитета и критики в особые институты	308
3. Есть ли у мышления история? История духа как гипопелтический процесс	312
КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ — ПОПЫТКА ПОДВЕДЕНИЯ ИТОГОВ	317
Литература	327
Именной указатель	355

*Алейде Ассман,
la miglior fabbra*

ПРЕДИСЛОВИЕ

В последние годы мы переживаем повальное увлечение темой «Память и воспоминание». Ее победное шествие по умам Востока и Запада началось лет десять назад. Вряд ли это случайно. Скорее, мы пересекаем рубеж эпох, где высокий спрос на тему памяти объясним по меньшей мере тремя факторами. Во-первых, с появлением новых электронных средств внешнего хранения информации (а значит, и искусственной памяти) мы вступили в эпоху культурной революции, по значению не уступающей появлению книгопечатания и — ранее — письма. Во-вторых (и в связи с этим), на нашу собственную культурную традицию нередко смотрят теперь с позиции «посткультуры» (Джордж Стайнер), где нечто завершившееся — то, что Никлас Луман называет «старой Европой», — продолжает жить лишь как предмет воспоминания и комментирующей обработки. В-третьих, — и это, быть может, решающая причина — сейчас подходит к концу нечто, затрагивающее нас куда более личным и сущностным образом. Поколение очевидцев тяжелейших в анналах человеческой истории преступлений и катастроф сейчас постепенно уходит из жизни. Сорок лет — рубеж эпох в коллективном воспоминании: срок, по истечении которого живое воспоминание оказывается под угрозой исчезновения и насущной проблемой становятся формы культурной памяти о прошлом. Сколь отвлеченные и высокоученые формы ни принимают порой дискуссии о памяти и воспоминании,

о методологии и о мнемотехнике, мне все же кажется, что экзистенциальная суть говоримого кроется именно здесь. По всем признакам похоже, что вокруг понятия воспоминания складывается новая парадигма наук о культуре, благодаря которой разнообразнейшие феномены и области культуры – искусство и литература, политика и общество, религия и право – предстают в новом контексте. Иначе говоря, здесь все течет, и частью этого течения является на свой лад и эта книга. Она не претендует на какую бы то ни было окончательность – свой смысл она видит лишь в том, чтобы намечать направления и выявлять связи.

Исходным пунктом данной работы послужили исследования, предпринятые вместе с Алейдой Ассман во время совместного годовичного пребывания в Берлинском научном коллегииуме (Wissenschaftskolleg zu Berlin) в 1984–1985 гг. Поэтому автор приносит особую благодарность этому учреждению. Он никогда бы не отважился выйти так далеко, как в предлагаемом опыте, за пределы своей узкой специальности, египтологии, если бы не возможности чтения, бесед и дискуссий по самым разнообразным направлениям, какие предоставляет коллегииум. Особой благодарностью автор обязан Христиану Майеру, Петеру Махинисту и Михелю Штрикману, участникам небольшого кружка, работавшего над проблемой сравнительной культурологии.

Вопрос о «культурной памяти» возник в ходе деятельности рабочей группы «Археология литературной коммуникации», отразившейся в сборниках «Письмо и память» (1983), «Канон и цензура» (1987), а также «Мудрость» (1991) и продолженной различными семинарами и лекционными циклами в Гейдельбергском университете. Из подготовки и итогов этих семинаров, а в особенности проведенного в январе 1985 г. в Берлинском научном коллегииуме второго семинара по теме «Канон и цензура», и возникла настоящая книга. Первая версия, запланированная вместе с Алейдой Ассман в качестве введения к соответствующему сборнику, была отброшена еще в Берлине, когда ее объем достиг 150 страниц и стало ясно, что узкие рамки введения не позволяют раскрыть тему надлежащим образом. Наша совместная работа над ней продолжалась, с

многократными перерывами, еще несколько лет, после чего мы сочли более целесообразным продолжить по отдельности одушевленные общим интересом, но разнонаправленные исследования. Алейда Ассман представит свою работу под названием «Пространства памяти. К конструированию культурного времени». Это исследование рассматривает формы и функции культурной памяти от античности до (пост-) модерна и может служить поэтому своего рода продолжением данной книги, сосредоточенной в основном на древних письменных культурах Ближнего Востока и Средиземноморья.

Свободный семестр, предоставленный мне в 1987–1988 гг., позволил разработать конкретные примеры, составившие содержание второй части. Подготовка лекционных циклов «Культура и память» (1986–1988, совместно с Тонио Хельшером), «Культура и конфликт» (1988–1990) и «Революция и миф» (1990, совместно с Дитрихом Хартом), а также семинаров «Культура как жизненное пространство и как памятник» (1987–1991) и «Мнемозина» (1989–1991, совместно с Алейдой Ассман и Дитрихом Хартом) способствовала разработке первой, теоретической, части. Всем товарищам по работе эта книга обязана множеством идей и сведений. Доклады во Фрайбургском Специальном исследовательском секторе (SFB) «Устная и письменность», в Штуттгартском Центре теории культуры, во Фрайбургском коллегииуме для специалистов «Обращения настоящего к прошлому в античности», в Эссенском институте культурологии (по большей части совместно с Алейдой Ассман) предоставили желанную возможность обсуждения основных положений. Но главную роль в том, что из этих оцупью продвигавшихся попыток получилась — может быть, все еще преждевременно — книга, сыграла в конечном счете ободряющая настойчивость Э.-П. Викенберга.

ВВЕДЕНИЕ

В Пятикнижии четырежды встречается требование наставлять детей о смысле обрядов и законов:

«Если спросит у тебя сын твой в последующее время: “К чему сии уставы, постановления и законы, которые дал вам Господь, Бог наш?”, то скажи сыну твоему: “Рабами были мы у фараона в Египте. Но Господь крепкою рукою вывел нас оттуда”» (Втор. 6. 20 сл.).

«И когда скажут вам дети ваши: “Что это за служение?”, скажите: “Это пасхальная жертва Господу, который прошел мимо домов сынов Израилевых в Египте, когда поражал египтян...”» (Исх. 12. 26 сл.).

«И когда после спросит тебя сын твой, говоря: “Что это?”, то скажи ему: “Рукою крепкою вывел нас Господь из Египта, из дома рабства”» (Исх. 13. 14 сл.).

«И объяви в день тот сыну твоему, говоря: “Это ради того, что Господь сделал со мною, когда я вышел из Египта...”» (Исх. 13. 8).

Перед нами — мини-драма, вращающаяся вокруг личных местоимений и исторического воспоминания. Сын говорит то «вы», то «мы» («наш Бог»), отец отвечает то «мы», то «я». Из нее вырастает в чинопоследовании еврейского пасхального Седера, представляющего из себя в целом обширное поучение детям об Исходе из Египта, мидраш о четырех сыновьях. Четыре вопроса (в том числе и невысказанный вопрос в 13.8) розданы четырем сыновьям: умному, дерзкому, простаку и малышу, который еще не в состоянии задать вопрос. Умного сына проявляется в развитой системе понятий («уставы, постановления и законы») и в том, что «вы» он дополняет словами «наш Бог». Отвечая ему, отец употребляет «мы», включаю-

щее и спрашивающего. Дерзость дерзкого сына проявляется в его исключаящем «вы»:

«Как спрашивает дерзкий сын? “Что это у вас за служение?” “У вас”, а не у него самого! Раз он исключает себя из общности, то дай ему отповедь и отвечай ему: “Потому что так сделал со мною Бог, когда я вышел из Египта”: со мною, а не с ним» (пасхальная Агада).

Три темы нашего исследования слышны в этой мини-драме: тема идентичности в «мы», «вы» и «я», тема воспоминания в истории исхода из Египта, определяющей и обосновывающей это «мы», и тема преемственности и воспроизведения в отношении отец — сын. В ходе пасхального Седера ребенок учится говорить «мы», включаясь в историю и память, которые создают и наполняют содержанием это «мы»¹. Перед нами проблема и процесс, лежащие в основе всякой культуры, но редко выступающие в столь наглядной и отчетливой форме.

В настоящей работе речь пойдет о взаимосвязи трех тем: «воспоминание» (иначе говоря: обращение к прошлому), «идентичность» (иначе говоря: политическое воображение) и «культурная преемственность» (иначе говоря: складывание традиции). Каждая культура образует нечто, что можно назвать ее «коннективной структурой». Она действует соединяющим, связующим образом, причем в двух измерениях — социальном и временном. Как «символический мир смысла» (Бергер/Лукман) она связывает человека с его современниками, образуя общее пространство опыта, ожиданий и деятельности, чья связующая и обязующая сила устанавливает взаимное доверие и возможность ориентации. Древние тексты именуют этот аспект культуры «справедливостью». Но она связывает также вчера и сегодня, формируя и удерживая в живой памяти существенные воспоминания и опыт, включая в сдвигающийся вперед горизонт настоящего образы и истории иного времени и порождая тем самым надежду и память. Этот аспект культуры лежит в основе мифических и исторических рассказов. Оба аспекта: нормативный и нарративный, аспект поучения и ас-

¹ О катехизисе как форме исторического воспоминания и учреждения идентичности см. de Pury/Römer, 1989.

пект рассказа создают принадлежность, или идентичность, дают отдельному человеку возможность говорить «мы». То, что связывает индивидуумов в такое «мы», и есть «коннективная структура» общего знания и представления о себе, которое опирается, во-первых, на подчинение общим правилам и ценностям, во-вторых, на сообща обжитое прошлое.

Основной принцип всякой коннективной структуры – повторение. Оно гарантирует, что траектории деятельности не потеряются в расходящейся бесконечности, а будут подчиняться узнаваемым образцам и опознаваться как элементы общей «культуры». Этот принцип можно показать и на примере Седера. Еврейское слово «седер» означает порядок и относится к предписаниям праздничной трапезы, которая должна следовать строго установленному порядку. Уже ключевые слова «предписание» и «следовать» указывают на суть дела: на время. Тем самым, во-первых, устанавливается внутренний временной распорядок каждого празднования, и, во-вторых, каждое празднование связывается с предыдущим. Каждое празднование, следуя неизменному «порядку», повторяется как орнаментальный мотив в «бесконечном узоре».

Назовем этот принцип «обрядовой когерентностью». Однако трапеза Седера не только повторяет, следуя тем же предписаниям, прошлогодний праздник, но и воскрешает куда более отдаленное по времени событие: исход из Египта. «Повторение» и «воскрешение» – две принципиально различные формы соотнесенности. Понятие «седер» связано только с аспектом повторения. Аспект воскрешения выражен в слове «агада», которым обозначается читаемая во время Седера книжка. Это сборник – нередко богато иллюстрированный – благословений, песен, историй, проповедей, которые все связаны с исходом из Египта. Они считаются толкованием библейского предания и обращены прежде всего к детям, которым нужно объяснить значение этих событий. Агада – тоже предписание. Но здесь ударение падает на «писание». Это истолкование определенного текста. Воскрешенное воспоминание осуществляется через толкование предания.

Всем обрядам присущ этот двойной аспект повторения и воскрешения. Чем строже они следуют твердо установленно-

му порядку, тем сильнее перевешивает аспект повторения. Чем свободнее формы отдельного празднования, тем более выступает на первый план аспект воскрешения. Между этими двумя полюсами и происходит движение, в сфере которого письмо приобретает значение для коннективной структуры той или иной культуры. В связи с письменной фиксацией предания происходит постепенный переход от преобладания повторения к преобладанию воскрешения, от «обрядовой когерентности» к «текстуальной». Тем самым возникает новая коннективная структура. Ее связующие силы — не подражание и сохранение, а толкование и воспоминание. Место чинопоследования занимает герменевтика.

Включенные в настоящую книгу исследования суть попытка сделать такое понятие культуры плодотворным для типологического анализа. Нас интересуют здесь метаморфозы и варианты коннективной структуры в их различии и сравнимости. Мы задаемся вопросом о динамике культурного процесса, об усилениях и упрочениях, ослаблениях и распадах коннективной структуры. Понятием «канон» мы хотим обозначить принцип, который усиливает коннективную структуру данной культуры в сторону непроницаемости для времени и невариативности. Канон — это «*mémoire volontaire*» данного общества, воспоминание как долг, в противоположность свободно текущему «потоклу традиции» высоких культур древности, но также и саморегулирующейся, творящей самое себя *metoigia* постканонической культуры, содержания которой потеряли характер долженствования и связующую силу. Общества, вырабатывая культуру памяти о прошлом, продуцируют собственные воображаемые образы и проносят свою идентичность сквозь смену поколений; и делают они это — что для нас наиболее важно — *совершенно по-разному*. В этой книге рассматривается вопрос, *как общества помнят и как общества через воспоминание «воображают себя»*.

Хотя современные споры о «постистории» и «постмодерне» предоставляют достаточно материала для такой постановки вопроса, предлагаемые изыскания ограничиваются Древним миром. Это связано, во-первых, с ограниченной профессиональной компетенцией автора, а во-вторых, с тем об-

стоятельством, что они тесно связаны в своем возникновении с работой Алейды Ассман о культурной памяти Нового времени; поэтому мы могли, учитывая ее книгу «Пространства воспоминания. К культурному конструированию времени и идентичности» (докт. дисс., 1991), сосредоточиться на началах и отправных пунктах. Но и при таком ограничении эта книга настолько выходит за рамки профессионального горизонта специалиста-египтолога, что это, наверное, многим покажется недопустимым; во всяком случае, здесь требуется сказать несколько слов в пояснение. Дело в том, что положения и понятия, развиваемые в первой части, иллюстрируются во второй части конкретными примерами, в числе которых не только Древний Египет, но и Междуречье, хетты, Израиль и Греция. В свое оправдание я хотел бы подчеркнуть, что эта книга ставит своей задачей не изложение результатов научного исследования в собственном смысле — исследование как таковое ограничивается, разумеется, областью моей узкой специальности, египтологии, — а воссоздание существующих в культуре взаимосвязей и, конкретнее, взаимосвязи (коллективной) памяти о прошлом, письменной культуры и этногенеза, то есть вклад в общую теорию культуры.

Работы по общей теории культуры писали и пишут ученые самых различных направлений. Это Йоганн Готфрид Гердер и Карл Маркс, Якоб Буркхардт, Фридрих Ницше, Аби Варбург, Макс Вебер и Эрнст Кассирер, Йохан Хейзинга и Т. С. Элиот, Арнольд Гелен и А. Л. Крёбер, Клиффорд Герц, Джек Гуди и Мэри Дуглас, Зигмунд Фрейд и Рене Жиран — этот ряд можно продолжать до бесконечности. Писатели и литераторы, социологи, экономисты, историки, философы, этнологи... только исследователи Древнего мира очень редко вставляли слово в эту дискуссию. А ведь очевидно, что как раз исследование высших культур древности открывает богатейшие возможности для заключений о сущности и функционировании, возникновении, передаче и изменении культуры. Эта книга может стать началом соответствующей работы.

Определения даются обычно в начале исследования. Поэтому читатель вправе ожидать здесь разъяснения, что подразумевается под понятием «культурная память», почему это

понятие закономерно и осмысленно, какие явления целесообразнее описывать с его помощью, чем без него, и в чем оно выходит за рамки привычного понятия «традиции». Понятие «культурная память» подразумевает одно из внешних измерений человеческой памяти. Со словом «память» ассоциируется в первую очередь чисто внутреннее явление, локализованное в мозгу индивида, — феномен, подлежащий ведению физиологии мозга, неврологии и психологии, а не исторической культурологии. Однако содержательное наполнение памяти, организация ее содержаний, сроки, которые в ней может сохраняться то или другое, — все это определяется в очень большой степени не внутренней вместимостью и контролем, а внешними, т. е. социальными и культурными рамками. На это первым настоятельно указал Морис Хальбвакс², чьим тезисам посвящена первая глава настоящей работы. Я хотел бы выделить четыре области этого внешнего измерения памяти, среди которых «культурная память» является лишь одним:

1. *Миметическая память.* Эта область связана с деятельностью. Деятельности мы обучаемся через подражание. Использование письменных указаний для определенной деятельности, таких как инструкции по применению, поваренные книги, строительные пособия и т. д., — относительно позднее, так и не возобладавшее окончательно явление. Деятельность не поддается полной кодификации. И по сей день, согласно принятому обычаю, обширные области повседневной деятельности опираются на миметическую традицию. Этот аспект миметической памяти Рене Жирар сделал в своих многочисленных книгах центральным пунктом теории культуры, которая

² Имя Мориса Хальбвакса (Maurice Halbwachs), французского еврея, следовало бы, вероятно, передавать, несмотря на просматривающиеся «немецкие» корни, во французском произношении, т. е. «Альбваш», но поскольку на русский язык уже переведен сборник его статей (Социальные классы и морфология // Институт экспериментальной социологии, «Алетейя». М; СПб., 2000), где он фигурирует как «Хальбвакс», и он многократно упоминается в такой транслитерации в русской социологической литературе, то мы и оставляем за ним это имя, чтобы не дезориентировать читателя (*Прим. пер.*).

черпает из такой односторонности большую часть своей убедительности³.

2. *Предметная память.* Человек с древнейших времен окружен предметами — начиная от самой обыкновенной и привычной утвари, как кровать, стул, посуда для еды и умывания, одежда, инструменты и вплоть до домов, деревень и городов, улиц, транспорта, кораблей — и вкладывает в них свои представления о целесообразности, удобстве и красоте, то есть в определенном смысле — себя. Поэтому предметы показывают ему его собственное отражение, напоминают ему о нем самом, о его прошлом, о его предках и т. д. Предметный мир, в котором он живет, снабжен показателем времени, который указывает не только на настоящее, но и на различные пласты прошлого.

3. *Язык и коммуникация: коммуникативная память.*

Также и язык и способность коммуницировать с окружающими человек приобретает не изнутри, из самого себя, а только в общении с другими, в круговом, или возвратном, взаимодействии внутреннего и внешнего. Сознание и память невозможно объяснить из индивидуальной физиологии и психологии; они требуют «системного» объяснения, которое включает взаимодействие с другими индивидами. Ведь сознание и память создаются в отдельном человеке только благодаря его участию в этом взаимодействии. Мы не будем останавливаться сейчас подробнее на этом аспекте, поскольку о нем пойдет речь в связи с теорией памяти Мориса Хальбвакса.

4. *Передача смысла: культурная память.*

Культурная память образует пространство, в которое более или менее плавно переходят все три вышеназванные области. Когда миметические навыки приобретают статус «обрядов», то есть в добавок к своему целевому значению приобретают еще и смысловое, они уже не вмещаются в область миметической, деятельностной памяти. Обряды относятся к сфере культурной памяти, поскольку представляют из себя форму передачи и воскрешения культурного смысла. То же самое мож-

³ René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978; (нем. пер. *Das Ende der Gewalt*, Freiburg, 1983; *Le bouc émissaire*, Paris, 1982).

но сказать и о вещах, когда они отсылают не только к определенной цели, но и к определенному смыслу: памятники, надгробия, храмы, идолы и проч. выходят за рамки предметной памяти, поскольку эксплицируют имплицитный показатель времени и идентичности. Этот аспект, названный им «социальной памятью», поставил в центр своих исследований Аби Варбург.

Насколько это верно и для третьей области, языка и коммуникации, в также какую роль играет при этом письмо — об этом, собственно, и пойдет речь в данной книге.

Здесь я хотел бы начать издалека и поговорить об истории этого подхода. В конце 70-х гг. сложился круг культурологов — специалистов по Ветхому Завету, египтологов, ассириологов, филологов-классиков, литературоведов и лингвистов, которые поставили своей задачей исследование археологии текста, конкретнее, *литературного* текста. В то время эти вопросы обсуждались на очень абстрактном и теоретическом уровне. Девиз кружка гласил: прочь от теоретизирования, причем в двух направлениях — во временную глубину и в культурную даль. Из этих исследований получилось несколько томов, выходявших под заглавием «Археология литературной коммуникации». Уже на самом первом заседании кружка, посвященном теме «Устное и письменное», в поле зрения оказались феномены и проблемы, в связи с которыми напрашивалось понятие «культурной памяти». При этом речь шла о понятии текста. В этой связи Конрад Элих определил текст как «возобновленное сообщение» в «растяженной ситуации». Местом зарождения текста был институт вестников⁴. Из понятия «растяженной ситуации» выросло то, что мы с Алейдой Ассман стали впоследствии, вслед за Юрием Лотманом и другими теоретиками культуры, называть «культурной памятью»⁵. Объяснить, что здесь имеется в виду, проще всего с помощью технической терминологии. Растяжение коммуникационной ситуации требует возможностей внешнего промежуточного сохранения. Коммуникационная система должна выработать внешнюю область, куда сообщения и информация — культурный смысл — могли

⁴ Ehlich, 1983.

⁵ A. und J. Assmann, 1988; Автор, 1988 а.

бы выноситься на хранение, а также формы этого вынесения (кодировка), сохранения и вызывания обратно («retrieval») ⁶. Для этого необходимы особые учреждения, специалисты, и, как правило, также системы нотации, такие как узлы, «хуринги», счетные камушки — Конрад Элих иллюстрировал свой доклад о понятии текста диапозитивами шумерских «calculi» — и, наконец, письмо. Письмо повсюду выросло из подобных систем нотации, возникших в функциональном контексте растяженной коммуникации и необходимости промежуточного сохранения информации. Наиболее типичные для символического представления области или функциональные поля: хозяйство (сюда относятся переднеазиатские счетные камушки), политическая власть (Египет) и обеспечивающие идентичность мифы (здесь примером могут служить австралийские «хуринги» и «songlines»). Это типичные области циркуляции культурного смысла.

С изобретением письма возникла возможность широкого революционного преобразования этой внешней области коммуникации, и в большинстве случаев эта возможность была использована. На стадии чистой культуры памяти или дописменных систем нотации промежуточное и внешнее хранилище коммуникации остается тесно связанным с коммуникационной системой. Культурная память практически совпадает с теми смыслами, которые обращаются внутри группы. Только с появлением письма в узком смысле появляется возможность обособления и усложнения этой внешней области коммуникации. Только тогда складывается память, выходящая за пределы передаваемого и коммуницируемого в каждую отдельную эпоху смысла, которая настолько же шире области коммуникации, насколько индивидуальная память шире сознания. Культурная память питает традицию и коммуникацию, но не исчер-

⁶ Leroi-Gourhan, 1965, описывает под рубрикой «extériorisation» техническую эволюцию средств внешнего хранения информации, фиксирующих коммуникацию, от первобытных орудий через письмо, картотеки, перфокарты вплоть до компьютера, и называет их «экстериоризованной памятью» (*mémoire extériorisée*: 1965, 64), носителем которой является не индивид и не род (как у животных), а этнический коллектив (*la collectivité ethnique*).

пывается ими. Только так можно объяснить разрывы, конфликты, нововведения, реставрации, революции. Это вторжения того, что находится по ту сторону актуализованного на данный момент смысла, возвращения к забытому, возрождения традиции, возвращение вытесненного — типичная для письменных культур динамика, из-за которой Клод Леви-Стросс и назвал их «горячими обществами». В случае письма, как в случае любого сложного орудия, причем в гораздо более острой форме, проявляется диалектика расширения и отчуждения. Автомобиль как экстерниоризация естественного двигательного аппарата делает возможным немислимое прежде расширение радиуса человеческого передвижения, но его умеренное использование ведет в то же время к ослаблению естественной человеческой подвижности. Эта отмеченная уже Платоном проблема занимает психологов и по сей день⁷. Однако возможности внешнего хранения информации затрагивают не только индивида, но и, прежде всего, общество и коммуникацию, на которой оно основано. Здесь экстерниоризация смысла вызывает диалектику совсем другого рода. Положительным новым формам запоминания и удержания на тысячелетия соответствуют отрицательные формы забвения путем складирования, а также вытеснения путем манипулирования, цензуры, уничтожения, переписывания и подмены.

Чтобы описать эту динамику и суметь связать ее с историческими изменениями в технике записи, в социологии групп носителей, в средствах и организации хранения, передачи и циркуляции культурного смысла, одним словом, как обобщающее понятие для функциональных рамок, описываемых выражениями «складывание традиции», «обращение к прошлому», «политическая идентичность, или политическое воображение», нам и требуется понятие культурной памяти. Эта память — культурная, потому что она может осуществляться лишь искусственно, в рамках институций, и в то же время это — память, потому что она функционирует по отношению к социальной коммуникации совершенно также, как индивидуальная память по отношению к сознанию. Высказанное в книге Сап-

⁷ F. H. Piekara / K. G. Ciesinger / K. P. Muthig, 1987.

sik/Mohr, 1990) предложение употреблять вместо метафоры «культурная память» привычное слово «традиция» ведет к такому же урезанию феноменологии и динамики культуры, каким было бы сведение понятия индивидуальной памяти к понятию сознания. Но мы не хотим спорить о словах. Как бы ни обозначить эту внешнюю сторону социальной традиции и коммуникации, важно лишь, чтобы она попала в поле зрения как феномен *sui generis*, как сфера культуры, где сплетаются традиция, историческое сознание, «мифомоторика» и самоопределение, и которая — что самое важное — подвержена многообразно обусловленным историческим изменениям, в том числе процессам, обусловленным технической эволюцией средств коммуникации.

В предельном случае это обширное, далеко превосходящее область коммуницируемого и передаваемого традицией смысла пространство памяти приобретает такую плотность, что приходит в противоречие с социальной и политической реальностью данной современности. Этот случай мы обозначаем понятиями «контрапрезентное воспоминание» (G. Theißen) и «анахронные структуры» (M. Erdheim). Здесь мы имеем дело с интенсифицированными, искусственными формами культурного воспоминания, с культурной мнемотехникой, цель которой — в порождении и поддержании *несовременности*.

На таких процессах преобразования и интенсификации и сосредоточено наше исследование культурной памяти. В каждом отдельном случае нас интересуют решающие изменения в коннективной структуре данного общества. При этом для нас прежде всего важно подхватить и развить два подхода, заметившие эти изменения, но, на наш взгляд, не сумевшие до конца справиться с их объяснением. Первый подход, восходящий к XVIII веку, был поставлен А. Вебером в центр обширной теории культуры, приведен К. Ясперсом к афористической формуле «осевое время» и прояснен С. Н. Айзенштадтом с точки зрения вытекающих из него социологических следствий; этот подход возводит вышеупомянутые изменения исключительно к новшествам духовной истории: к попыткам трансцендентного обоснования жизненного уклада и к интерпретациям,

предложенным великими личностями, каковы Конфуций, Лао-Цзы, Будда и Зороастр, Моисей и пророки, Гомер и трагики, Сократ, Пифагор, Парменид, Иисус и Магомет, воспринятыми новыми интеллектуальными элитами и проведенными ими в жизнь с сопутствующим преобразованием действительности. Другой подход, значительно более поздний, представленный прежде всего эллинистом Эриком А. Хэвлоком и антропологом Джеком Гуди, а также растущей группой теоретиков эволюции (Никлас Луман) и средств коммуникации (Маршалл Мак Люэн), видит в этих и других метаморфозах прежде всего следствие технических изменений в средствах коммуникации, например, появления письма и книгопечатания. Оба подхода имеют то достоинство, что они обратили наше внимание на эти метаморфозы и выявили важные взаимосвязи. Однако обоим присущ тот недостаток, что они не учитывают должным образом взаимосвязи, выявленные другим подходом. Толкование, основанное на истории средств коммуникации, рискует в своем монокаузальном объяснении редуцировать упомянутые процессы к обусловленности исключительно техническими средствами, в то время как толкование, опирающееся на историю духа, поразительно слепо к бесспорно центральной роли, которую играет в них письмо и его растущая вовлеченность в культурные традиции и социальные институты.

Наше исследование культурной памяти стремится преодолеть эти апории, помещая вопросы письменной культуры в более широкий контекст «конструирования культурного времени» (Алейда Ассман), с одной стороны, и формирования коллективной идентичности, оно же политическое воображение, с другой стороны. Что именно в этой более широкой перспективе поддается описанию как метаморфозы культурной памяти, мы попытаемся показать на четырех примерах. Их отбор не является ни систематическим, ни показательным. Скорее, они намечают открытый ряд, который может быть продолжен любым числом других исследований. Тем не менее, взяв за основу Египет, Израиль и Грецию, с оглядкой на клинописные культуры, я старался представить как можно более разнообразные и типические процессы преобразования культурной памяти.

Часть первая

ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Глава первая

ПОМНЯЩАЯ КУЛЬТУРА

Предварительные замечания

Искусство запоминания и помнящая культура

Понятие «искусства запоминания», «*ars memoriae*» или «*memorativa*», глубоко укоренено в европейской традиции. Его создателем считается греческий поэт Симонид, живший в VI в. до н. э. У римлян оно стало одной из «пяти частей риторики» и перешло от них к Средневековью и Возрождению. Эта мнемотехника основана на том, чтобы «выбирать определенные места и, создавая в уме образы тех вещей, которые хочешь запомнить, размещать их в знакомых местах. Таким образом, последовательность этих мест сохранит расположение материала, а образы вещей будут обозначать сами вещи» (Цицерон, «Об ораторе», II, 86, 351–354). Автор «Риторики к Гереннию» (I в. до н. э), важнейшего античного текста об искусстве запоминания, различал «естественную» и «искусственно развитую» память. Мнемотехника — основание «искусственно развитой» памяти. С ее помощью отдельный человек может вместить необычное количество знаний и держать их наготове, например, для риторической аргументации. Эту не утратившую силы еще и в XVII веке традицию описала английская исследовательница Фрэнсис Йейтс в книге, принадлежащей сегодня к классике исторической науки. На ней основываются, в свою очередь, многочисленные новые и новейшие работы¹. То, что мы

¹ Blum, 1969; D. F. Eickelmann, 1978; A. Assmann / D. Harth, 1991, в особенности часть II: «Искусство памяти — память искусства»; A. Naverkamp / R. Lachmann, 1991.

стремимся охватить понятием «помнящая культура», не имеет с этим искусством запоминания ничего общего. Искусство запоминания обращено к отдельному человеку и снабжает его приемами, помогающими развить память. Речь идет о совершенствовании индивидуальной способности. В случае же «помнящей культуры» речь идет, напротив, о выполнении социального обязательства. Она обращена к группе. Здесь ставится вопрос: «Чего нам нельзя забыть?» Этот вопрос — в более или менее явной форме, на более или менее центральном месте — принадлежит к неперенным атрибутам любой группы. В случаях, когда этот вопрос стоит в центре внимания, когда он определяет идентичность и самопонимание группы, мы можем говорить об «общностях памяти» (П. Нора). Помнящая культура имеет дело с «памятью, создающей общность». В отличие от искусства запоминания, которое изобрела античность — хотя и нельзя назвать его исключительно европейским явлением, «помнящая культура» есть всеобщий феномен. Невозможно помыслить вообще никакого социального объединения, в котором не просматривались бы — пусть в сколь угодно ослабленном виде — формы помнящей культуры. Поэтому нельзя написать ее историю так, как могла это сделать Фрэнсис Йейтс для искусства запоминания. Можно лишь выделить некоторые общие аспекты и проиллюстрировать их затем на достаточно произвольно отобранных примерах. И все же для одного народа запрашивается в истории «помнящей культуры», несмотря на универсальность этого феномена, особое место, подобное тому, какое признается за греками в отношении искусства запоминания. Речь идет о народе Израиля. Здесь она обрела новую форму, приобретшую затем для европейской — и не только европейской — истории важность во всяком случае не меньшую, чем античное искусство запоминания. Израиль создал и сохранял себя как народ под императивом «Храни и помни»². Поэтому он стал народом в совершенно новом, эмоционально насыщенном, смысле, прототипом нации. Макс Вебер, который, вопреки духу своего времени,

² «Shamor ve zakhor be-dibur echad», «храни и помни, в единой заповеди» сказано в субботней песне «Lekha Dodi».

ясно видел, что понятие «народ» относится к «мнимому» или, как мы сказали бы сегодня, «воображаемому»; писал: «За всеми “этническими” противопоставлениями стоит — что некоторым образом вполне естественно — представление об “избранном народе”» (Weber, 1947, 221); тем самым он выразил мысль, что Израиль отлил принцип этнического противопоставления в форму, которая может считаться образцом или «идеальным типом». Каждый народ, ощущающий себя как таковой и как противостоящий другим народам, «некоторым образом» воображает себя избранным. Только сегодня становится по-настоящему очевидным, как богата следствиями эта мысль, записанная в период пышного цветения национализма. Из принципа избранности следует принцип «помни». Ведь избранность означает не что иное, как комплекс обязательств высочайшей настоятельности, забвения которых нельзя допустить ни в коем случае. Поэтому Израиль создает интенсифицированную форму помнящей культуры, так что ее можно было бы назвать «искусственно развитой», согласно словоупотреблению «Риторики к Гереннию».

Обращенность к прошлому

Время для «помнящей культуры» — то же, что пространство для искусства запоминания. Пожалуй, позволительно сделать и следующий шаг: как искусство запоминания относится к области обучения, так помнящая культура относится к области планов и надежд, т. е. к выстраиванию смысловых и временных горизонтов социума. Помнящая культура основывается в большой степени, хотя вовсе не исключительно, на формах обращенности к прошлому. Прошлое же, в этом и состоит наш тезис, вообще возникает лишь в силу того, что к нему обращаются. Это утверждение может поначалу вызвать недоумение. Возникновение прошлого кажется самой естественной вещью: оно возникает от того, что время проходит. Так и получается, что «сегодня» завтра будет «принадлежать прошлому». Оно превратилось во «вчера». Однако общество может очень по-разному относиться к этому естественному процессу. Одни общества могут, как это утверждал Цицерон о «варварах», «жить одним днем» и беззаботно уступать «сегодня» прошлому, кото-

рое означает в этом случае исчезновение и забвение; другие же могут прилагать все усилия, чтобы придать «сегодня» длительность, например, «направляя все планы на вечность», как римляне у Цицерона (Об ораторе, II, 40. 169) а также «обращая взор на завтра» и «помещая в свое сердце требования вечности», как египетские владыки. Кто таким образом уже «сегодня» смотрит в «завтра», должен не допускать исчезновения «вчера», стремиться удержать его при помощи воспоминания. Прошлое воссоздается в воспоминании. Именно это имеет в виду наше утверждение, что прошлое возникает благодаря обращенности к нему. Эти два понятия, *помнящая культура* и *обращенность к прошлому*, призваны очертить задачи настоящего исследования, отграничив их от того, что относится, напротив, к комплексу «искусства запоминания».

Для того чтобы к прошлому можно было обращаться, оно должно осознаваться как прошлое. Для этого необходимы два условия:

- 1) нельзя, чтобы оно исчезло полностью, должны иметься свидетельства;
- 2) эти свидетельства должны обладать характерным *отличием* от «сегодня».

Первое условие разумеется само собой. Второе проще всего уяснить на примере языковых изменений. Изменение принадлежит к естественным условиям жизни языка. Нет естественных, живых языков, которые бы не изменялись. Это изменение происходит «исподволь», т. е. оно, как правило, не осознается носителями языка — для этого у него слишком медленный темп. Изменение осознается только тогда, когда, в силу определенных условий, более ранние языковые стадии оказываются сохранены как особые языки, например в культовом обиходе, или как языки определенных текстов, которые в традиции передаются из поколения в поколение *дословно* (например, священные тексты), и когда *отличие* сохранившихся таким образом языковых стадий от разговорного языка оказывается достаточно большим, чтобы они осознавались как особый язык, а не просто как вариант привычного способа выражения. Иногда подобное расхождение наблюдается даже в устной традиции. Но типично оно только для письменных культур: это случай, когда язык

священных и/или классических текстов должен специально изучаться в школе ³.

Однако различие между старым и новым может осознаваться и благодаря многим другим факторам, а также на совершенно других, чем языковой, уровнях. Любой достаточно глубокий разрыв преемственности и традиции может повести к возникновению прошлого — в том случае, когда после такого разрыва предпринимается попытка начать сначала. Обновления, возрождения, реставрации всегда выступают в форме обращения к прошлому. По мере того, как они осваивают будущее, они создают, воссоздают, открывают прошлое. Это можно показать уже на примере самого раннего известного «возрождения» в истории человечества: на примере «неошумерского» программного возвращения к эпохе Ур-III после аккадской интермедии династии Саргонидов. Египтологу, конечно, ближе несколько более поздний случай Среднего Царства, который важен еще и потому, что сам понимает себя как «возрождение». Имя, взятое основателем 12-й династии Аменемхетом I и программное для его правления, «Ухем-месует», «Повторитель рождений», означает не что иное, как «возрождение» ⁴. Цари 12-й династии возвращались к формам 5-й и 6-й династии ⁵, основывали культы своих царственных предшественников ⁶, кодифицировали литературные традиции прошлого ⁷, брали образцом для себя царя ранней 4-й династии Снофру ⁸ и тем самым создавали «Древнее Царство» в смысле прошлого, память о котором учреждает общность, законность, авторитет

³ Этот случай я описал для Египта в книге: Автор, 1985.

⁴ В своей еще неопубликованной докторской диссертации, защищенной в Гейдельберге, «Исследования о святилище Хекайба. Среднее Царство в Элефантине» Детлеф Франке (Detlef Franke. Studien zum Heiligtum des Heqaib. Das Mittlere Reich in Elephantine) подробно и убедительно обосновывает это толкование священного титула Аменемхета I.

⁵ «Архаизм» 12-й династии выступил особенно ясно в результате раскопок Дитера Арнольда на столичном кладбище в Лиште.

⁶ Redford, 1986, 151 ff.

⁷ Автор, 1990, 2 Кар.

⁸ E. Graefe, 1990.

и доверие. В своих строительных надписях эти цари обнаруживали тот пафос вечности, который мы упоминали выше.

Исконнейшая форма, можно сказать, исходное переживание того разрыва между вчера и сегодня, который требует выбора между исчезновением и сохранением, есть смерть. Только с наступлением конца, радикальной невозможности продолжения, жизнь обретает форму прошлого, на котором может основываться помнящая культура. Можно сказать, что это и есть «место зарождения» помнящей культуры. Различие между естественным или даже искусственно развитым и дополненным воспоминанием отдельного человека, который с высоты старости оглядывается на свою жизнь, и воспоминанием, которое потомки свяжут с этой жизнью после его смерти, отчетливо выявляет специфически *культурный* элемент коллективной памяти. Мы говорим, что мертвый «продолжает жить» в памяти потомства, как если бы речь шла о естественном продолжении самодеятельного существования. Но на самом деле речь идет об акте оживления, которым мертвый обязан волевому решению группы не допустить его исчезновения, сохранить его силой воспоминания как члена общности, взять его с собой в шагающее дальше настоящее.

Наиболее наглядным воплощением этой формы помнящей культуры является римский патрицианский обычай нести с собой в семейных процессиях предков в виде портретов и масок (лат. *persona* — «личина»). Мертвый как «личина»⁹. В этой связи особенно своеобразным представляется египетский обычай уже при жизни самому класть начало той помнящей культуре, к которой может приобщить умершего лишь потомство в сознательной попытке навести мост через созданную смертью пропасть. Египетский чиновник сам сооружает свою гробницу и пишет на ней свою биографию, причем не в смысле «мемуаров», а в смысле предвосхищаемого некролога¹⁰. Случай

⁹ Чрезвычайно похожий обычай возник после эпохи Древнего Царства также в Египте, см. Н. Kees, 1926, 253 ff. В больших праздничных процессиях участвовали деревянные статуи выдающихся предков.

¹⁰ См. об этом Автор, 1983; 1987.

памяти об умерших — истоннейшей и самой распространенной формы помнящей культуры — показывает также, что явления, с которыми мы имеем здесь дело, не укладываются в привычное понятие «традиции». Понятие «традиция» затушевывает разрыв, ведущий к возникновению прошлого, выдвигая зато на передний план аспект непрерывности, продолжения и преемственности. Конечно, многое из того, что описывается здесь с помощью понятий «помнящая культура», а также «культурная память», можно назвать и традицией, или преданием. Но это обозначение не отражает присущего данному явлению аспекта усвоения, преодолевающего разрыв возвращения, равно как и его отрицательных сторон — забвения и вытеснения. Поэтому нам нужно понятие, способное охватить оба аспекта. Мертвые и память о них не передаются «традицией». То, что о них помнят, есть дело эмоциональной привязанности, культурной работы и сознательного, преодолевающего разрыв, обращения к прошлому. Эти же элементы образуют то, что мы называем помнящей культурой, и выделяют ее из потока традиции.

I. СОЦИАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ПРОШЛОГО:

МОРИС ХАЛЬБВАКС

В 20-е гг. французский социолог Морис Хальбвакс разработал понятие «*mémoire collective*», которое он раскрывает главным образом в трех книгах: «*Les cadres sociaux de la mémoire*» (1925; в дальнейшем цитируется как 1985 а)¹¹; «*La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective*» (в дальнейшем цитируется как 1941) и «*La mémoire collective*» (1950, посмертно опубликованная работа, написанная в основном в 30-е годы; в дальнейшем цитируется

¹¹ Перевод Lutz Geldsetzer был впервые опубликован как 34 том *Soziologische Texte* (hg. v. H. Maus und Fr. Fürstenberg, Berlin/Neuwied, 1966). Кроме того, имеется подробная рецензия R. Heinz, 1969 (указано Георгом Штётцелем). Подробный разбор теории памяти Хальбвакса см. в: G. Namer, 1987.

как 1985 в) ¹². Хальбвакс учился в Лицее Генриха Четвертого у Бергсона, в философии которого тема памяти занимает центральное место (Н. Bergson, 1896), а в студенческие годы — у Дюркгейма, чье понятие коллективного сознания дало опору его стремлению преодолеть бергсоновский субъективизм и трактовать память как социальный феномен. Хальбвакс преподавал социологию сначала в Страсбурге, потом в Сорбонне. В 1944 г. он был приглашен на работу в Коллеж де Франс, но был тогда же депортирован немцами и убит 16 марта 1945 г. в концентрационном лагере Бухенвальд ¹³.

1. Индивидуальная и коллективная память

Центральный тезис, проводимый во всех работах Хальбвакса, — это социальная обусловленность памяти. Он полностью отвлекается от физической, то есть коренящейся в физиологии нервной системы и мозга, основы памяти ¹⁴; вместо этого он выявляет социальный контекст, без которого невозможно складывание и сохранение индивидуальной памяти. «Невозможна память вне референциальных рамок, на которые опираются живущие в обществе люди, чтобы зафиксировать и удержать свои воспоминания» (1985 а, 121). Индивид, воспитанный в полном одиночестве, не имел бы памяти — таков его тезис, нигде, впрочем, не сформулированный в столь отчетливой форме. Память возникает у человека лишь в процессе его социализации. Хотя «обладает» памятью всегда лишь отдельный человек, эта память сформирована коллективом. Поэтому выражение «коллективная память» не относится к разряду метафор. Коллективы не «обладают» памятью, но обуславливают память своих членов. Даже самые личные воспоминания возникают только через коммуникацию и взаимодействие в рамках социальных групп. Мы помним не только то,

¹² Библиографию сочинений Мориса Хальбвакса см. в W. Bernsdorf (Hrsg.), *Internationale Soziologen-Lexicon*, Stuttgart, 1959, 204.

¹³ О биографии М. Хальбвакса см. V. Karady, 1972.

¹⁴ И тем самым бергсоновский дуализм души и тела, см. Н. Bergson, 1896.

что испытали от окружающих, но и то, что окружающие нам рассказывают, важность чего подтверждена для нас их словами и поведением. Уже само переживание возникает у нас с оглядкой на окружающих, в контексте социально заданных рамок значимости. Ведь «не существует памяти без восприятия» (1985 а, 364).

Понятие «социальных рамок» («*cadres sociaux*»), введенное Хальбваксом, поразительно близко развитой Э. Гофманом теории «рамочного анализа», исследующего социально заданную структуру или «организацию» повседневного опыта (Goffman, 1977). Хальбвакс (1985 а) проводит «рамочный анализ» воспоминания, аналогичный гофмановскому рамочному анализу опыта, используя при этом ту же терминологию, поскольку «*cadres*», которые, согласно Хальбваксу, конституируют и стабилизируют воспоминание, соответствуют «*frames*», организующим, по Гофману, повседневный опыт. Хальбвакс пошел еще дальше, объявив коллектив субъектом памяти и воспоминания и создав понятия «групповая память» и «память нации», в которых понятие памяти оборачивается метафорой¹⁵. Так далеко мы за ним не последуем. Субъектом памяти и воспоминания всегда остается отдельный человек, но он зависим от «рамок», организующих его память. Преимущество этой теории состоит в том, что она способна объяснить не только память, но и забвение. Если отдельный человек — и общество — способны хранить в памяти только то, что поддается реконструкции как прошлое в рамках данного настоящего, значит, забвению будет предано именно то, для чего в настоящем утрачены референциальные рамки¹⁶. Другими словами: индивидуальная память создается в каждой отдельной личности благодаря ее участию в процессах коммуникации. Память является функцией вовлеченности личности в разнообразные социальные группы, начиная с семьи и кончая религиозной и национальной общностью. Память живет и сохра-

¹⁵ Против такого словоупотребления (при сходных предпосылках в остальном) энергично восставал Ф. С. Барлетт (1932).

¹⁶ Один из случаев забвения, вызванного изменением референциальных рамок, мы обсудим в пятой главе.

няется в коммуникации. Если последняя прекращается, или если исчезают либо изменяются референциальные рамки коммуникативной реальности, следует забвение¹⁷. Мы помним только то, что можем сообщить и для чего можно найти место в рамках коллективной памяти (1985 а, гл. 4: «Локализация воспоминаний»). С точки зрения отдельного человека память представляет собой агломерат, возникающий на основе причастности индивида к многосторонности групповой памяти. С точки зрения группы память есть вопрос распределения: это знание, которое она распределяет внутри себя, то есть между своими членами. Память образует в каждом отдельном случае «замкнутую систему», элементы которой взаимно поддерживают и определяют друг друга как у отдельного человека, так и в рамках группы. Поэтому для Хальбвакса важно различие между индивидуальной и коллективной памятью, несмотря на то что и индивидуальная память всегда является уже социальным феноменом. Она индивидуальна в смысле уникальной в каждом случае комбинации коллективных воспоминаний, будучи вместилищем различных связанных с группами коллективных памятей и их в каждом случае специфической комбинации (1985 в, 127). В строгом смысле индивидуальны лишь ощущения, но не воспоминания. Ведь «ощущения тесно связаны с нашим телом», в то время как воспоминания неизбежно «берут начало в мышлении различных групп, членами которых мы являемся».

2. Фигуры воспоминания

Как бы абстрактно ни было мышление, воспоминание всегда конкретно. Идеи должны получить чувственный облик, прежде чем будут — в качестве предметов — допущены в память.

¹⁷ «Забвение объясняется исчезновением этих рамок или их части, либо потому, что наше внимание неспособно было на них остановиться, либо потому, что оно было направлено на что-то другое... Забвение или искажение определенных воспоминаний объясняется тем фактом, что рамки эти меняются от одной эпохи к другой» (1985 а, 368). Таким образом, не только память, но и забвение есть социальное явление.

При этом понятие и образ неразрывно сливаются. «Та или иная истина, чтобы закрепиться в памяти группы, должна предстать в конкретной форме какого-либо события, лица или места» (1941, 157). И наоборот: чтобы событие продолжало жить в памяти группы, оно должно обогатиться полнотой смысла существенной истины. «Всякая личность и всякий исторический факт при своем поступлении в эту память немедленно транспонируются в поучение, понятие, символ; они получают смысл, они становятся элементом идейной системы данного общества» (1985 а, 389 сл.). Из этой комбинации понятий и данностей опыта¹⁸ возникает то, что мы назовем «фигурами воспоминания»¹⁹. Их специфика точнее определяется тремя признаками: отнесенностью к конкретному времени и пространству, отнесенностью к конкретной группе и воссозданием как специфическим для них способом действия.

а) *Отнесенность к пространству и времени*

Фигуры воспоминания должны быть воплощены в определенном пространстве и актуализованы в определенном времени, то есть они всегда конкретны во времени и пространстве, хотя и не всегда в географическом или историческом смысле. Поскольку коллективная память непременно конкретно ориентирована, создаются точки кристаллизации. Содержания воспоминания включают в себя временной показатель как потому, что связываются с древнейшими или выдающимися событиями, так и в силу периодического ритма вспоминания. Например, годовой круг праздников отражает коллективно *пережитое время*, будь то, в зависимости от принадлежности к той или иной группе, гражданский, церковный, крестьянский

¹⁸ Эта пара напоминает, конечно, о «понятии» и «созерцании» у Канта.

¹⁹ Сам Хальбвакс говорит в этой связи об «образах воспоминания», см. в особенности 1985 а, 25 сл. Под «фигурами воспоминания» мы подразумеваем, напротив, культурно сформированные, общественно обязательные «образы воспоминания» и предпочитаем понятие «фигуры» понятию «образа» потому, что оно может относиться не только к иконической, но, например, и к нарративной форме.

или военный календарь. Так же укоренено воспоминание и в *обитаемом пространстве*. Чем дом является для семьи, тем деревня и дол — для сообщества крестьян, города — для сообщества горожан, страна — земляков: это рамки памяти, которые она даже *in absentia*, и в особенности в этом случае, хранит как «родину». К пространству относится также окружающий «я», принадлежащий ему вещный мир, его «*entourage matériel*», родной для «я» как опора и носитель его самости. Этот вещный мир — утварь, обстановка, помещения, их специфический порядок, «создающие у нас впечатление постоянства и устойчивости» (1985 в, 130)²⁰ — определен социально: их ценность, их цена, их символическое, связанное со статусом, значение суть социальные факты (Appadurai, 1986). Эта тенденция к локализации проявляется во всех типах общностей. Любая спланирующая группа стремится создать и обеспечить за собой места, которые являются для нее не только сценой совместной деятельности, но и символами ее идентичности, а также опорными пунктами воспоминания. Память нуждается в месте, стремится определиться в пространстве²¹. Хальбвакс показал это на примере «легендарной топографии Святой Земли». В другой связи мы еще рассмотрим подробнее эту его работу. Группа и пространство создают существенное символическое единство, которое группа сохраняет и в случае разлуки со своим пространством, символически воспроизводя священные места.

в) Отнесенность к группе

Коллективная память прочно связана со своими носителями и не может быть передана кому угодно. Кто участвует в

²⁰ По Огюсту Конту. Сравни также введенное А. Геленом (A. Gehlen) понятие «внешней обстановки», в *Urmensch und Spätkultur* (1956), 25 f. и в других местах.

²¹ Ср. уже у Цицерона: «*tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina*» (de fin. 5, 1–2: «В местах заключается такая сила напоминания, что не без причины из них выводится искусство памяти»). Эти идеи развивает Р. Нога в своем широко задуманном труде *Les lieux de la memoire* (1984); (1986); (готовится).

ней, свидетельствует тем самым свою принадлежность к группе. Поэтому ей свойственны не только пространственная и временная конкретность, но и, если можно так выразиться, идентификационная конкретность. Это значит, что она непременно и исключительно отнесена к точке зрения реальной и живой группы. Пространственные и временные представления коллективной памяти стоят в жизненной связи с формами коммуникации соответствующей группы, и эта связь несет эмоциональную и ценностную нагрузку. Пространство и время выступают в этом контексте как родина и биография, исполненные смысла и значения для целей группы и ее представления о себе. Фигуры воспоминания «являются одновременно образцами, примерами и своего рода поучениями. В них выражена общая позиция группы; они не только воспроизводят ее прошлое, но и определяют ее сущность, ее свойства и ее слабости» (1985 а, 209 ф). Связь между коллективной памятью, представлением группы о себе и социальной функцией Хальбвакс показывает на примере иерархии средневекового феодального строя. Его система гербов и титулов символизирует притязания на права и привилегии. В этом случае ранг семьи в большой мере «определяется тем, что она сама и другие знают о ее прошлом» (1985 а, 308). Здесь «приходилось апеллировать к памяти общества, чтобы достичь того послушания, которого позже будут требовать, ссылаясь на пользу своего служения или на полномочия служащих и чиновников» (1985 а, 294).

Социальная группа, учреждающаяся как общность воспоминания, оберегает свое прошлое с двух основных точек зрения: своеобразие и долговечности. Создавая свой собственный образ, она подчеркивает различия с внешним миром и, напротив, преуменьшает внутренние различия. Кроме того, она развивает «сознание своей идентичности, проносимой сквозь время», поэтому сохраняемые памятью факты обычно отбираются и выстраиваются так, чтобы подчеркнуть соответствия, сходство, преемственность. В тот момент, когда группа осознает, что произошла решительная перемена, она перестает существовать как группа и уступает место новой группе. Но поскольку каждая группа стремится к долговечности, она

склонна по возможности затушевывать изменения и воспринимать историю как неизменную длительность.

с) *Воссоздающий характер*

С отнесенностью к группе тесно связан еще один признак коллективной памяти — ее воссоздающий характер. Под этим мы подразумеваем, что нет памяти, способной удержать прошлое как таковое; от прошлого остается только то, «что общество в ту или иную эпоху способно воссоздать в своих нынешних референциальных рамках». (1985 а, 390). По словам философа Г. Блюменберга, «не существует чистых фактов памяти».

Оригинальность и многосторонность мышления Хальбвакса особенно ярко проявились в том факте, что он — философ и социолог — доказывал это положение на столь удаленном материале, как святые места христианства в Палестине. Христианская топография представляет собой чистую фикцию. Святые места увековечивают не факты, подтвержденные свидетелями той эпохи, а положения веры, которые закрепляются в них «задним числом» (1941, 157). Подлинная, основанная на живом общении коллективная память апостольской общности, «Иисусова движения», как сказали бы сегодня (G. Theißen, 1977), представлявшего из себя «communauté affective», ограничивалась, с типичной для эмоционального отношения избирательностью, изречениями, притчами, афоризмами и догматами Учителя. Биографическая разработка образа воспоминания начинается позже, когда ослабевает напряженность апокалиптического ожидания. Тогда возникла потребность поместить сохранившиеся логики в биографические эпизоды и локализовать их во времени и пространстве. Поскольку не существовало мест, с которыми воспоминание было бы связано с самого начала, знатоки географии Галилеи около 100 г. по Р. Х. задним числом связали его с определенными местами. Но с выходом на сцену Павла центр тяжести воспоминания перемещается из Галилеи в Иерусалим. Здесь вообще «нет подлинных воспоминаний», поскольку процесс и казнь Христа проходили, судя по всему, в отсутствие апостолов. Иеру-

салим оказывается в центре, потому что в изменившейся богословской перспективе жизнь Иисуса воссоздается по-новому, исходя из страстей и воскресения как ее основных событий, а вся его деятельность в Галилее отходит на второй план как предыстория.

Новая идея, ставшая догматом со времени Никейского собора, — это искупление грехов мира жертвенной смертью воочеловечившегося Бога. Она приобретает запоминающийся образ, делается «фигурой воспоминания» как история Страстей. Распятие и Воскресение становятся исходными пунктами воссоздаваемой памяти о Христе, а Иерусалим выстраивается как увековечивающее его пространство. Это новое учение и воплощающая его новая память о Христе находят конкретное воплощение в «*systeme de localisation*», создающей для нее пространственную опору в церквях, часовнях, святых местах, мемориальных досках, кальвариях и проч.; новые системы локализации, отражающие дальнейшие изменения христианского учения, застраивают и расширяют ее наподобие палимпсеста.

Итак, память занимается воссозданием. Прошлое не может сохраняться в ней как таковое. Оно постоянно реорганизуется сменяющимися контекстными рамками движущегося вперед настоящего. Также и новое может выступать не иначе как в форме воссозданного прошлого. Традиции могут сменяться только традициями, прошлое только прошлым (1985 а, 385). Дело обстоит не так, что общество, приняв новые идеи, заменяло бы ими свое прошлое; оно принимает в этом случае прошлое иных групп, чем те, которые до сих пор играли определяющую роль. «В этом смысле нет общественной идеи, которая не была бы одновременно воспоминанием общества» (1985 а, 389). Поэтому коллективная память действует в обоих направлениях: как назад, так и вперед. Память не только воссоздает прошлое, она также организует переживание настоящего и будущего, так что не имеет смысла противопоставлять «принципу памяти» «принцип надежды»: они взаимообусловлены и немислимы один без другого (D. Ritschl, 1967).

3. Память *versus* история

Хальбвакс полагает, что группа склонна представлять свое прошлое в форме, затушевывающей любое изменение. Это заставляет вспомнить об особенностях тех обществ, которые К. Леви-Стросс называл «холодными»²². В самом деле, затушевывание изменений играет у Хальбвакса столь центральную роль в коллективной памяти, что он противопоставляет ей в целом «историю» как антоним. «История», согласно Хальбваксу, действует прямо противоположно коллективной памяти. Если последняя замечает лишь сходство и преемственность, то первая воспринимает исключительно различия и разрывы преемственности. В то время как коллективная память смотрит на группу «изнутри», стремясь представить ей такой образ ее собственного прошлого, чтобы она на любой стадии могла себя узнать, и в котором поэтому изменения затушеваны, история, напротив, вымарывает такие эпохи неизменности на своей картине как «пустые» промежутки и только то считает историческим фактом, в чем проявляется изменение как процесс или результат. В то же время групповая память, напротив, подчеркивает, как уже упоминалось, отличие собственной истории и свою обосновываемую этим уникальность на фоне всех прочих групповых памятей, а история нивелирует все подобные отличия и по-новому организует свои факты в совершенно гомогенном историческом пространстве, где нет ничего уникального, где все сравнимо со всем, всякая частная история может быть присоединена к другой и где, что самое главное, все в равной степени важно и значимо²³. Ведь коллективных памятей много, но история одна — отказавшаяся от всякой связи с какой бы то ни было группой, субъективнос-

²² Ср. К. Леви-Стросс (Cl. Lévy-Strauss, 1973, 270; 1975, 39–42). В свете этого различения, к которому мы еще вернемся в другой связи, возникает вопрос, нет ли и таких групп — «горячих» обществ, которые были бы способны к осознанию собственных изменений и включению их в свое представление о себе.

²³ Хальбвакс, 1950, 75: «Как ни различны место и время, история сводит события к на вид сравнимым понятиям, что позволяет ей связать их друг с другом как вариации на одну или несколько тем».

тью, специфической точкой зрения; она воссоздает прошлое в «безличной» картине, на которой, как говаривал Ранке, все «равноудалено от Бога», поскольку «независимо от суждения какой бы то ни было группы», всегда оборачивающегося замкнутой на себе пристрастностью. Напротив, историк, не связанный подобными обязательствами и соучастием, «стремится к объективности и беспристрастности» (1985 b, 74)²⁴.

Поэтому история для Хальбвакса — не память, поскольку всеобщей памяти не бывает, существует только коллективная, то есть неотделимая от группы, «определенная в своей принадлежности» память: «Всякая коллективная память имеет своим носителем ограниченную во времени и пространстве группу. Всю массу событий можно собрать в единую картину только при условии, что события будут отделены от памяти групп, сохранивших воспоминание о них, что будут разорваны их связи с духовной жизнью социальной среды, где они происходили, что от них останется лишь хронологическая и пространственная схема» (1978 b, 75).

Итак, с одной стороны — многочисленные истории, которые столь же многочисленные группы населяют своими воспоминаниями и своим представлением о себе, с другой сторо-

²⁴ Ясно, что Хальбвакс здесь представляет позитивистское понятие истории, от которого новейшая историческая наука давно отошла. Всякая историография принадлежит своему времени и укоренена в интересах своих авторов или их заказчиков. Поэтому сегодня мы не стали бы уже настаивать на различии между «памятью» и «историей» (в смысле историографии), как его проводит Хальбвакс, и скорее склонны считать историографию особым родом социальной памяти, как это предложил, например, П. Бёрк (P. Burke) «История как социальная память», в: A. Assmann/D. Harth, 1991, 289 ff. Но тем самым теряется важная категория, а именно категория нейтральной по отношению к идентичности историографии. Ведь, несмотря на всю зависимость от эпохи и интересов, со времен Геродота известно занятие прошлым из «теоретического любопытства» и чистого стремления к знанию, которое явственно отличается от тех форм обращения к прошлому, которые мы называем «помнящей культурой» и которые всегда связаны с идентичностью помнящей группы. В смысле вводимого ниже различия научная историография принадлежит к формам «холодной» памяти.

ны – единая история, которую историки населяют извлеченными из многочисленных историй фактами. Но эти факты суть пустые абстракции, они ни для кого ничего не значат, о них никто не помнит, они очищены от всякой связи с идентичностью и воспоминанием. Абстрактно прежде всего время, в котором история размещает свои данные. Историческое время – это «*durée artificielle*», которая не ощущается и не помнится никакой группой как «*durée*». Тем самым оно находится, по Хальбваксу, за гранью реальности. Это бесполезный артефакт, вырванный из связей и отношений, создаваемых жизнью, причем социальной, конкретной во времени и пространстве жизнью.

Отношение памяти и истории видится Хальбваксу как отношение последовательности. Там, где прошлое уже более не помнится, то есть не переживается, начинается история. «История начинается, как правило, только в той точке, где кончается традиция и распадается социальная память». Сфера деятельности историка начинается там, где прошлое перестает быть «обитаемым», то есть там, где на него уже не претендует коллективная память живых групп. «Собственно прошлым является для истории то, что находится за гранью, до которой простирается мышление актуально присутствующих групп. Похоже, история должна ждать, пока не исчезнут старые группы, пока не угаснут их мысли и их память, чтобы заняться установлением общей картины и последовательности фактов, которые только она одна способна сохранить» (1985 b, 103)²⁵. Однако, по Хальбваксу, коллективная память отлична не только от истории, но и от тех организованных и объективированных форм воспоминания, которые он охватывает словом «традиция». Традиция для него не форма, а переоформление воспоминания. В этом пункте мы не можем согласиться с Хальбваксом. Границы между «*mémoire*» и «*tradition*» могут быть столь размытыми, что мы не видим большого смысла прово-

²⁵ Именно для этой «необходимости выждать» историк Эрнст Нольте нашел подходящее слово: «не желающее проходить» прошлое. Болезненный пункт, затронутый Нольте, касается непрерывного смешения в так называемом «споре историков» сфер памяти и истории.

дить здесь строгие понятийные различия. Поэтому мы используем понятие (коллективной) памяти как наиболее общее, и различаем внутри него между «коммуникативной» и «культурной» памятью. Это различие будет разъяснено во втором разделе. При этом мы вернемся также к понятию традиции у Хальбвакса.

4. Заключение

Есть некая ирония судьбы в том, что теоретик социальной памяти почти полностью забыт²⁶. Даже если имя Мориса Хальбвакса в последнее время приобрело некоторую известность, того же нельзя пока сказать о его творчестве. Если мы в настоящей работе уделяем значительное место идеям Мориса Хальбвакса, то не потому, что не желаем замечать его многочисленных слабых сторон, неизбежно проступающих в ретроспективе. Например, ему не хватает понятийной четкости²⁷, необходимой для дальнейшего плодотворного развития его идей. Кроме того, сегодня не может не вызывать удивления, что ту роль, которую как раз письмо играет в складывании коллективной памяти, он нигде систематически не рассматривает и даже ни разу не упоминает о нем в этой связи. Зато он не в силах стряхнуть чары бергсоновских магических слов, таких как «жизнь» и «действительность». Как и многих людей его времени, его неудержимо манила социология, способная нащупать тайну

²⁶ Тем временем — эта фраза была написана в 1986 году — появилась книга G. Namer, 1987, целиком посвященная теории памяти М. Хальбвакса.

²⁷ В особенности это относится к его трактовке «религии» в шестой главе 1985 а, которая сводится к утверждению, что религия как таковая, то есть всякая религия, есть род институализированной памяти и «стремится к тому, чтобы пронести нетронутой и без всякой позднейшей примеси память о далеком прошлом» (1985 а, 261). Именно в этом пункте проблематичным становится различие «культуры» и «религии», а с другой стороны, возникает настоятельная необходимость различения очень разных типов религии. Поэтому мы не будем здесь углубляться в религиозно-теоретические рассуждения в 1985 а.

живой связи с «*temps vécu*» (в противоположность «*temps conçu*» и «*durée artificielle*»).

Все это, конечно, заставляет вспомнить Ницше; тем удивительнее, что это имя у Хальбвакса почти не появляется (разве что в совершенно ином контексте, в 1985 а, 297). Но Хальбвакс, в противоположность Ницше, не является критиком культуры. Он не подвергает все, что выходит за рамки органической жизни, непременно разоблачению как бесполезный или даже враждебный жизни артефакт. Его интерес остается исследовательским. Исходные структуры коллективного воспоминания интересуют его в первую очередь как социального психолога. Его новаторское открытие — коллективная память — основано на установлении связи памяти и группы. Он смог показать на различных примерах, как нерасторжимо связаны и взаимообусловлены групповая память и групповая идентичность (понятием «идентичности» Хальбвакс пользуется редко, а понятие «мы-идентичности», которое развивал, например, Жорж Гурвич, его ближайший сотрудник в Париже 30-х и 40-х гг., у него вообще не встречается. Однако сам предмет присутствует в его произведениях повсюду).

Хальбвакс как социальный психолог ограничился группой и не стал обобщать свою теорию памяти в направлении теории культуры. Точку зрения культурной эволюции он также оставляет за скобками. Однако выделенные им основные структуры были и остаются фундаментальными как раз для культурологического анализа, ведь они во многом распространяются на механизмы культурного предания вообще. Конечно, в таком случае необходимо четче разработать переход от непосредственного, коммуникативного воспоминания к институализированному, увековеченному воспоминанию; при этом придется прежде всего говорить об эволюционном достижении письменности.

Возможно, сам Хальбвакс увидел бы в переходе к культуре — чрезвычайно сложному образованию, охватывающему много памятей и много групп, незаконный переход на уровень метафоры. Но возможно также, что он намеревался в своих последующих работах распространить достигнутые социально-психологические познания на пространство культурологии

и теории культуры. Не будем забывать, что он не довел задуманного до конца, что его основное, итоговое сочинение было издано посмертно его дочерью Жанной Александр и что его последней работой в этой области следует считать книгу о легендарной топографии Св. Земли, в которой такое распространение намечено.

Хальбвакса особенно упрекали за применение понятия памяти к явлениям социальной психологии; в этом видели недопустимую «индивидуальную метафору». Она якобы затемняет «тот особый способ, которым прошлое присутствует в человеческой культуре и коммуникации»²⁸. Однако для Хальбвакса понятие коллективной памяти как раз не является метафорой, поскольку он хочет доказать, что и индивидуальные воспоминания суть социальный феномен. Тот факт, что только отдельные личности, благодаря наличию у них нервной системы, могут иметь память, ничего не меняет в зависимости этих индивидуальных памятей от социальных «рамок». Это понятие коллективного не следует смешивать с теориями коллективного бессознательного, вроде Юнгова учения об архетипах, которое диаметрально противоположно теории памяти Хальбвакса. Ведь для Юнга коллективная память 1) биологически наследуется; 2) есть «*mémoire involontaire*», проявляющаяся, например, в снах, в то время как Хальбвакс не выходит за рамки сообщимого в коммуникации, биологически не наследуемого и «*mémoire volontaire*». Не социально-конструктивистское расширение, а, напротив, индивидуально-психологическое сужение понятия памяти мешает нам увидеть специфические формы коммуникативного и культурного воскрешения прошлого. Группы «живут» в своем прошлом так же, как индивиды, и черпают в нем основы своего представления о себе. Кубки, грамоты и медали украшают помещения спортивного клуба также, как и уборную отдельного спортсмена, и нет смысла называть одно «традицией», а другое «памятью».

У Хальбвакса мы хотим заимствовать концепцию прошлого, которую можно назвать «социально-конструктивистской». То, что П. Л. Бергер (P. L. Berger) и Т. Лукман (Th. Luckmann)

²⁸ Н. Cancik/Н. Mohr, 1990, 311

показали для реальности вообще, Хальбвакс за 40 лет до них утверждал относительно прошлого: оно является социальной конструкцией, формируемой духовными потребностями и контекстом каждого данного настоящего. Прошлое не вырастает естественным путем, оно является продуктом культурного творчества.

II. ФОРМЫ КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ О ПРОШЛОМ: КОММУНИКАТИВНАЯ И КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ

1. «The Floating Gap»: два Modi Memorandi

В своей вышедшей в 1985 г. книге *Oral Tradition as History*²⁹ этнолог Ян Вансина описывает столь же своеобразный, сколь и типичный феномен бесписьменного исторического воспоминания:

«Рассказы о происхождении как групп, так и отдельных лиц являются в своей совокупности разнообразными проявлениями одного и того же процесса (а именно «динамического процесса устного предания». — Я. А.) на различных стадиях. Если взять полный корпус таких рассказов, он регулярно предстает в виде триптиха. О недавнем прошлом имеется множество сведений, которые становятся все более скудными по мере углубления в прошлое. Для более отдаленного времени обнаруживается либо пропуск, либо одно-два неуверенно называемых имени. Здесь мы сталкиваемся с пробелом в информации, который я хотел бы назвать «дрейфующей лакуной» (the floating gap). Однако для еще более древних периодов сведения вновь появляются в изобилии, здесь мы встречаемся с преданиями об истоке. Люди, входящие в соответствующую общность, часто не сознают этого пробела, но исследователю он бросается в глаза. Иногда, в особенности в генеалогиях, самое недавнее прошлое и время истока непосредственно сталкиваются друг с другом в смене единственного поколения.

²⁹ Впервые опубликована в 1961 г. под названием *De la tradition orale*, англ. пер.: Лондон, 1965.

... Историческое сознание работает только на двух уровнях: время истока и недавнее прошлое. Поскольку граница между ними продвигается вперед со сменой поколений, я назвал разверзающуюся между обоими уровнями пустоту «дрейфующей лакуной». Для племени Тио в Конго эта лакуна в 1880 г. находилась на уровне 1800 г., а к 1960 она переместилась к 1880-му»³⁰.

«Дрейфующая лакуна» Вансина хорошо известна всем историкам, имеющим дело с традициями, где ведущую роль играет устное предание³¹. Речь идет о феномене «темных веков», известном прежде всего из древнегреческой традиции. Греческая мифология проливает яркий, но не историографический в строгом смысле, свет на героическую эпоху микенской культуры, которую археологи классифицируют как «позднеэлладскую». Греческая же историография классической эпохи уходит в прошлое как раз на те 80–100 лет, которые Вансина обозначает как «recent past» и которые, как правило, могут быть охвачены памятью современников, основанной на собственном опыте и слышанных рассказах. Геродот начинает свое изложение истории с Креза как «человека, о котором я точно знаю, что он первый начал проявлять враждебность к эллинам», и тем самым точно отмечает горизонт этой удостоверенной очевидцами памяти³². Между ними зияет «floating gap», которую археологи называют «темными веками» и которая, судя по результатам раскопок, помещается между 1100 и 800 гг. Однако понятие «темные века» создано точкой зрения исследователя. Нам же, с нашим ключевым словом «память», важнее точка зрения изнутри самих обществ; это различие всплывает у Вансина лишь мимоходом.

С этой точки зрения обнаруживается, что как раз о лакуне, будь то стоящей на месте или дрейфующей, не может быть и речи. В культурной памяти группы оба уровня прошлого смы-

³⁰ J. Vansina, 1985, 23 f.

³¹ J. v. Ungern-Sternberg/H. Reinau, 1988; в этом издании особ. M. Schuster, «Zur Konstruktion von Geschichte in Kulturen ohne Schrift», 57–71.

³² За это указание я благодарен Т. Хёльшеру (Т. Hölscher).

каются без всякого шва. Яснее всего это видно на примере типичнейшей и исконнейшей формы культурной мнемотехники, генеалогиях, на которые ссылается и Вансина. Покойный историк античности Фриц Шахермейр (Fritz Schachermeyr) исследовал в своей последней книге «Память о прошлом у греков» (*Die griechische Rückerinnerung*, 1984) генеалогии греческих знатных родов и столкнулся там с теми же структурами³³, какие отметил Вансина у африканских и прочих племенных обществ. Аналогично высказывается Кейт Томас об Англии начала Нового времени. «Бесчисленные генеалогии перескакивали непосредственно от мифических предков к современности и напоминали, как выразился один любитель древностей, голову и ноги без тела, два конца без середины»³⁴. Генеалогия – это форма, позволяющая навести мост через пустоту между современностью и временем истока и обосновать законность современного порядка, современных требований, без разрыва и шва присоединяя их ко времени истока. Однако это не значит, что между обоими соединенными таким образом временами не существует, тем не менее, категориального различия. Оба регистра прошлого, оба эти конца без середины, соответствуют двум контекстам памяти, которые в существенных моментах различны между собой. Мы назовем их *коммуникативной и культурной памятью*³⁵.

Коммуникативная память охватывает воспоминания, которые связаны с недавним прошлым. Это те воспоминания, которые человек разделяет со своими современниками. Типичный случай – память поколения. Ее группа приобретает исторически. Эта память возникает во времени и проходит вместе с ним, точнее, со своими носителями. Когда носители, вопло-

³³ Типичная генеалогия охватывает 10-15 поколений. Она начинается с известного и если и не исторически, то хотя бы мифологически («внутрисистемно») достоверного имени из греческого героического эпоса, а заканчивается исторически достоверными лицами, отстоящими на 2-4 поколения от нынешнего носителя имени. В промежутке вымышленные имена связаны в цепочку, длина которой, очевидно, определяется определенными образцами.

³⁴ K. Thomas, 1988, 21. Этой цитатой я обязан Алейде Ассман.

³⁵ Об этом различии см. A. und J. Assmann (1988); Автор (1988).

щавшие ее, умирают, она уступает место новой памяти. Эти рамки воспоминания, заданные для каждого личным и коммуникативным опытом, соответствуют тем 3-4 поколениям в Библии, которые, например, должны искупать вину. Римляне создали для этого понятие «saeculum», под которым они понимали срок, в пределах которого умирает последний представитель поколения (и носитель его специфической памяти). Тацит отмечает в своем описании 22 года н. э. смерть последних очевидцев, еще заставших республику³⁶. Половина предельного значения в 80 лет, т. е. 40 лет, образует, судя по всему, критический порог. Об этом мы еще поговорим подробнее в пятой главе в связи со Второзаконием. Через 40 лет очевидцы, которые взрослыми пережили значимое событие, переходят от трудоспособной, устремленной к будущему жизни к возрасту, в котором все большую роль приобретает воспоминание, а вместе с ним и потребность в его фиксации и передаче. Примерно десять лет назад в эту пору вступило то поколение, для которого преследование и уничтожение евреев Гитлером — предмет личного травматического опыта. То, что сегодня остается еще живым воспоминанием, завтра будет передаваться лишь опосредовано. Этот переход проявляется уже сейчас в порыве к письменной фиксации воспоминаний у непосредственных участников событий, а также в интенсивной собирательской работе архивистов. И здесь 40 лет, упомянутые уже во Второзаконии, оказываются важным рубежом. Спустя ровно 40 лет после окончания войны, 8 мая 1985 г., Рихард фон Вайцекер своей юбилейной речью перед немецким Бундестагом положил начало процессу воспоминания, который год спустя привел к кризису, получившему известность как «спор историков».

Этот непосредственный горизонт опыта с недавнего времени является предметом «Oral History», ответвления исторической науки, которое опирается не на обычные для историков письменные свидетельства, а исключительно на воспоминания, собираемые путем устных расспросов. Историческая

³⁶ Тацит, *Анналы*, III, 75; см. Н. Cancik-Lindemaier / Н. Cancik, 1987, 175.

картина, которая складывается из этих воспоминаний и рассказов, — это «история повседневности», «история снизу». Все исследования «Oral History» подтверждают, что и в письменных обществах живая память охватывает не более 80 лет (L. Niethammer, 1985). Далее, по ту сторону «дрейфующей лакуны», следуют теперь, вместо прежних генеалогических мифов, данные учебников и памятников, т. е. официальная традиция.

Речь идет здесь о двух *modi* процесса воспоминания, двух функциях воспоминания и прошлого (*uses of the past*), которые прежде всего нужно тщательно отделить одну от другой, несмотря на их многообразные переплетения в исторической данности культуры. Коллективная память функционирует в двух модусах: в модусе *обосновывающего воспоминания*, которое связано с истоком, или происхождением, и в модусе *биографического воспоминания*, которое связано с непосредственным опытом и его контекстом — «recent past». Модус обосновывающего воспоминания всегда, в том числе и в бесписьменных обществах, работает с устойчивыми объективациями языкового и внеязыкового плана: таковы ритуалы, танцы, мифы, орнаменты, одежда, украшения, татуировка, дороги, памятники, пейзажи — всевозможные знаковые системы, которые в силу их мнемонической (поддерживающей воспоминание и идентичность) функции можно приписать общему понятию «*topo-gia*». Напротив, модус биографического воспоминания всегда опирается, в том числе и в письменных обществах, на социальное взаимодействие. Обосновывающее воспоминание всегда скорее учреждается, чем возникает само собой (а также искусственно дополняется, поскольку закреплено в устойчивых формах), а с биографическим воспоминанием дело обстоит наоборот. Культурная память, в отличие от коммуникативной, есть дело мнемотехники, для которой в обществе существуют специальные институты.

Культурная память направлена на фиксированные моменты в прошлом. В ней прошлое также не может сохраняться как таковое. Прошлое скорее сворачивается здесь в символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание. Истории патриархов, исход, странствие по пустыне, поселение в

Земле обетованной, рассеяние — все это фигуры воспоминания, которые воскрешаются в чинопоследовании праздников и освещают ту или иную современную ситуацию. Мифы также суть фигуры воспоминания. В этом миф и история не отличаются друг от друга. Для культурной памяти важна не фактическая, а воссозданная в воспоминании история, и только она. Можно сказать также, что в культурной памяти фактическая история преобразуется в воссозданную воспоминанием, то есть в миф. Миф — это обосновывающая история, историю, которую рассказывают, чтобы объяснить настоящее из его происхождения. Исход, совершенно независимо от вопроса о его историчности, — это миф об основании Израиля. Как таковой он включен в ритуал празднования Пасхи и как таковой принадлежит культурной памяти народа. Через воспоминание история становится мифом. Это не делает ее нереальной, напротив — только так она становится реальностью в смысле постоянной нормативной и формирующей силы.

На этих примерах видно, что культурному воспоминанию присуще нечто сакральное. Фигуры воспоминания имеют религиозный смысл, и воскрешение их в памяти часто происходит в форме праздника. Праздник служит — кроме многих других функций — также воскрешению в памяти обосновывающего прошлого. Обосновывается через обращение к прошлому не что иное, как идентичность вспоминающей группы. Это не повседневная идентичность. Коллективным идентичностям присуща торжественность, приподнятость над уровнем повседневности. Они как бы «больше натуральной величины», выходят за повседневный горизонт и являются предметом ритуальной, не-повседневной коммуникации. Эта ритуальность коммуникации уже сама по себе есть оформление. Она продолжается в оформлении воспоминания, которое откладывается в тексты, танцы, образы и обряды. Поэтому можно было бы приравнять противоположность между коммуникативной и культурной памятью к противоположности между повседневностью и праздником и говорить о повседневной и праздничной памяти. Однако мы не хотим заходить так далеко. К связи культурной памяти со священным мы еще вернемся.

Противоположность коммуникативной и культурной памяти выражается также социологически в том, что мы позволим себе назвать *структурой причастности*. Она так же различна для обеих форм коллективной памяти, как и их временная структура. Причастность группы к коммуникативной памяти разлита по всему ее составу. Конечно, одни знают меньше, другие больше, и память стариков уходит дальше в прошлое, чем память молодых. Однако в этой неформальной традиции не существует специалистов и экспертов, хотя отдельные люди могут помнить больше и лучше, чем остальные. Знание, о котором идет здесь речь, приобретается вместе с языком и повседневной коммуникацией. Здесь каждый считается в равной мере компетентным.

В противоположность общераспространенной причастности к коммуникативной памяти, причастность к культурной памяти всегда дифференцирована. Это верно также и для бесписьменных и эгалитарных обществ. Изначальной функцией поэта было хранить память группы. В этой функции выступает сегодня в устных обществах грио. Один из них, сенегалец Ламин Конт, описал роль грио следующим образом³⁷: «В те времена, когда практически нигде в Африке не велось записей, приходилось поручать задачу вспоминания и рассказывания истории специальной общественной группе. Считалось, что история, чтобы передаваться успешно, требует музыкального сопровождения, поэтому устная традиция находилась в руках грио, или певцов-импровизаторов, сословия музыкантов. Так они стали хранителями общей памяти о прошлом африканских народов. Грио — также поэты, актеры, танцоры и мимы, которые в своих представлениях используют все эти искусства». (Курьер Юнеско 8, 1985, стр. 7).

Культурная память всегда имеет своих особых носителей. К ним относятся шаманы, барды, грио, а также жрецы, учителя, художники, писатели, ученые, мандарины, и прочие, как бы ни называли в разных культурах этих уполномоченных зна-

³⁷ О функции грио в Африке ср. также Г. Клаффке «Когда умирает старый человек, умирает целая библиотека», в: А. u. J. Assmann, 1983, 222–230; P. Mbunwe-Samba, 1989.

ния. Неповседневности смысла, хранимого в культурной памяти, соответствует определенная приподнятость над повседневностью и свобода от повседневных обязанностей для ее специалистов-носителей. В бесписьменных обществах специализация носителей памяти связана с теми требованиями, какие предъявляются к их памяти. Самым высоким требованием считается требование дословного воспроизведения традиции. Здесь человеческая память используется как «носитель информации», как некое предвосхищение письменности. Обычно это бывает связано со знанием ритуала. Ведь ритуал должен строго следовать некоему «предписанию», даже если это «предписание» зафиксировано вовсе не в письменной форме. Ригведа — самый известный пример мнемонической кодификации ритуального знания. Высоким требованиям, предъявляемым к памяти, и безоговорочной обязательности этого знания соответствует высокое социальное положение специалистов памяти. Брахманы стоят в иерархии индийских каст выше, чем кшатрии — знать, к которой принадлежат и цари. В Руанде тексты, лежащие в основе 18 царских ритуалов, заучиваются наизусть специалистами, которые являются высшими вельможами королевства. Трое из этих вельмож знают наизусть полные тексты всех 18 ритуалов; они причастны даже божественности правителя. (Ph. Vorgeaud, 1988, 13).

Причастность к культурной памяти не является общераспространенной еще и в другом смысле. В противоположность коммуникативной памяти культурная не распространяется сама собою, а нуждается для этого в специальной заботе. Тем самым возникает контроль за распространением, который, с одной стороны, обязывает к участию, с другой стороны, отказывает в праве на участие. Культурная память всегда окружена более или менее строго охраняемыми границами. В то время как одни доказывают свою компетентность (или принадлежность к кругу избранных?) настоящими экзаменами (как, например, в Китае классической эпохи) или должны продемонстрировать ее через владение соответствующими формами коммуникации (греческим языком в эллинистической экумене, французским в Европе XVIII века и вплоть до воспроизведения вагнеровских опер на домашнем рояле и знания «золо-

того фонда цитат немецкого народа» в XIX веке), другие не допущены к этому знанию. У евреев и в древней Греции ко второй группе относятся, например, женщины, в эпоху расцвета образованного бюргерства — низшие слои населения.

Итак, полярности коллективного воспоминания соответствует во временном измерении полярность праздника и повседневности, а в социальном измерении — полярность обладающей знанием социальной элиты, специалистов культурной памяти, и группы в целом. Как мы должны представлять себе эту полярность воспоминания? Как две самостоятельные системы, которые — наподобие разговорного и литературного языка — существуют наряду с друг другом во взаимном отграничении, или, как предложил Вольфганг Райбле (Wolfgang Raible), как крайние полюсы шкалы с постепенными переходами? Возможно, этот вопрос нужно решать отдельно для каждого случая. Так, несомненно существуют культуры, в которых культурное воспоминание так резко отграничено от коммуникативной памяти, что можно говорить даже о «бикультурности». Сюда можно отнести, например, древний Египет (Автор, 1991). Для других обществ, к которым можно причислить и то, в котором мы живем, больше подходит модель шкалы. Ведь и противоположность между разговорным и литературным языком далеко не везде выступает в форме настоящей диглоссии. И в этом случае полярность нередко лучше описывается образом двух крайних концов шкалы. Однако некоторая степень взаимного отграничения между тем и другим типом памяти задана их ассоциацией с праздничным и сакральным, которые не стоят на одной шкале. С учетом этой оговорки мы можем использовать модель шкалы, и описать полюса следующим образом:

	Коммуникативная память	Культурная память
Содержание	Исторический опыт в рамках индивидуальных биографий	Мифическая предистория, события в абсолютном прошлом
Формы	Неформальна, слабо оформлена, естественна, возникает во взаимодействии, повседневность	Учреждена, в высокой степени оформлена, ритуальная коммуникация, праздник

Средства	Животное воспоминание в органической памяти, непосредственный опыт и устные рассказы	Устойчивые объективации, традиционная символическая кодировка/инсценировка в слове, образе, танце и проч.
Временная структура	80–100 лет, сдвигающийся вместе с современностью временной горизонт в 3-4 поколения	Абсолютное прошлое мифической древности
Носители	Неспецифические, современники определенной помнящей общности	Специалисты – носители традиции

2. Обряд и праздник как первичные формы организации культурной памяти

Когда нет возможности письменного сохранения, единственным прибежищем знания, гарантирующего групповую идентичность, является человеческая память. Чтобы память могла реализовать содержащиеся в ней объединяющие и направляющие импульсы, должны осуществляться три функции: сохранение, востребование, сообщение или: поэтическая форма, ритуальная инсценировка, коллективное участие. Что поэтическое оформление служит прежде всего мнемоническим целям, можно считать общепризнанным фактом³⁸. Столь же хорошо известен сейчас и тот факт, что знание это обычно демонстрируется в форме мультимедийной инсценировки, которая неразрывно связывает языковой текст с голосом, телом, мимикой, жестикуляцией, танцем, ритмом и обрядовым действием³⁹. Для меня здесь особенно важен третий существенный момент – форма участия. Каким образом группа получает долю участия в культурной памяти, несмотря на то что последняя и на этой ступени остается делом отдельных специали-

³⁸ Ср. прежде всего E. Havelock, 1963; он говорит о «preserved communication».

³⁹ Ср., например, B. P. Zumthor, Introduction a la poésie orale, Paris, 1983.

тов (бардов, шаманов, грио)? Ответ: благодаря сбору группы и личному присутствию. Причастность в бесписьменных культурах возможна только через личное присутствие. Для этого присутствия требуются специальные поводы: праздники. Праздники и обряды в регулярности своего повторения обеспечивают передачу и распространение знания, закрепляющего идентичность, и тем самым воспроизведение культурной идентичности. Ритуальное повторение обеспечивает единство группы во времени и в пространстве. Благодаря празднику как первичной организационной форме культурной памяти время в бесписьменных обществах делится на повседневное и праздничное. В праздничном, или «чудесном», времени больших сборищ горизонт расширяется до космического, до времени творения, истоков и великих перемен, приведших в пра-времени к сотворению мира. Обряды и мифы описывают смысл реальности. Их тщательное соблюдение, сохранение и передача обеспечивают не только идентичность группы, но и функционирование мироздания.

Благодаря культурной памяти мир повседневности дополняется, или расширяется, измерением отвергнутого и потенциального, так что память возмещает урон, претерпеваемый бытием от повседневности. Благодаря культурной памяти человеческая жизнь приобретает двухмерность, или двувременность, сохраняющуюся на всех стадиях культурной эволюции. В бесписьменных обществах культурная двувременность видна особенно отчетливо: в разнице между повседневностью и праздником, повседневной и ритуальной коммуникацией. Так и античность видела назначение праздника и муз в исцелении от повседневности. Платон описывает в «Законах», как образование, полученное в детском и юношеском возрасте, в дальнейшей жизни утрачивается за тяготами повседневных занятий: «Но боги из жалости к многострадальному роду человеческому дали нам перерывы для отдыха от трудов. Это черед сменяющих друг друга религиозных праздников. И они для того посылают гостями на наши праздники Муз и предводителей их хороводов Аполлона и Диониса, чтобы

люди вновь привели в порядок нравы, свойственные им от молодых ногтей ⁴⁰».

Праздник освещает стершуюся в повседневности основу нашего бытия, и сами боги приходят освежить стершиеся до неразличимости и позабытые порядки. Однако это место у Платона показывает также, что нет двух порядков — порядка праздника и порядка повседневности, порядка сакрального и порядка профанного, противопоставленных и независимых друг от друга. Исходным является один-единственный порядок, священный и праздничный уже по самому своему существу, потому что он — порядок, и вносящий направленность в повседневную жизнь. Исходная функция праздника состоит в том, чтобы придать времени — времени вообще — членораздельность, а не в том, чтобы создавать некоторое «священное время», противоположное «повседневному». Внося структуру и ритм в течение времени, праздники упорядочивают время в целом, и только в этом упорядоченном времени повседневность и может занять свое место. Лучший пример такого исходного неразличения сакрального и профанного порядков — австралийское представление о духах предков, чье передвижение и деятельность на земле задают модель **всякой** упорядоченной человеческой деятельности, от ритуалов праздника до завязывания обуви. Только на более высокой ступени культуры, когда повседневный уклад формирует свой, особый порядок, праздник становится местом других, специфических порядков, времени и воспоминания ⁴¹.

Мы видели, что различие между коммуникативной и культурной памятью связано с различием между повседневностью и праздником, между профанным и сакральным, между эфемерным и прочно-обосновывающим, между частным и общим, и что это различие как таковое имеет свою историю. Культурная память есть орган не-повседневного воспомина-

⁴⁰ Платон, «Законы», 653 d, по переводу Е. Eyth, Heidelberg, 1982, 253 f. Ср. R. Bubner, «Äs the tisierung der Lebenswelt», in: W. Haug / R. Warning, 1989.

⁴¹ Ср. об этом подробнее Автор, 1991 а.

ния. Ее главное отличие от коммуникативной памяти состоит в ее оформленности и ритуальности ситуаций, в которых она проявляется. Поэтому нам нужно теперь задаться вопросом о *формах* культурного вспоминания. Культурная память опирается на объективации, облакающие смысл в прочные формы. Полярную структуру коллективной памяти легче всего представить себе с помощью метафор текучего и прочного⁴². Культурная память опирается на твердое. Это не поток, который, приходя извне, пронизывает отдельного человека, а скорее вещный мир, который человек создает сам.

Легко продолжить этот ряд противопоставлений между текучим и прочным, между коммуникативной и культурной памятью также и противопоставлением устного и письменного. Но это было бы грубым недоразумением, какого мы более всего хотим избежать. Устное предание точно также делится на коммуникативное и культурное, повседневное и торжественное воспоминание, как и память о прошлом письменной культуры. Методы *oral history* труднее применять к бесписьменным культурам, потому что сначала надо научиться вычленять из устной традиции то, что относится к культурной, а не повседневной, памяти. В письменных культурах разделение яснее, потому что — мы этого не отрицаем — культурная память имеет определенное родство с письменностью⁴³. В бесписьменных культурах культурная память не опирается столь исключительно на тексты. Праздничное осознание и утверждение групповой идентичности в гораздо большей степени использует танцы, игры, обряды, маски, образы, ритмы, мелодии, еду и питье, места и помещения, костюмы, татуировки, украшения, оружие.

⁴² Ср. об этом Aleida Assmann, 1991 b.

⁴³ Однако письмо не обязательно упрочивает. Оно может делать и текучим, устранивая тесную связь проявлений коллективной памяти о прошлом с определенными, выделенными поводами ритуальной коммуникации, и тем самым устранивая случаи для перехода от одного *modus memorandi* к другому.

3. Ландшафты воспоминания.

«Мнемотоп» Палестина.

Исконнейшее средство всякой мнемотехники — размещение в пространстве⁴⁴. На этих приемах основано как европейское искусство запоминания, исследованное Фрэнсис Йейтс (*The Art of Memory*, 1966), так и античная (Н. Blum, 1969) и исламская (D. F. Eickelmann, 1978) мнемотехника. Показательно, что в коллективной и культурной мнемотехнике, в «помнящей культуре», пространство также играет ведущую роль. Здесь напрашивается понятие «мест памяти», ставшее уже привычным во французском языке и использованное в названии проекта Пьера Нора (*Les lieux de la mémoire*). Искусство запоминания работает с воображаемым пространством, помнящая культура — с расстановкой знаков в естественном пространстве. Даже целые местности, и прежде всего они, могут служить средствами культурной памяти. Они в этом случае не столько размечаются знаками («памятниками»), сколько сами поднимаются в ранг знака, т. е. *семиотизируются*. Самый впечатляющий пример этого представляют собой *totemic landscapes* австралийских аборигенов. По большим праздникам они утверждают свою групповую идентичность тем, что отправляются в определенные места, с которыми связано воспоминание о духах предков, от которых они происходят (Т. G. Н. Strehlow, 1970). Города Древнего Востока структурировались священными дорогами, по которым в большие праздники процессия вносила главные божества (Автор, 1991 б). Прежде всего Рим уже в античности представлял собой «священный ландшафт» (Н. Cancik, 1985–1986). Речь идет о топографических «текстах» культурной памяти, о «мнемотопах», местах памяти. В этом смысле Морис Хальбвакс в своей последней книге описал *topographie légendaire* Святой Земли как форму выражения коллективной памяти (см. выше, стр. 40). На примере Палестины как ландшафта воспоминания Хальбвакс хотел показать, что не только каждая эпоха, но и прежде всего

⁴⁴ Ср. также прим. 21, а также «поля и просторные дворцы памяти», о которых говорит Августин, «Исповедь», X, 8, 12.

каждая группа, т. е. каждое вероисповедание, локализует и воплощает в памятниках специфические для нее воспоминания собственным специфическим образом. Их обследование превращается в расшифровку метафор. Ведь преобладание в описании функций памяти у Хальбвакса пространственных метафор бросается в глаза: «рамки», «пространства» («espace»), «места» («lieux»), «размещать» («localiser», «situer») — вот постоянно повторяющиеся ключевые понятия. Тем самым направляется исследование конкретной локализации воспоминаний в таком нагруженном воспоминанием и значениями ландшафте, как Палестина: Святая Земля как «мнемотоп».

4. Переходные формы

а) Память об умерших

Мы уже касались вкратце феномена памяти об умерших там, где это и подобало сделать, а именно в начале. Ведь речь идет здесь об истоке и центре того, что мы называем помнящей культурой. Если помнящая культура — это прежде всего обращение к прошлому, а прошлое возникает там, где осознается различие между вчера и сегодня, то смерть есть первичный опыт такого различия, а память об умерших — первичная форма культурного воспоминания. Однако контексте предпринятого нами различения «коммуникативной» и «культурной» памяти мы должны теперь вернуться к памяти об умерших под несколько иным углом зрения. Ведь очевидно, что она занимает промежуточное положение между этими двумя формами социальной памяти. Память об умерших «коммуникативна», поскольку свойственна всем людям, и в то же время «культурна» поскольку вырабатывает специальных носителей, обряды и институты.

Воспоминание об умерших делится на ретроспективное и проспективное воспоминание. Ретроспективная память об умерших есть более универсальная, изначальная и естественная форма ⁴⁵. Это форма, в какой группа живет со своими мерт-

⁴⁵ См. об этом К. Schmidt, 1985, особ. статью О. G. Oexle, 74–107. Кроме того, О. G. Oexle, 1976; К. Schmidt/J. Wollasch, 1984.

выми, поддерживает их присутствие в уходящем вперед настоящем и тем самым создает образ своего единства и целостности, который, как нечто совершенно естественное, включает и мертвых (О. G. Oexle, 1983, 48 ff). Чем дальше мы отходим вглубь истории, тем больше доминирует эта опора группы на умерших и предков (К. E. Müller, 1987). В проспективном измерении речь идет об аспекте *достижения* и *fama*, путях и формах стяжания незабвенности и славы. Однако представление о том, что именно делает отдельного человека незабвенным, может сильно различаться от культуры к культуре. В Египте достижение измеряется исполнением заданных обществом норм, в Греции — превосходством в соревновании. У греков незабвенны такие деяния, в которых проявляется как раз не обычная, а исключительная мера человеческих способностей: Пиндар увековечил в «Одах» победителей в общегреческих играх, основатели колоний продолжали жить в культах героев. В ретроспективном измерении речь идет об аспекте *благоговейного почитания*, способах и формах внесения своей лепты в незабвенность других. Особый случай представляет собой Древний Египет, где существовала связь проспективного и ретроспективного измерения памяти об умерших. Эта связь создавалась не только тем, что отдельный человек, насколько и как только высокий государственный пост давал ему такую возможность, воздвигал себе монументальную гробницу и тем самым — «проспективно» — учреждал память о самом себе⁴⁶. Скорее за этими вложениями стояло особое понимание взаимности: от потомства можно ожидать столько благоговейного почитания, сколько сам в свою очередь проявляешь его по отношению к предкам. Социальная сеть взаимности воплощена здесь во времени в формате вечности. Поэтому Древний Египет представляет собой крайний случай. Это относится не только к обширным городам мертвых с их огромными надгробиями. Монументальное надгробие — лишь внешний символ

⁴⁶ «Кроме того, я построил эту гробницу и приказал высечь на ней надпись, причем лично, пока был еще жив», — подчеркивает глава жреческой коллегии на своей гробницу в Ассиуте (11-я/12-я династия). (По Franke, Neqaiб, 23).

незабвенного жизненного достижения, какое представляет из себя жизнь, руководствовавшаяся правилами морали: «(Истинный) памятник человеку — его добродетель» — гласит египетская пословица. Соответствующие добродетели, основанные на взаимности, такие как благодарность, семейная и гражданская добродетель, солидарность, лояльность, сознание ответственности и долга, верность и благочестие играют поэтому в египетской этике центральную роль. Эти добродетели определяют жизнь до смерти, а будучи распространены на мертвых, они лишь продлеваются и на загробную жизнь⁴⁷. Императив египетской этики — «помнить друг о друге», чтобы не допускать разрыва социальной сети, дополняется призывом «Помни!», который египетские надгробные памятники тысячекратно обращают к увековечивающей памяти.

Но имя может жить не только в материальных памятниках, достаточно и простого звука голоса. «Человек живет, пока называют его имя» — говорит египетская пословица.

В более или менее ослабленной форме принцип «memoria» в обоих своих измерениях — незабвенного достижения и помнящего благоговения — действует во всех обществах. Надежда на жизнь в памяти группы, представление, что мы можем захватить своих мертвых с собой в шагающее вперед настоящее, относятся, судя по всему, к универсальным структурам человеческого существования. (M. Fortes, 1978a).

Память об умерших — это парадигматический случай памяти, «создающей общность» (K. Schmidt, 1985). Обращаясь в вос-

⁴⁷ Египетское выражение для этого принципа звучит, однако, не «помнить друг о друге», а «действовать друг для друга». Есть текст, который определяет так даже основное понятие египетской этики, а именно «ма'ат» (= истина-порядок-справедливость-правильность): «Награда действующего заключается в том, что для него действуют: это означает "ма'ат" в сердце божества». Однако это «действие друг для друга» означает не что иное как «думание друг о друге» коммеморативной памяти, как видно, например, из следующей жалобы:

«С кем мне сегодня говорить?

О вчера уже никто не помнит.

Никто не действует больше для того, кто действовал сегодня».

Ср.: Автор, 1990, 60–69.

поминании к мертвым, общность подтверждает свою идентичность. В признании своего долга перед определенными именами всегда скрывается признание своей социополитической идентичности. Памятники – это, как показал историк из Билефельда Р. Козелек, «учреждения идентичности оставшихся в живых» (R. Koselleck, 1979). Там, где, как в случае воинских памятников, имена исчисляются тысячами, или если увековечивающее обращение остается анонимным, как в случае памятника Неизвестному солдату, на передний план явственно выходит идентификационный момент. «В этих могилах нет ни опознаваемых смертных останков, ни бессмертных душ, и тем не менее они полны призраками национального воображения», пишет Б. Андерсон (B. Anderson, 1983, 17). Культ мощей также относится к этому контексту создающей или укрепляющей общности памяти о мертвых. Мы не должны забывать, что соборы средневековых городов, эти центральные для городского населения символы идентичности, воздвигались над останками как можно более значительных святых (предпочтительно апостолов), за обладание которыми иногда шла жестокая борьба (B. Köting, 1965). Аналогичен случай мавзолея Мао Цзе дуна, когда наследник, учреждая культ своего предшественника, узаконивает тем самым собственную власть. Сохранение мумии Мао Цзе дуна, защищенной сложными техническими приспособлениями от похищения или покушения в случае возможного политического переворота, является в то же время примером однозначно идентификационной функции всякого почитания мощей. Кто сумел завладеть важными мощами, получил в свое распоряжение существенный элемент удостоверения своих прав.

в) Память и традиция

В коммуникативной памяти воспоминания не могут, естественно, сохраняться неограниченно. Отчетливее всех показал это Морис Хальбвакс, чья теория памяти имеет то неоспоримое преимущество, что является одновременно и теорией забвения. Проблему воспоминания, находящегося в пределах коммуникативной памяти под угрозой и потому закрепляемого культурной памятью, мы рассмотрим отдельно на примере

Второзакония (гл. 5, п. 2). А сейчас вернемся к Хальбваксу и его теоретическим основаниям.

Хальбвакс различает «память» и «традицию» в смысле, близком нашему различению биографического и обосновывающего воспоминания, иначе говоря, коммуникативной и культурной памяти. Его интересует переход живого воспоминания, *mémoire vive*, в две различные формы письменной фиксации, которые он называет «*histoire*» и «*tradition*». Кроме критического рассмотрения и беспристрастного архивирования покинутых воспоминанием областей («*histoire*»), имеется также живой интерес к закреплению и сохранению любимыми средствами отпечатка неудержимо удаляющегося прошлого. В этом случае вместо все новых и новых реконструкций возникает прочная традиция. Она высвобождается из контекста живой коммуникации и становится каноническим вместилищем увековечивающего воспоминания.

Пример, на котором Хальбвакс показывает фазы традиции, ее развитие от живого, то есть коммуницируемого, к искусственному, законсервированному воспоминанию, это история раннего христианства. В первой фазе, в «период становления», прошлое и настоящее в сознании группы едины: «Во время едва ли ощущалось различие в совсем еще близком к своему истоку христианстве между памятью и сознанием настоящего. Прошлое и настоящее сливались, поскольку драма Евангелия казалось еще незаконченной» (1985 а, 263).

В фазе живой, эмоциональной захваченности, в естественном состоянии коллективной памяти раннее христианство представляет из себя типический случай коммуникационной группы, которая живет не памятью, а устремленностью к цели, но при этом в сознании своей исторической общности. В этот период христианство «далеко от того, чтобы воплощать прошлое, противопоставленное настоящему», еще не взят определенный курс, который сформируется только в древней церкви. На этом этапе «немного ситуаций, которые считались бы несовместимыми с христианством». Поскольку оно само еще укоренено в настоящем, оно включает в себя современные течения, а не догматически противостоит им. Сказанное можно суммировать фразой, что все его представления и воспоминания «пропитаны социаль-

ной средой» (1985 а, 287). Наконец, на этом этапе общество и память еще едины. Еще не возникло различие между клириками и мирянами: «Религиозная память еще живет и действует в это время во всей группе верующих; она естественно сливается с коллективной памятью общества в целом» (1985 а, 268).

Все меняется на втором этапе, который, по Хальбваксу, начинается в III—IV веках н. э. Только теперь «религиозное общество замыкается на себе, фиксирует свою традицию, твердо устанавливает свое учение и навязывает мирянам иерархию клириков, которая уже не просто включает чиновников и администраторов христианских общин, а образует замкнутую, отделенную от мира и полностью обращенную к прошлому группу, которая занята исключительно тем, что хранит память о прошлом» (1985 а, 269).

С неизбежным изменением социальной среды наступает и забвение укорененных в ней воспоминаний. Тексты теряют поэтому свою (само)понятность и начинают нуждаться в интерпретации. С этого момента на место коммуникативного воспоминания заступает воспоминание как организованная работа. Клир берет на себя толкование текстов, которые уже не способны говорить со своим временем сами от себя, а находятся с ним в напряженных «контрапрезентных» отношениях. Догматика имеет целью задать и укрепить рамки возможных интерпретаций и в свою очередь приспособливает воспоминания к господствующему учению. Точно также, как историк может выступить на сцену только тогда, когда исчезает коллективная память непосредственных участников событий, так и толкователь может выступить только тогда, когда исчезло живое понимание текста. «Поскольку смысл форм и формул частично забыт, их приходится истолковывать», пишет Хальбвакс (1985 а, 293) в том же смысле, что и протестантский богослов Франц Овербек, сформулировавший эту мысль резче: «Потомство отказалось от понимания и взялось за толкование»⁴⁸.

⁴⁸ F. Overbeck, 1919, 24. Как в различении истории и памяти Хальбвакс соприкасается с Ницше, так в различении письма и памяти — с поклонником Ницше Францем Овербеком и его различием «пра-истории» и «истории», «пралитературы» и «литературы».

III. ОПЦИИ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ О ПРОШЛОМ: «ГОРЯЧАЯ» И «ХОЛОДНАЯ» ПАМЯТЬ О ПРОШЛОМ

1. Миф о «чувстве истории»

Двадцать лет назад было уместно сражаться с распространенным клише, будто бесписьменные народы не имеют исторического сознания, более того: не имеют истории. Своей прославившейся вступительной речью в Мюнстере «*Историческое сознание бесписьменных народов*» Рюдигер Шотт (Rüdiger Schott, 1968) помог утверждению гораздо более дифференцированно-го взгляда. Тем временем понятие «oral history» развязало узел, которым были завязаны письмо и история. Историческое сознание стало антропологической универсалией. В этом смысле высказался уже в 1931 году культурантрополог Э. Ротхакер (E. Rothacker), который понимал «историческое сознание», оно же «чувство истории», как первичный инстинкт, неудержимо влекущий «удерживать события и образы прошлого, вспоминать и рассказывать»⁴⁹. «Чувство истории, — определяет Шотт, — это первичное свойство человека, которое неотделимо от его предрасположенности к культуре как таковой». Шотт отследил функцию этого *первичного инстинкта*. Он сумел показать, что «устные исторические предания в еще большей степени, чем письменные записи, связаны с теми группами, о судьбе которых они рассказывают». Они не только связаны с этими группами, но и сами обладают связующей силой. Они образуют самое обязующее связующее средство, поскольку рассказывают о событиях, на которых данная группа «основывает сознание своего единства и своеобразия». То, что Шотт определял как «чувство истории», американский социолог Э. Шилс, которому мы обязаны значительнейшим вкладом в социологию предания (E. Shils, 1981), называет «чувством прошлого» («sense of the past», *ibidem*, 51 сл.): «Без такого душевного органа не могло бы быть знания прошлого, благоговения, привязанности, подражания, отвержения по отношению к прошлому».

⁴⁹ E. Rothacker, «Das historische Bewußtsein», в: Zeitschrift für Deutschkunde 45, 1931. Цитируется по Schott, 1968, 170.

Это, несомненно, верно, настолько верно, что сейчас на этом уже не стоит специально останавливаться. Сегодня скорее снова становится интересным вопрос, почему этот человеческий «первичный инстинкт» в некоторых обществах и культурах развит настолько сильнее, чем в других⁵⁰. Кроме того, похоже, что у некоторых обществ этот инстинкт или чувство, если это в самом деле чувство, не только менее развито, но прямо-таки подавляется. Поэтому я позволю себе усомниться в том, что такая вещь, как чувство истории, в самом деле существует, и считаю понятие культурной памяти более осторожным и уместным. Я позволю себе исходить из того — здесь я оказываюсь полностью на стороне Ницше, — что по своему природному устройству человек кажется предназначенным скорее к тому, чтобы забывать, чем к тому, чтобы помнить, и что объяснения требует как раз факт вспоминания, интереса к прошлому, к его исследованию и обработке. Вместо того чтобы прибегать к понятиям особого чувства или инстинкта, следует, на мой взгляд, в каждом отдельном случае задаваться вопросом, что побудило человека обратиться к своему прошлому. При этом мне важнее всего констатация того факта, что вплоть до относительно позднего времени этот интерес к прошлому не был специфически «историческим» интересом, а был одновременно более широким и более конкретным интересом к легитимации, оправданию, примирению, изменению и т. д., и что он относится к тому функциональному контексту, который мы намечаем понятиями «вспоминание», «предание» и «идентичность». В этом смысле мы займемся поисками «успокоительных» и «возбуждающих» факторов исторического вспоминания. Древнеегипетская культура — особенно благодарный материал для такого рассмотрения. Ведь здесь перед нами общество, чье прошлое предстало глазам в подавляюще-впечатляющих формах, которое вело хронологию с помощью анналов и списков царей и которое, тем не менее, практически никак не использовало это прошлое.

⁵⁰ «Однако чрезвычайно различна от народа к народу степень, до которой развивается это “чувство прошлого”, а также формы, какие оно принимает», Schott, 1968, 170.

2. «Горячая» и «холодная» опции

Такая постановка вопроса неизбежно ведет к К. Леви-Строссу и его знаменитому различению «холодных» и «горячих» обществ, на которое ссылается и Р. Шотт. «Холодные» общества, по Леви-Строссу, — это такие, которые стремятся «с помощью специально создаваемых институтов автоматически уничтожить влияние, которое могли бы иметь исторические факторы на их равновесие и устойчивость»⁵¹. В другом месте он говорит в этой связи о «мудрости». «Холодные» общества «словно бы отыскивали или сохранили особую мудрость, побуждающую их отчаянно сопротивляться любому изменению их структуры, которое сделало бы возможным вторжение истории». Напротив, «горячие» общества характеризуются «жадной потребностью в изменении», они интериоризируют свою историю (*leur devenir historique*), чтобы превратить ее в движущую силу своего развития. Однако «холод» — это не просто другое слово, и к тому же метафора, для обозначения того, что другие называют «внеисторичностью» и «отсутствием исторического сознания». То, что Леви-Стросс называет «холодом», подразумевает не отсутствие чего-то, а, напротив, положительное достижение, которое приписывается особой «мудрости» и специальным «установлениям». Холод не является исходным состоянием культуры, его нужно создать. Следовательно, вопрос состоит не только в том, в каком объеме и в какой форме общества выработали историческое сознание, но и в том, в каком объеме, в каких формах и с помощью каких установлений и социальных механизмов то или иное общество «заморозило» изменения. «Холодные» культуры живут не в забвении чего-то, что помнят «горячие» культуры, а в другой памяти. Эта другая память требует воспрепятствовать вторжению истории. Этому служат приемы «холодной» памяти.

Для Леви-Стросса различение «горячего» и «холодного» — лишь более подходящее обозначение для «неловкого различения между “народами без истории” и прочими» (1962, 309).

⁵¹ C. Lévy-Strauss, 1962, 309 = *Das wilde Denken*, Frankfurt, 1973, 270. Ср. Idem, 1960, 39.

Для него она равнозначна с различием первобытного и цивилизованного, бесписьменного и литературного, акефального и организованного в государство. «Холодное» и «горячее» означают для него, таким образом, лишь идеально-типические полюса процесса цивилизации, который с необходимостью ведет от холодного к горячему. Из-за этой ограниченности он не смог в должной мере пожать плоды своего собственного открытия. Именно поэтому он, насколько мне известно, помимо этого Арегци его практически и не использовал. Я намерен применить это различие намного более широко, и опираюсь в своей интерпретации на следующие два наблюдения.

1. Существуют общества — цивилизованные, обладающие письменностью и государственной организацией, которые тем не менее являются холодными в том смысле, что они «отчаянно сопротивляются вторжению истории». Я назову здесь только два классических случая: древний Египет и средневековое еврейство. В обоих случаях отчетливо видно, что сопротивление истории служит другому сохранению памяти о прошлом. Для Египта я описал этот род воспоминания как «монументальную память»⁵², а применительно к средневековому еврейству Й. Х. Йерушалми (Y. H. Yerushalmi, 1982) даже выбрал императив «Захор!» («Помни!») заглавием своей замечательной работы. Поэтому мне кажется, что гораздо продуктивнее, чем просто переименовать первобытные и цивилизованные культуры в холодные и горячие при сохранении эволюционной схемы, будет вообще порвать с этой схемой и понимать горячее и холодное как опции культуры, иначе говоря, политические стратегии памяти, данные всякий раз независимо от письма, календаря, развития ремесел и способа правления. Речь идет об опциях культурной памяти. В рамках «холодной» опции письмо и государственная организация также могут стать средствами замораживания истории.

2. Общества или культуры не обязательно должны быть целиком «горячими» или «холодными»: в них можно различать холодные и горячие элементы, или же, пользуясь понятиями этнопсихолога М. Эрдахайма (M. Erdheim), системы охлажде-

⁵² Автор, 1988, 107–110.

ния и нагрева. Системы охлаждения — это, с одной стороны, те институты, с помощью которых холодные культуры замораживают исторические изменения, — Эрдхайм, например, исследует в качестве таковых обряды инициации⁵³, а с другой стороны, отдельные элементы в контексте в остальном горячих обществ, как, например, военное сословие⁵⁴ или церковь.

Различив холодную и горячую опции в обращении с историей, можно теперь точнее сформулировать наш вопрос об успокоительных и возбуждающих элементах в историческом сознании и памяти. Успокоительные элементы стоят на службе холодной опции. Здесь речь идет о том, чтобы заморозить изменения. Смысл, который здесь помнится, лежит в повторяющемся, регулярном, а не в уникальном, необычном. Он лежит в преобладании, а не в разрыве, переломе и изменении. Напротив, возбуждающие элементы стоят на службе горячей опции. Здесь смысл, значение, достопамятность приписываются уникальному, особенному, а также перелому, изменению, становлению и росту или же разложению, деградации, ухудшению.

3. Альянс власти и памяти

Сильным возбуждающим для воспоминания является наличие центральной власти. В акефальных обществах «историческое знание редко простирается далее чем на несколько поколений, чтобы очень быстро затеряться в неопределенной, «мифической» древности, в которой все события предстают на одном и том же временном уровне» (Schott, 1968, 172). Это та самая «floating gap», о которой говорит Ян Вансина (1985): лакуна между живой памятью современников (очерченной временным горизонтом в примерно 80 лет), которая, как подтвердили исследования «oral history», действительно оказалась универсалией коллективной памяти и священными преданиями о «происхождении». Если где-то мы встречаемся с есте-

⁵³ M. Erdheim, «Adoleszenz und Kulturentwicklung», in: 1984, 271 ff.

⁵⁴ «'Heiße' Gesellschaften und, 'kaltes' Militär», in: 1988, 331–344.

ственным состоянием коллективного исторического сознания, то именно здесь.

Напротив, «более расчлененная временная перспектива» обнаруживается «лишь у тех народов, которые выработали институт вождей или еще какие-то центральные политические установления». Классические примеры здесь — полинезийские династии вождей с их генеалогиями в 22 поколения или талленси в Африке, чьи сравнительно обширные родословные древа указывают место каждого человека с его ролями и правами в целом политической системы (M. Fortes, 1945). Для этой формы альянса власти и памяти можно привести также шумерские и египетские списки правителей. Власть, несомненно, нуждается в происхождении. Назовем это *ретроспективной* стороной данного феномена.

Альянс власти и воспоминания имеет и проспективную сторону. Властители накладывают руку не только на прошлое, но и на будущее, они хотят, чтобы о них помнили, своими деяниями созидают себе памятники, заботятся о том, чтобы эти деяния рассказывались, воспевались, увековечивались в монументах или, по крайней мере, документировались в архивах. Власть «легитимируется ретроспективно и увековечивается проспективно». К этому официальному, политико-идеологическому функциональному контексту принадлежит почти все, что дошло до нас от Древнего Востока в качестве исторических источников. В одном египетском тексте Среднего Царства (ок. 1900 г. до Р. Х.), возвещающем приближение времени спасения после предшествовавшего хаоса, среди признаков спасения и восстановленного порядка упоминается и то, что «сын мужа (= благородного происхождения) сможет составить себе имя на все время и вечность»⁵⁵. Литература Среднего Царства стремилась распространить убеждение, что общественный порядок возможен только через централизованное государство фараонов (G. Posener, 1956; Автор, 1990). Важным аспектом этого порядка оказывается и бессмертие отдельного человека, опирающееся на память группы. Без государства рам-

⁵⁵ Неферти, Р. 61–62, ed. Helck, 52 f.: «Радуйтесь, люди его времени: сын мужа составит себе имя на все время и вечность».

ки социальной памяти распадаются: тем самым и пути к бессмертию оказываются перекрыты.

4. Альянс власти и забвения

Альянс власти и памяти можно заметить и еще по одному признаку. Здесь мы должны вернуться к Леви-Строссу и его теории, что власть в смысле политически организованного неравенства порождает «горячее» общество. Горячие культуры действуют, на метафорическом языке Леви-Стросса, как «паровые машины», в которых перепад энергии классовых различий толкает к изменению (Erdheim, 1988, 298). Эрдгейм связал это отношение между государственной организацией и горячей опцией с предпочтением линейных исторических конструкций: «Горячие культуры стремятся к государству, а государства — к централизации власти. Линейное видение истории — это временной, а централизация — пространственный аспект одного и того же процесса, а именно складывания власти» (Erdheim, 1988, 327).

Очевидно, однако, что Эрдахайм перевернул здесь реальное положение вещей. Не горячие культуры склонны к государственности, а государственно организованные культуры склонны к культурной «горячности». Притом эта последняя исходит вовсе не от представителей власти. К переменам и изменениям стремятся, естественно, подвластные, угнетенные, непривилегированные. Линейное видение истории — скорее синдром низших слоев. Это особенно ясно проявляется в его самой крайней форме, в апокалиптике, которая во всем Старом (и Новом?) Свете возникала как идеология революционных движений сопротивления (см. Hellholm, 1983). Угнетение — возбуждающее для (линейного) исторического мышления, для выработки таких рамок осмысления, где значение имеют разрыв, перелом и изменение (Lanternari, 1960). Поэтому речь здесь идет скорее об *альянсе власти и забвения*. В самом деле, были и есть формы власти, которые всеми доступными им средствами, через контроль над коммуникацией и технические достижения, «также отчаянно сопротивляются вторжению исто-

рии», как Леви-Строссовы «sociétés froides». Тацит описывает такие формы предписанного забвения для Римской империи (Н. Cancik-Lindemaier/Н. Cancik, 1987). Для современности эту стратегию выявил прежде всего Оруэлл в своем романе «1984»: «История остановилась. Есть лишь вечное настоящее, в котором партия всегда права»⁵⁶.

Эти методы, как удалось показать Алейде Ассман, до мелочей соответствуют «структурной амнезии» устного предания и могут считаться точной параллелью функционированию «холодных культур» — но в современных условиях: «События, вторжения случая невозможно устранить, но можно воспрепятствовать тому, чтобы они конденсировались в историю»⁵⁷. В условиях угнетения память о прошлом может стать одной из форм сопротивления. К этому аспекту культурной памяти мы подробнее вернемся в седьмом разделе (с. 88–91).

5. Документация — контроль или осмысление истории?

Естественно предположить, что египтяне, как народ с самой длинной (после шумеров) памятью, поскольку у них непрерывная традиция уходит вглубь на тысячелетия, выработали особенно сложно организованное и ярко выраженное историческое сознание. Здесь ожидаешь большого, как нигде, интереса к прошлому, изобилия рассказов о великих правителях древности — ведь не зря их памятники стоят у всех перед глазами, эпических поэм о великих подвигах основателей государства, рассказов о войнах, завоеваниях, достижениях инженерной мысли и т. д. Однако в источниках ничего подобного не сохранилось. Такого рода рассказов немало у Геродота, а значит, они жили в «oral history» позднего времени. Однако официальные источники обращаются с прошлым совершенно иначе. Предвосхищая наш вывод, скажем: списки царей и хроники оказываются успокоительным, а не возбуждающим средством историографии. Можно назвать это и «холодной памятью».

⁵⁶ См. Автор в: А. u. J. Assmann, 1988, 35.

⁵⁷ Автор в: А. u. J. Assmann, 1988, 35 f.

Общее место о «народе с самой длинной памятью» восходит к Геродоту. Он насчитывает в этой памяти 341 поколение, по его подсчетам 11 340 лет. Вот как далеко в прошлое якобы простирается в Египте документированная история. «За это время, — пишет Геродот, — солнце четырежды всходило не на своем обычном месте. Оно дважды всходило там, где теперь заходит, и дважды заходило там, где теперь всходит. В Египте из-за этого ничего не изменилось ни в отношении растительности, ни в отношении деятельности реки, ни в отношении болезней и смерти людей» (Геродот, II, 142).

Не станем углубляться здесь в малопонятную астрономию: Геродот тут явно что-то перепутал⁵⁸. Гораздо интереснее вывод. Что следует для египтян из их хорошо документированной оглядки на тысячелетия? Что ничто не изменилось. Именно доказательству этого служат списки правителей, хроники и прочие документы⁵⁹. Они доказывают не значение, а, напротив, тривиальность истории. Списки царей делают доступным прошлое, но не располагают к тому, чтобы им заниматься. Документируя прошлое, они отнимают его у фантазии. Они показывают, что не случилось ничего, что стоило бы рассказывать.

Тривиальность истории вытекает для египтян — опять же по Геродоту — из того, что она создается людьми. «За 11 340 лет Египтом правили только люди, а не боги в человеческом образе (...). Но до этих людей, говорят, в Египте правили и боги, которые жили вместе с людьми; и один из них всегда оказывался самым могущественным. Последним из этих царей был Гор, сын Озириса, который у эллинов называется Аполлоном. Он сверг с трона Тифона» (143).

Только дойдя до богов, история становится интересной. Но здесь она перестает быть в нашем смысле историей и становится мифологией. Время богов — это время великих собы-

⁵⁸ Вероятно, речь идет о четырех циклах, двух с движением солнца с Запада на Восток и двух с Востока на Запад, которые имели место за 341 поколение. Египетские источники ни о чем подобном не упоминают.

⁵⁹ См. об этом Redford, 1986. О гордости своим прошлым у египтян в позднюю эпоху ср. Автор, 1985.

тий, переломов и изменений, из которых мир вышел таким, каким мы знаем его 12 000 лет. Это время, о котором можно рассказывать, потому что там есть, о чем рассказать. Эти рассказы мы называем мифами. Они касаются становления мира, а также механизмов, обрядов и установлений, которые не дадут ему снова погибнуть, и для этого должны предохранять его от дальнейших изменений и разрывов преемственности.

В Месопотамии дело обстоит в принципе также. Хотя К. Вильке и начинает свой анализ шумерских списков царей с общего утверждения: «Прошлое было очень важно для людей Древнего Востока; на случившемся в прошлом базировалось для них сегодня и сейчас» (С. Wilcke, 1988, 113), однако, как и в Египте, люди здесь использовали прошлое для доказательства того, что все всегда было так, как есть, за исключением «времен основания», где действуют боги. Списки царей – орудие ориентации и контроля, но не осмысления. Поэтому мы можем утверждать, что вся эта интенсивная обработка прошлого, отразившаяся в древневосточной хронологии, летописании и списках царей, служит усмирению и десемантизации истории.

6. Абсолютное и относительное прошлое

«Горячие» общества, по определению Леви-Стросса, «смело интериоризируют историческое становление, чтобы сделать его движущей силой своего развития»⁶⁰. Сегодня мы знаем достаточно о египетских и месопотамских способах документации прошлого, чтобы с уверенностью утверждать, что речь здесь не идет об «интериоризованной истории». Воспоминание, в смысле *интериоризованного прошлого*, обращается у этих народов к мифическому, а не к историческому времени, так как только мифическое время есть время становления, в то время как историческое время есть не что иное как дальнейшее существование ставшего. В этом качестве – заслуга указания на эту параллель принадлежит Алейде Ассман – оно

⁶⁰ «...intériorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement» (1962, 309 f.).

полностью соответствует «вечному настоящему» тоталитарных режимов, о котором говорит Оруэлл. Интериоризированное – а именно это и значит: вспомненное – прошлое выливается в рассказ. Такой рассказ всегда функционален. Он становится либо «движущей силой развития», либо обоснованием преемственности. Но ни в том, ни в другом случае прошлое не вспоминается «ради него самого».

Обосновывающие истории мы называем «мифом». Это понятие обычно противопоставляют «истории», имея в виду двоякую противоположность: фикция (миф) против реальности (история) и ценностно нагруженное целевое задание (миф) против не связанной с целями объективности (история). С обеими парами понятий давно пора распрощаться. Если и существуют тексты, где изображение прошлого асептически чисто от прикосновений реконструктивной фантазии и ценностно направленного интереса, то их не приходится ожидать от древности и они не интересны для целей настоящего исследования⁶¹. То, что мы исследуем здесь как формы памяти о прошлом, охватывает без различия миф и историю. Прошлое, закрепленное и интериоризованное до состояния обосновывающей истории, есть миф совершенно независимо от того, фиктивно оно или действительно.

Классический пример такого превращения истории в миф и опыта в воспоминание – это предание об Исходе (M. Walzer, 1988). Но поскольку историческая достоверность событий, рассказанных во Второй книге Моисеевой, не может быть доказана средствами археологии и эпиграфики, остановимся лучше на примере, историчность которого несомненна, – на истории падения крепости Массادا (P. Vidal-Naquet, 1981 и 1989). В современном Израиле она стала обосновывающей историей. Развалины Массады не только были расчищены по всем правилам археологического искусства, но и стали национальной святыней, где новобранцы израильской армии приносят воинскую присягу. История рассказана у Иосифа Флавия в VII книге «Иудейской войны». Ее интерес состоит не в объективности описания, и еще менее того в ее археологиче-

⁶¹ Этот упрек направлен прежде всего J. v. Seters, 1983.

ской верификации, но в ее *обосновывающем значении*. Последнее состоит в том, что эта история рассказывает как раз о тех добродетелях одновременно религиозного и политического мученичества, к которым хотят обязать молодых израильских солдат. Миф — это история, которую рассказывают для того, чтобы уразуметь свое место в мире, истина высшего порядка, которая не просто соответствует действительности, но еще и притязает на нормативность и обладает формирующей силой. Уничтожение европейского еврейства, например, есть исторический факт, и как таковой — предмет исторического исследования. Но в современном Израиле (впрочем, только в последние десять лет) под названием «холокост» оно стало обосновывающей историей, а значит, мифом, из которого это государство черпает важную часть своей легитимации и ориентации, который увековечивается и прославляется в публичных памятниках и поминальных действиях национального характера, изучается в школах и тем самым принадлежит к «движущим мифам» этого государства⁶². Только *значимое* прошлое вспоминается, и только *вспомненное* прошлое становится значимым. Вспоминание есть акт семиотизации. Это верно и сегодня, несмотря на то что понятие «осмысления» (ведь «семиотизация» обозначает именно это) в очень большой степени утратило свой кредит применительно к истории. Важно только понять, что память о прошлом не имеет ничего общего с научной историей. От профессора истории никто не ожидает, что он станет «осмыслять воспоминание, чеканить понятия и толковать прошлое»⁶³. Тем

⁶² К проблеме официальной памяти о холокосте в Израиле см. поучительную статью U. Reshef, 1988. Ср. также J. E. Young, 1986.

⁶³ Michael Stürmer. Ср. H. U. Wehler, 1989. Я считаю неуместным понятие «ориентирующего знания», которого Велер ожидает от исторической науки вместо «осмысления». Понятие «ориентации» предполагает то же самое понятие смысла, которое отвергается в понятии «осмысления». Будучи безоценочной в смысле Макса Вебера, наука может порождать только знания. Насколько люди захотят и смогут ориентироваться на эти знания, это проблема педагогической, политической, проповеднической, во всяком случае, прикладной работы. От такой дисциплины, как египтология, никто явно не станет ожидать «ориентирующего знания».

не менее остается фактом, что такой процесс постоянно происходит. Этим описывается не задача историка, а функция социальной памяти⁶¹. Но эта последняя, в отличие от специальности историка, есть первичный антропологический факт. Речь идет о преобразовании прошлого в обосновывающую историю, т. е. в миф. Называя его так, мы ни в коей мере не оспариваем реальности событий, а только подчеркиваем его обосновывающую будущее *обязательность* как того, что ни в коем случае не смеет быть забыто.

Однако понимание этого не должно вести к сглаживанию важных различий. Понятие *обосновывающей истории* обозначает место функции. Далеко не безразлично, чем оно заполняется. И здесь действительно фундаментальная разница состоит в том, разыгрывается ли обосновывающая история *in illo tempore* («во время оно»), от которого настоящее при своем продвижении вперед никогда не становится дальше и которое в обрядах и праздниках снова и снова становится настоящим, или она помещена в историческое время и тем самым находится от настоящего на измеримом и растущем расстоянии и в обрядах и праздниках не становится настоящим, а лишь вспоминается. (К. Koch, 1988). Что Исход и поселение в Земле Обетованной составляют обосновывающую историю Древнего Израиля, еще не делает их *мифами* в том смысле циклических событий божественного мира, о которых говорит Элиаде (M. Eliade, 1953; 1966). Шаг, сделанный Израилем, состоит в новом заполнении функционального места «*обосновывающая история*»: там, где соседние культуры основывались на космических мифах, Израиль вводит исторический миф и тем самым *осознает* свое историческое становление. И невозможно продолжить эту фразу уместнее, чем словами Леви-Стросса: «чтобы сделать его движущей силой своего развития».

Миф — это сконденсированное до обосновывающей истории прошлое. Но внутри него существует различие, на которое я хочу указать; оно состоит в том, идет ли речь об «абсо-

⁶¹ Это различие сильно нивелировано в новейшей теории истории, ср. Vugke, 1991. История (в смысле историографии) понимается по сути как всего лишь особый род групповой памяти.

лютном» или «историческом» прошлом. В случае абсолютного прошлого (E. Cassirer, 1923, 130), т. е. того другого времени, которое всегда остается на равном расстоянии от продвигающегося вперед настоящего и которое является скорее родом вечности — австралийцы называют его «время грез» — картина мира и понимание действительности, которые обосновывает миф, принадлежат «холодному» обществу. Воскрешение в памяти *такого* прошлого происходит в модусе циклического повторения. В случае исторического прошлого миф обосновывает представление о себе «горячего» общества, интериоризировавшего свое историческое становление — «*son devenir historique*». Это различие невозможно сформулировать лучше, чем сделано у Элиаде: на место семиотизации космоса заступает семиотизация истории.

7. «Мифомоторика» памяти о прошлом

а) *Обосновывающая и контрафрезентная* *память о прошлом*

«Горячую» память о прошлом, которая не только измеряет прошлое как инструмент хронологической ориентации и контроля, но и извлекает из обращения к прошлому элементы своего представления о себе, а также точки опоры для своих надежд и целей, мы назвали «мифом». Миф — это (чаще всего нарративное) обращение к прошлому, которое проливает оттуда свет на настоящее и будущее. Такое обращение к прошлому обычно исполняет сразу две, на первый взгляд противоположные, функции. Одну из функций мифа мы назовем обосновывающей. Она показывает явления настоящего в свете истории, которая делает их осмысленными, данными от бога, необходимыми и неизменными. Такую функцию выполнял, например, миф об Озирисе для египетских царей, предание об Исходе для Израиля или рассказ о Трое для римлян, а также, по их следам, для Франции и Англии. Глава, посвященная Греции, постарается показать аналогичную функцию гомеровской «Илиады» для обоснования панэллинского сознания. Другую

функцию можно назвать «контрапрезентной» (G. Theißen, 1988). Она связана с ощущением недостатков настоящего и закликает в воспоминании прошлое, которое обычно приобретает черты героической эпохи. Эти рассказы бросают на настоящее совсем другой свет: он выявляет недостающее, исчезнувшее, утраченное, вытесненное и показывает пропасть между «некогда» и «сейчас». Здесь настоящее не столько обосновывается, сколько, наоборот, сотрясается в своих основах, или, по крайней мере, релятивируется в сравнении с прошлым, обладавшим большим величием и красотой. Примером снова могут служить гомеровские поэмы. Если наш анализ правилен, они возникают в переходную эпоху, когда греческий мир меняется и просторная, свободная жизнь разводящей коней знати уступает место более тесной, связанной общностью жизни полиса. Так возникает ощущение недостатка, которое порождает представление о героической эпохе по ту сторону упадка и разрыва. Таким образом, обе функции несколько не исключают друг друга. Тем не менее представляется разумным различать их на понятийном уровне. Есть воспоминания, которые являются однозначно контрапрезентными, т. е. релятивирующими настоящее, и потому они иногда попадают в опалу, как, например, воспоминания о Республике в Риме эпохи ранней Империи (H. Cancik-Lindemaier/H. Cancik, 1987), и есть воспоминания, которые являются столь же однозначно обосновывающими, как, например, воспоминания о Голгофе в раннем христианстве или культ Массад в современном Израиле. Но существуют также облеченные в мифическую форму воспоминания, которые являются тем и другим вместе. В принципе всякий обосновывающий миф может превратиться в контрапрезентный. Поэтому характеристика *обосновывающий* и *контрапрезентный* относится не к мифу как таковому, а скорее к тому формирующему представлению о себе и направляющему деятельность значению, которое он имеет для настоящего, к той ориентирующей силе, которой он обладает для группы в определенной ситуации. Эту силу мы назовем «мифомоторикой»⁶⁵.

⁶⁵ Понятие «мифомоторики» было создано Ramon d' Abadal i de Viñals, 1958 и подхвачено J. Armstrong, 1983, а также A. D. Smith, 1986.

В крайних случаях неудовлетворенности настоящим контрапрезентная мифомоторика может приобрести революционный характер: так бывает в условиях чужеземного владычества и угнетения. Ведь в этом случае предания не обосновывают наличную ситуацию, а, напротив, ставят ее под вопрос и призывают к ее изменению и к перевороту. Прошлое, к которому они обращаются, предстает не как невозвратимая героическая эпоха, а как политическая и социальная утопия, ради воплощения которой следует жить и трудиться. Память о прошлом превращается, таким образом, в ожидание, время под воздействием мифомоторики приобретает другой характер. Из круга вечно-возвращения получается прямая, ведущая к далекой цели. Из революции, «оборота» (небесных тел) получается революция, переворот. Такие движения наблюдаются по всему миру. Этнологи объединяют их названиями «мессианизм» и «милленаризм» (или «хилиазм»), тем самым возводя к еврейскому ожиданию Мессии, однако при этом не имеется в виду постулирование генетической связи. Скорее похоже на то, что при структурно сходных условиях по всему свету самопроизвольно, в том числе и без контакта с христианством, возникают движения, для которых общи важнейшие признаки мессианства или милленаризма. Обычно они возникают в ситуации угнетения и обнищания⁶⁶. Поэтому иудейская апокалиптика, возможно, не исток этого исторического феномена, а лишь самое раннее свидетельство культурноантропологической универсалии⁶⁷. В подобной ситуации возникла и книга пророка Даниила, самое раннее свидетельство милленаристской формы контрапрезентной мифомоторики. Сегодня общепринято датировать ее временем Антиоха IV Эпифана, временем первого в истории движения сопротивления на религиозной почве — Маккавейских войн⁶⁸.

⁶⁶ См. об этом, среди прочего, V. Lanternari, 1960; P. Worsley, 1969; W. E. Mühlmann, 1961.

⁶⁷ Об иудейской апокалиптике см. сборник D. Hellholm, 1983 (2 1989) с библиографией. К месопотамскому фону ср. H. S. Kvanvig, 1988. Речь идет о мифических мотивах, происходящих из Междуречья, которые, однако, лишь в контексте раннего иудейства обнаруживают революционную апокалиптическую динамику.

⁶⁸ J. C. H. Lebram, 1968; K. Koch и др., 1980.

В Египте мы также наблюдаем переход обосновывающей мифомоторики в контрапрезентную (Автор, 1983). Однако вопрос о том, обращалась ли эта мифомоторика в революционную и когда, остается открытым. Тексты однозначно революционного характера относятся исключительно к позднему периоду египетской культуры, и они никоим образом не старше, чем книга пророка Даниила. Речь идет о сохранившейся по-гречески «Апологии гончара» и написанных демотикой «Пророчествах агнца». Оба текста предрекают возвращение мессианского царя, который после долгого периода чужеземного владычества и угнетения восстановит власть фараонов и приведет новое время спасения. Здесь мы, несомненно, имеем дело с мифомоторикой ожидания и надежды⁶⁹.

Но «Апология гончара» обнаруживает далеко идущие, вплоть до отдельных подробностей, параллели с текстом старше его на 2000 лет — с «Пророчествами Неферти». Напрашивается вопрос, не следует ли понимать уже и этот текст как свидетельство мессианского движения, а следовательно, и контрапрезентно-революционной мифомоторики. Однако в этом случае речь идет о пророчестве *ex eventu*, т. е. о тексте, который не вырастает из неудовлетворенности настоящим, а, напротив, изображает наличную ситуацию как восполнение прошлых недостатков. Царь Аменемхет I, основатель 12-й династии, возвещается в этом тексте как Мессия. За длинными строфами, описывающими катастрофический промежуток безвластия в отсутствие фараона, следует заключение:

Придет царь с юга, по имени Амени,
Сын женщины из Та-Сети, дитя Верхнего Египта
(...)

Маат (Истина-Справедливость-Порядок) вернется на свое место,
В то время как Исфет (Ложь-Несправедливость-Хаос) будет изгнан.

Но этот царь не приводит с собой «тысячелетнего царства»; он всего лишь восстанавливает нормальное положение

⁶⁹ А. В. Lloyd, 1982 интерпретирует «Апологию гончара» вместе с романом о Сесострисе, демотической хроникой и эпизодом о Нектанебе в романе об Александре, как выражение «националистического» сопротивления македонскому чужеземному владычеству.

вещей. Под Маат египтянин понимает не утопическое блаженное состояние, а порядок, без которого вообще нельзя жить на свете и без которого невозможно мирное сосуществование людей. Понятие Маат приобретает контрапрезентный характер лишь в позднюю эпоху. Тогда оно означает уже не простое, нормальное состояние status quo, которое любой царь обязан обеспечить, а «золотой век», когда «стены не рушились и шипы не кололи»:

Маат пришла в свое время с небес
и присоединилась к жителям земли.
Земля покрывалась водой, люди были сыты.
В обоих Египтах не случалось голодного года.
Стены еще не рушились, шипы еще не кололись
В эпоху божественных предков ⁷⁰.

Только через эту ступень, где обосновывающая мифомоторика переходит в контрапрезентную, мыслимо дальнейшее развитие в сторону революционной мифомоторики. *Пророчества Неферти* находятся еще под властью обосновывающей мифомоторики. Возвращение Маат не означает свержения существующего порядка, а лишь возвращение к порядку. Этот текст нельзя толковать как выражение ожидания и надежды. Напротив, «Апология гончара» революционна именно в этом смысле. Он предвещает царя-спасителя, предмет надежды и ожидания, чья власть может быть достигнута только путем свержения существующего политического порядка.

Тот факт, что этот текст относится к тому же времени, что и книга пророка Даниила, заставляет задуматься. Прямого влияния предположить невозможно — для этого эти тексты слишком различны ⁷¹. Их сходство — лишь в структурным признаке

⁷⁰ E. Otto, 1969. Ср. также Автор, 1990, 225 сл.

⁷¹ Lebram, 1968 предполагает египетское влияние в книге пророка Даниила. Египетские предания о персидском царе Камбизе, который считался образцом безбожного правителя, могли быть, как он считает, образцом для изображения царя Антиоха. Однако коптский роман о Камбизе восходит к гораздо более поздней эпохе. Современные событиям свидетельства о владычестве персов в Египте имеют скорее проперсидский характер, ср. Lloyd, 1982 а.

революционной мифомоторики. Поэтому естественно увидеть здесь независимое возникновение в сходных исторических условиях, то есть мифомоторику национальных движений сопротивления, возникавших как в Иудее, так и в Египте.

За иллюстрациями к этой форме мифомоторики не нужно далеко ходить в глубь истории. Все движения национального пробуждения мобилизуют память о прошлом, которое резко противопоставляется современности и становится воплощением подлинного, призываемого обратно состояния, времени свободы и независимости, для обретения которого нужно стряхнуть «иго чужеземного господства». То, что принято называть фольклором и считать уходящей в глубокую древность традицией, в большой своей части либо возникло в XVIII и XIX веках в ходе таких национальных движений сопротивления, либо было именно в это время кодифицировано и приобрело устойчивую форму (Е. Hobsbawm/N. Ranger, 1983). Пример такой «вымышленной традиции» — известные шотландские орнаменты⁷². В третьей главе, в разделе II, 2, мы еще вернемся к этому.

в) Память о прошлом как сопротивление

Типичным примером контрапрезентного или контрафактического воспоминания является, наряду с книгой пророка Даниила, и книга Есфирь. Ее сюжет — не что иное, как погром антисемитов. Истреблены оказываются не евреи, а их преследователи. Царь Агасфер (в русском переводе Библии — Артаксеркс. — М. С.) не может отменить свой отданный по наущению подлеца Амана приказ, зато он может предупредить евреев и ободрить их к сопротивлению, так что день кончается кровавой резней преследователей евреев. Перед нами типичное переверачивание опыта диаспоры. Но, насколько мне известно, оно никогда не превращалось в революционную мифомоторику. Зато роль Есфири вошла в ритуал карнавального праздничного обряда, где утопия изображается как перевернутый мир, — в еврейский праздник Пурим. Здесь перед нами типичный случай антиистории («counter-history»). Прошлое изобраа-

⁷² См. Н. Trevor-Roper, в: Е. Hobsbawm/T. Ranger, 1983, 15–42.

жается с точки зрения побежденных и угнетенных так, что нынешние угнетатели были в нем посрамлены, а нынешние угнетенные были некогда подлинными победителями. Рассказы с подобной тенденцией возникают в то же время и в сходных условиях и в Египте (A. V. Lloyd, 1982).

Обычно религию связывают с функцией обоснования. Но при взгляде на иудаизм напрашивается вопрос, не вернее ли связать ее с контрафактической или «контрапрезентной» памятью. Во всяком случае, можно говорить о том, что религия имеет внутри культуры задачу порождения несовременности. «Общая функция религии состоит в том, чтобы через воспоминание, воскрешение и повторение донести несовременное» (Cancik/Mohr, 1990, 311–313, цитата со стр. 311). «Несовременное» при определенных обстоятельствах может оборачиваться «Иным». В этом случае воспоминание становится актом сопротивления.

Потребности повседневной жизни требуют координации и коммуникации, и тем самым «создания современности»⁷³. Вместе обжитое, колонизованное, измеренное и контролируемое время, в котором все действия могут быть взаимно согласованны и эффективно коммуникативно связаны, принадлежит к великим завоеваниям цивилизации, которые неоднократно описывались и которые нам здесь незачем подробно описывать. Зато нам важны институты «создания несовременности», которым до сей поры уделялось очень мало внимания. Их корни уходят в праздник и сакральный обряд, а в ходе эволюции письменной культуры они достигли большого разнообразия. Но создание и распространение несовременности по-прежнему, видимо, составляет существо религии, с отрицанием которой в Западном мире связана явственная тенденция к «одномерности». Благодаря культурной памяти человеческая жизнь приобретает двухмерность или же двувременность, которые сохраняются на всех стадиях культурной эволюции. Порожде-

⁷³ Под «современностью» мы понимаем то, что Luhmann, 1971 называл «временным измерением». Luhmann, 1990 использует гораздо более общее понятие современности, которое снимает все те различия, которые важны для нас в настоящем исследовании.

ние несовременности, возможность жить сразу в двух временных пластах, принадлежит к универсальным функциям культурной памяти, т. е. культуры как памяти.

«Страшная картина: человечество без памяти о прошлом, — пишет Т. В. Адорно, — ...это не просто продукт упадка..., а явление, необходимо связанное с прогрессивностью буржуазного принципа. Экономисты и социологи, такие, как Вернер Зомбарт и Макс Вебер, связывали принцип традиционализма с феодальным общественным строем, а рациональность — с буржуазным. Но тем самым утверждает, что воспоминание, время, память будут уничтожены прогрессом буржуазного общества как некий иррациональный остаток»⁷¹. Это уничтожение, по Г. Маркузе, ведет к «одномерности» современного мира, который без памяти о прошлом оказывается лишен других измерений своей реальности. Такая критика очень выразительно указывает на контрапрезентную функцию культурной памяти — функцию освобождения через память о прошлом.

Одномерность — свойство не только современного мира; это нечто более общее — свойство повседневности. Требования повседневной деятельности членят мир на передний и задний планы. Далекие перспективы исключены из повседневности. Повседневность означает подгонку под шаблон и рутину. Принципиальные решения и поиск последних оснований не играют в ней роли. Иначе невозможны были бы ни ориентация, ни деятельность. Однако перспективы, исключенные из горизонта повседневности, не просто забываются или вытесняются. Они образуют задний план, который сохраняется в культурной памяти. Поэтому культурная память и формы ее объективации неуместны в повседневной жизни. Так, Маркузе протестует, например, против Баха в транзисторе на кухне и изданий классиков в супермаркете. По его мнению, так у классиков отнимается «сила антагонизма» (H. Marcuse, 1967, 84). Для Маркузе культура представляет собой не «задний план», а

⁷¹ Th. W. Adorno, «Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?», in: Bericht über die Erzieherkonferenz am 6 und 7 November in Wiesbaden, Frankfurt, 1960, 14.

Цитируется по: H. Marcuse, 1967, 118.

противоположность миру повседневности, «воздух с других планет» (Ibid., 85). Благодаря культурной памяти человек добывает себе воздух в мире, который становится для него в «реальности повседневной жизни» слишком душным. Это относится также, и прежде всего, к памяти о прошлом: «память о прошлом может вызывать опасные мысли, и упрочившееся общество, похоже, опасается подрывных содержаний памяти... Вспоминание — это способ освободиться от данностей, способ “связи”, которая на мгновение сокрушает силу данностей. Память возвращает в воспоминании о прошлом ушедший страх и ушедшую надежду» (Ibid., 117).

На уничтожение памяти о прошлом при тоталитарном господстве жаловался уже Тацит: «Вместе с языком мы утратили бы и самоё память, если бы забвение было также в нашей власти, как молчание»⁷⁵. «Диктатура, — комментируют Г. и Г. Канцик это место, — разрушает язык, память и историю». И наоборот, память есть средство против угнетения. Текст, где эта связь показана как нельзя выразительнее, — «1984 год» Оруэлла⁷⁶.

Освобождающая сила культурной памяти, присущая ей при всех обстоятельствах, становится явной в предельном случае тоталитарного подавления.

В мире тотальной унификации память о прошлом делает возможным опыт Иного и дистанцирование от абсолютной власти современности и данности. Но в более общем, менее политическом, смысле это верно и для давления, которое повседневность как таковая оказывает на социальную действительность и которое всегда толкает к унификации, «одномерности» и упрощению.

⁷⁵ Tacitus, *Agricola*, 2, 3; ср. H. Cancik-Lindemeier/H. Cancik, 1987, 182.

⁷⁶ См. об этом A. u. J. Assmann, 1988, 35 f.

ПИСЬМЕННАЯ КУЛЬТУРА

I. ОТ ОБРЯДОВОЙ К ТЕКСТОВОЙ КОГЕРЕНТНОСТИ

Древнеегипетская культура выработала стойкое представление о том, что поддержание нормального порядка мироздания требует специальных усилий. Это усилия в основном ритуального и духовного характера: передача суммы знаний, заключенной не столько в книгах, сколько в обрядах. Если обряды исполняются неправильно, мироздание рушится, небо падает. Правильное же исполнение обрядов есть дело связанного с ними знания, «*officium memoiae*». С подобными взглядами мы встречаемся и в Китае. Там тоже все зависит от обрядов и от того, чтобы те, на кого возложено их правильное выполнение, держали мироздание в голове и ничего не забыли. В иудаизме эти представления отделяются от обрядов и связываются с толкованием текстов. Толкование текстов гарантирует, как сформулировал однажды берлинский специалист по иудаизму Петер Шефер, «гармонию между небом и землей»¹. Эти представления раскрывают на языке источников и в собственных понятиях древних культур то, что мы здесь называем когерентностью; в древнем Китае и в Египте когерентность понималась и воплощалась в обрядах, а позже, в раввиническом иудаизме, который с разрушением Храма в 70 г. н. э. лишился всякой возможности обрядовой когерентности, переместилась полностью в толкование текстов. Знание живет

¹ На конференции «Текст и комментарий» в Гейдельберге весной 1991 г., где Р. Вагнер (R. Wagner) рассказывал о сходных представлениях в Китае.

теперь не в обряде, на службе которого оно стояло и в котором находило в какой-то мере свое проявление в форме священных рецитаций, а в толковании обосновывающих текстов. Это типичное с точки зрения истории культуры перемещение мы назовем переходом от обрядовой к текстовой когерентности. В стихотворении Гёльдерлина «Патмос» есть знаменитые строки, где необыкновенно выразительно описан этот переход от космических обрядов к толкованию текстов:

	Мы совершали службу Матери-Земле,	
	И совсем недавно совершали службу Свету солнца,	
И	По незнанию. Однако Отец, который всем правит,	О
	Больше всего любит, чтоб соблюдалась	
яст:	Твердая буква, и чтобы установленное	П
сод:	Хорошо толковалось.	П

Я не стану утверждать, что Гёльдерлин в этих стихах имел в виду переход от обрядовой к текстовой когерентности. Но о том, что смысл перемещается, и перемещается от исторических и космических явлений к священным текстам и их толкованию, — об этом у Гёльдерлина, несомненно, говорится, хотя и не в смысле поворотного пункта в истории культуры, а в смысле поэтологического признания (как ясно уже из продолжения: «этому следует немецкая песнь») ². Тем не менее наш тезис о значении толкования обосновывающих текстов получает неожиданную поддержку в этих стихах. «Соблюдение твердой буквы» — более точно невозможно обозначить тот принцип, который мы называем «соблюдением текста», в то время как «чтобы установленное хорошо толковалось» точно называет связанный с этим принцип «соблюдения смысла».

100.51

100.52

1. Повторение и интерпретация

Прошлое не возникает само собой, а является результатом культурного конструирования и изображения; оно всегда ру-

² Я благодарю моего друга Сайруса Хэмлина (Sygus Hamlin) (Йельский университет), показавшего мне свою еще не оконченную работу о «Патмосе».

ководимо специфическими мотивами, ожиданиями, надеждами, целями и сформировано референциальными рамками современности. Мы твердо придерживаемся этих открытий Хальбвакса. Он показал, что социальные воссоздания прошлого суть групповые фикции преемственности. В следующем разделе мы зададимся вопросом, как эта преемственность не только воображается в фигурах памяти, но и выстраивается de facto в ходе культурной практики. Следовательно, нас будет интересовать вопрос о том, как происходит культурное воспроизводство. При этом мы будем исходить из следующего тезиса: *Для создания культурной когерентности повторение и интерпретация суть функционально эквивалентные процессы.*

Поскольку культурная память не наследуется биологически, нужно поддерживать ее функционирование в смене поколений. Это задача культурной мнемотехники, то есть сохранения, реактивации и донесения смысла. Функция культурной мнемотехники состоит в обеспечении преемственности, или идентичности. Идентичность, как нетрудно догадаться, основана на памяти и воспоминании о прошлом. Как отдельный человек только благодаря наличию у него памяти может выработать и сохранить в смене дней и лет личную идентичность, так и группа может сохранять групповую идентичность только с помощью памяти. Различие состоит в том, что групповая память не имеет физиологической основы. Ее замещает в этом случае культура — комплекс обеспечивающего идентичность знания, объективированного в символических формах, таких как мифы, песни, танцы, пословицы, законы, священные тексты, скульптуры, орнаменты, живопись, дороги, и даже — как в случае австралийцев — целые местности. Культурная память распространяется в формах воспоминания, изначально принадлежащих празднику и обряду. До тех пор, пока обряды гарантируют распространение в группе обеспечивающего идентичность знания, процесс его передачи осуществляется в форме повторения. Сама суть обряда предполагает, что он воспроизводит предначертанный порядок в по возможности неизменной форме. Поэтому каждое отправление обряда совпадает с его предыдущими отправлениями, и возникает типичное для бесписьменных обществ представление о круго-

вращении времени. Говоря о распространении культурного смысла через обряды, мы можем даже употребить выражение «принудительность повторения». Именно эта принудительность гарантирует *обрядовую когерентность*, и именно от нее освобождаются общества при переходе к *текстовой когерентности*³.

2. Повторение и воскрешение в памяти

Нам придется повторить здесь то, о чем мы уже говорили во введении: обряд также не исчерпывается повторением, простым воспроизведением точно установленного распорядка. Обряд — нечто большее, чем орнамент, образующийся во времени от периодического повторения тождественных действий, как возникает орнамент на поверхности от многократного повторения одной и той же фигуры. Обряд еще и воскрешает в памяти смысл. Мы показали это на примере еврейского седера. Порядок его проведения твердо установлен; «седер» и означает «порядок». Этот порядок повторяется неизменно из года в год. Но в то же время вечер седера воскрешает в памяти Исход из Египта, который поминается в песнях, проповедях, анекдотах и беседах. Каждый элемент ритуального порядка отсылает к этому событию, а формой отсылки является воспоминание (др.-евр. «зикарон»). Едят горькую траву, чтобы вспомнить горечь жизни в доме рабства. «Харосет» напоминает о глине, из которой сыны Израиля должны были делать кирпичи для египетских городов, и так далее, вплоть до мельчайших деталей. Христианское причастие, чье происхождение из еврейского седера не вызывает сомнений, в точности сохранило эту форму отсылки-воспоминания. Хлеб и вино суть «зикарон» крестной смерти, такого же спасительного, освобождающего события для христианина, каким был для евреев Исход из Египта, и типологически соотнесенного с Исходом. Более неожиданно, что с точно теми же структура-

³ Это подчеркивалось учеными, исследовавшими роль письменности с антропологической точки зрения, такими как Э. А. Хэвлок, В. Онг и Дж. Гуди. О повторении в устных культурах см. в особ. W. Ong, 1977.

ми мы встречаемся и в древнеегипетских обрядах. Каждый элемент входит в установленный распорядок и отсылает к некоему смыслу, который, правда, помещается здесь в *абсолютном прошлом* божественного мифа, а не в *относительном прошлом* собственной истории. Но, как и во вводной формуле причастия, там говорится: «Сие есть (или же обозначает) Озирис» (и прочее подобное). Египетский культ целиком строится на этих двух измерениях — обрядового повторения и мифического воскрешения через *сакраментальное толкование*. Обрядовое повторение — это только форма для смысла, который в ней хранится и воскрешается в памяти. Без смыслового измерения отсылки и воскрешения мы имели бы дело не с обрядами, а с ритуализованной рутинной, порядком действий, твердо регламентированным по соображениям целесообразности.

По мере того, как обрядовая когерентность переходит в текстуальную, элемент повторения отступает, поскольку для смысла теперь найден другой сосуд. Спрашивается, однако, не имел ли смысл, на котором основана *коннективная структура* общества, существенно более прочный и надежный сосуд в обрядах, чем в текстах. Смысл живет только благодаря распространению. Обряды суть форма распространения. Тексты же не являются еще таковой сами по себе, но лишь в той мере, в какой они, в свою очередь, распространяются⁴. Выйдя из обращения, они становятся скорее могилой, чем сосудом смысла, и только интерпретатор может с помощью искусства герменевтики и средств комментария вновь оживить смысл. Конечно, смысл обряда тоже может быть забыт. Но в этом случае

⁴ Это причина, по которой Н. Луман не хочет признавать письмо средством коммуникации, см. его статью: N. Luhmann. Cuts in/and Writing / Stanford Literature Review. 1992. Конечно, письмо может применяться и для коммуникативных целей. Показательно, что по-египетски «вводить в обращение, распространять (sphr)» обозначается словом «писать». Но функции письма этим не исчерпываются. Скорее, с помощью письма и предшествующих ему систем записи открывается «метакоммуникативное» пространство по ту сторону коммуникации, наружная сторона коммуникации, которая служит для складирования отслуживших коммуникатов. Мы подробнее объяснили это понятие во введении.

на его место неизбежно подставляется другой смысл. Тексты – более рискованная форма распространения смысла, поскольку они предоставляют также возможность вывести смысл из обращения и коммуникации, чего обряды сделать не позволяют.

3. Древние письменные культуры: поток традиции

Письмо развилось в Месопотамии из праформ в контексте повседневной, а не ритуальной коммуникации. Лишь позже оно было включено в область функционирования культурной памяти. Ритуальная коммуникация остается, уже хотя бы из-за своей не поддающейся записи мультимедийной сложности, областью обрядового повторения, которое по-прежнему образует основной принцип и становой хребет культурной когерентности. Однако рядом с прикладными текстами повседневной коммуникации постепенно нарастает запас притягательных на нормативность и формирующую силу текстов, которые возникают не как запись устной традиции, а из духа самого письма. Эта литература образует, по удачному выражению Лео Оппенгейма (Leo Oppenheim), «поток традиции», вбирающий в себя тексты, предназначенные для повторного применения⁵. Этот поток традиции – живая река: он меняет русло и становится то более, то менее полноводным. Одни тексты забываются, другие прибавляются, они расширяются, сокращаются, переписываются, собираются в антологии в разнообразных сочетаниях⁶. Постепенно вырабатываются структуры центра

⁵ L. Oppenheim, 1964. W. W. Hallo различает в лоне месопотамской традиции три категории: «каноническую», «монументальную» и «архивно-документальную». Тому, что Оппенгейм называет «поток традиции», будет у него соответствовать категория канонического. Однако, поскольку мы применяем здесь понятие канона в строгом смысле, т. е. для текстов, которые передаются в традиции не сами по себе, а как части замкнутого и освященного собрания, мы предпочитаем использовать такие понятия, как «поток традиции» или «большая традиция» (как употребляет эти понятия R. Redfield).

⁶ Лучше всего структуру постоянно текучей текстовой традиции можно показать на примере Библии, которая представляет собой не

и периферии. Отдельные тексты занимают ввиду их особенного значения центральное место; их копируют и цитируют чаще, чем другие, и они наконец, как своего рода классика, становятся воплощением нормативных и формирующих ценностей. Важнейшую роль в этом процессе играет школа писцов. Она образует институциональные рамки для переписки, распространения и архивирования текстов и тем самым способствует тому, чтобы старые тексты и воплощенный в них нормативный и формирующий смысл оставались живыми и открытыми для продолжения. Так постепенно складывается «великая традиция», всякий раз открывающая за настоящим уходящий вглубь столетий, а затем и тысячелетий, горизонт знания, точнее, образования. Месопотамский «дом табличек» и египетский «дом жизни» — носители такой опирающейся в основном на тексты формы культурной памяти.

С появлением классиков изменяется временная форма культуры. Наряду с *праздничным* различием *пра-времени* и настоящего выступает другое: различие прошлого и настоящего, древности и Нового времени. Прошлое — это время классиков, это и есть *классика*. Оно — не *пра-время*, которое

что иное, как такой остановленный в определенный момент тысячелетний поток традиции. Здесь видно и приращение и дописывание текстов — Девтеро- и Трито-Исайя, связывание различных традиций, параллельное существование вариантов, более древние и более новые слои текста, антологизация, составление сборников, и, прежде всего, множество различных жанров: законы, истории племени, генеалогии, исторические книги, любовные песни, застольная поэзия, плачи, пиршественные песни, покаянные и благодарственные песнопения, молитвы, гимны, пословицы, афористическая поэзия, книги премудрости, книги пророков, учебники, романы, новеллы, мифы, сказки, проповеди, биографии, письма, апокалипсисы — цветущее, широко раскинувшее ветви дерево, которое процессом канонизации было превращено в жесткую архитектуру многоэтажного и многокомнатного, но единого и замкнутого в себе здания. Историография ветхозаветной традиции была в основном зачарована поисками «пра-текстов» и мало интересовалась трудом хранителей предания и тем самым историей проявляющейся в ней культурной памяти. В последние годы, однако, намечается поворот. Особенно поучительной я нахожу в этом отношении книгу Fishbane, 1986.

всегда равно удалено от двигающегося вперед настоящего, причем удаленность эта не временная, а сущностная, но историческое прошлое, растущая удаленность которого от современности ясна всякому. В Месопотамии возникают в I тысячелетии ранние формы отнесенной к прошлому историографии (J. v. Seters, 1983), в Египте — интерес к охране памятников и архивному сохранению текстов, архаизм и сознание древнейшей традиции⁷. Вокруг храмовых скрипториев и школ складываются библиотеки и культура книги. Но основу культурной когерентности по-прежнему составляют праздники и обряды.

4. Канонизация и интерпретация

Решительный переход от ритуальной когерентности к текстуальной происходит не с появлением письма как такового, а лишь тогда, когда течение традиции останавливается созданием канона. Не сам по себе священный, а только уже ставший каноническим текст требует истолкования и становится поэтому исходным пунктом комментаторских культур. Далее мы намерены разъяснить и обосновать это положение.

Как показал К. Кольпе, история человечества знает лишь два независимо сложившихся канона: это еврейская Библия и буддистская Трипитака (С. Colpe, 1987). Складывание всех остальных канонов: александрийской канонизации греческих классиков (которую лично я тем не менее считаю процессом, не связанным с канонизацией еврейской Библии) на Западе, христианской Библии и Корана, джайнского канона и конфуцианского и даосийского корпуса на Востоке, связано с этими первоначальными импульсами. Вокруг всех этих процессов канонизации сразу возникает обильная толковательная литература, которая в свою очередь тут же канонизируется. Так культурная память организуется, с одной стороны, в каноны первого, второго, а иногда и третьего порядка, а с другой стороны, в первичную и вторичную литературу, тексты и комментарии. Самый важный шаг в создании канона — это акт «зак-

⁷ Ср. Автор, 1985; D. B. Redford, 1986.

рытия» (араб. *jǧtihad*). Он проводит две важнейшие границы: между каноническим и апокрифическим и между первичным и вторичным. Канонические тексты не могут быть дописаны. В этом их решающее отличие от «потока традиции». Канонические тексты священны: они требуют дословной передачи. Ни одну йоту нельзя в них изменить. «Не прибавляйте к тому, что я заповедую вам, и не убавляйте от того, но соблюдайте заповеди Господа, Бога вашего» — говорится во Второзаконии (4.2). Эта цитата показывает также, что еврейский канон возник из духа договора, «завета», который Господь заключил со своим народом⁸. Канонический текст обладает высочайшей обязательностью договора.

Мы можем показать это на примере различения священных и канонических текстов. Священные тексты имеются и вне канонических традиций. Они встречаются как в устных (самый впечатляющий пример — Веды), так и в письменных (например, египетская Книга Мертвых) традициях. Священные тексты также требуют дословной передачи. Поэтому Веды, например, не записываются, потому что брахманы доверяют письму меньше, чем памяти. Священный текст — это род словесного храма, воскрешение в памяти священного посредством голоса. Священный текст требует не толкования, а рецитации в сохраняемой обрядом форме, при тщательном соблюдении предписаний относительно места, времени, чистоты и проч. Напротив, канонический текст воплощает нормативные и формирующие нормы общества, «истину». Эти тексты требуют, чтобы им внимали, следовали, воплощали в жизненную действительность. Для этого нужна не столько рецитация, сколько толкование. Важно сердце, а не уста или уши. И сколь длинен путь от слушающего уха или читающего глаза к понимающему сердцу, столь длинен и путь от графической или фонетической поверхности к нормативному или формирующему смыслу. Поэтому общение с каноническими текстами требует участия третьего, интерпретатора, который становится между текстом и его адресатом и раскрывает те нормативные и формирующие импульсы, которые заключены в

⁸ К истории «формулы канона» см. ниже абз. 2.

поверхности текста. Канонические тексты могут раскрыть свой смысл только в треугольнике Текст-Толкователь-Слушатель⁹.

Поэтому повсюду вокруг канонической традиции возникают институты толкования, и тем самым новые классы интеллектуальной элиты: *соффер* в древнем Израиле, еврейский *раввин*, греческий *филолог*, исламские *шейх* и *мулла*, индийский *брахман*, буддистские, конфуцианские и даосийские мудрецы и ученые. Отличительным признаком этих новых носителей культурной памяти является их положение духовных вождей, их (относительная) независимость от учреждений политической и экономической власти (Chr. Meier, 1987). Только с позиции такой независимости они могут представлять нормативные и формирующие требования, какие заключает в себе канон. Они разделяют и воплощают авторитет канона и откровенной в нем истины. В древних письменных культурах носителями и хранителями «потока традиции» были люди, являвшиеся в то же время чиновниками-управленцами, врачами, толкователями снов и предсказателями — во всяком случае, зависимыми исполнителями (и передатчиками) приказов политической организации. Там внутри традиции не было такого места, такой архимедовой точки опоры, чтобы оттуда можно было, наперекор этой организации, предъявлять требования нормативного и формирующего преобразования. Процесс канонизации является поэтому одновременно и процессом социальной дифференциации: выделения независимой по отношению к политическим, административным, юридическим, и даже религиозным авторитетам инстанции. Задача этой инстанции, говоря словами Гёльдерлина, блюсти «твердую букву». Соблюдение «твердой буквы» состоит в толковании, или соблюдении смысла. Поскольку буква «тверда», и ни одна йота не может быть изменена, и поскольку, с другой стороны, мир людей подвержен непрестанному изменению, между твердо установленным текстом и изменчивой действительностью существует дистанция, которую может покрыть только

⁹ Отсюда и удивленный ответ казначея на вопрос Филиппа: «Но понимаешь ли ты то, что читаешь?» — «Как же мне понять, когда никто меня не ведет?» (Деяния, 8. 31; *ὁδηγήσει*), отсюда понятие «одегетики», указующего путь объяснения текста).

толкование. Так толкование становится центральным принципом культурной когерентности и идентичности. Нормативные и воспитательные импульсы культурной памяти могут быть добыты только непрерывным, непрестанно обновляющимся толкованием текстов обосновывающей идентичность традиции. Толкование становится жестом вспоминания, интерпретатор — вспоминателем, напоминателем о забытой истине.

Продолжающееся продуцирование текстов вскоре вызывает, однако, то состояние, которое Алейда Ассман описывает как распадение культурной памяти на передний и задний планы, или «память-функцию и память-хранилище» (A. u. J. Assmann, 1991). Масса первичных, вторичных и третичных текстов, канонических, полуканонических и апокрифических писаний далеко превышает тот объем, который общество в каждую данную эпоху способно помнить и «обживать». Чем дальше тексты отходят на задний план необжитого содержимого архивов, тем больше текст становится формой забвения, могилой смысла, который был однажды вынесен в текст из живого значения и коммуникации. Так постепенно внутри собственной традиции ширятся области далекого и отошедшего, возникают обширные области забытого знания, граница с чужим размывается.

Очевидно, что изобретение письма означает глубокий перелом в истории *коннективной структуры* общества. Письмо делит эту историю на два этапа: этап опирающегося на обряды повторения и этап опирающегося на тексты толкования. Водораздел между этими двумя этапами бросается в глаза и неоднократно описывался. Наибольшую известность получило выражение Ясперса «осевое время», которое относится как раз к этому переходу ¹⁰ (несмотря на то, что он сам, как ни удивительно, не заметил роли письма; но это его упущение исправили другие) ¹¹.

¹⁰ K. Jaspers, 1949; S. N. Eisenstadt, 1987. К историческому синдрому «осевого времени» относится не только переход к текстовой когерентности, но и возможность «эволюции идей». Об этом мы будем говорить подробнее в разделе 3 седьмой главы.

¹¹ Здесь в первую очередь следует назвать имя Э. А. Хэвлока, который посвятил труд своей жизни исследованию этого перехода в рамках древнегреческой культуры. См. об этом седьмую главу, раздел 1.

5. Повторение и варьирование

Главное различие между текстовой и обрядовой когерентностью состоит в том, что обрядовая когерентность основывается на повторении, то есть исключает варьирование, в то время как текстовая когерентность варьирование не только допускает, но и поощряет. На первый взгляд это не очевидно. Скорее можно предположить, что как раз в мире устного предания, обрядов и мифических рассказов царит варьирование, поскольку не существует фиксированных текстов и каждое исполнение по-своему воплощает текст, в то время как в письменной культуре текст установлен раз и навсегда и может только повторяться при каждом переписывании и чтении. То, что мы имеем в виду, относится не к тексту, а к тому, что он выражает, то есть не к сообщению, а к содержащейся в нем информации. В мире устного предания инновативный, и тем самым информативный, потенциал текстов невелик. Они только в том случае удерживаются в культурной памяти, если выражают хорошо известное. В мире письменной традиции дело обстоит наоборот, как мы знаем из знаменитой жалобы Хахеперсенеба, египетского автора эпохи Среднего царства:

О, были бы у меня неизвестные предложения,
редкостные изречения,

новая речь, какая никогда еще не встречалась,
свободная от повторений,

не слова предания, сказанные предками.

Я выкручиваю свое тело и все, что в нем есть,

И освобождаю его от всех моих слов.

Ибо то, что было сказано — повторение,

и говорится только то, что было сказано.

Нельзя украшать себя словами предков,

ибо потомки отыщут их.

Здесь говорит не тот, кто уже говорил, но тот,

кто еще только будет говорить, чтобы другой **понял, что**

он будет говорить.

Не речь, о которой потом скажут:

«они сделали это раньше»,

и не речь, которая скажет:

«искать здесь попусту, это ложь»,

и никто не упомянет имени его другим.

Я сказал это в соответствии с тем, что я видел,
начав с первых поколений до тех, которые придут после нас:
они подражали прошлому.
О, если бы я знал то, чего другие не знают,
в чем нет повторения¹².

Это проникновенная жалоба на чисто писательскую проблему: понуждение к варьированию и новизне, внутренне присущее письменной культуре. От барда публика ожидает известного, от автора — неизвестного. В мире устного предания ранг певца определяется исключительно объемом его знания, т. е. тем, умеет он рассказывать 7, 20 или 300 историй. Чем обширнее знание, тем выше ранг, в некоторых помнящих культурах почти княжеский. Ведь иных форм хранения знания, кроме памяти певца, не существует, и нет другого доступа к знанию, кроме установленных форм его выступлений. *Повторение* здесь не проблема, а структурная необходимость. Без повторения процесс предания оборвался бы. *Новизна* означала бы забвение.

Проблемой повторение становится лишь там, где оно больше не обладает структурной необходимостью для процесса предания и где сохранение знания и доступ к знанию отделились от личности певца и его ритуализованных выступлений. Возможности для этого были созданы письменностью. Поразительно, как рано это проявилось. Проблема была замечена уже в Египте, на самой заре литературной письменной культуры. Но только в Греции она стала действовать структурообразующе. Только здесь возникает литература, которая развивает принципы варьирования и новизны, и тем самым становится средством систематической эволюции идей и революции знания.

Наверное, самое удивительное в этом древнем тексте — что мы слышим в нем голос автора, воспринимающего традицию как нечто внешнее, чуждое и насильственное и отчаивающегося перед задачей утвердить и обосновать свои слова как особенное и новое на фоне этой традиции. Для устного поэта тра-

¹² Табличка BM 5645 обратная сторона 2–7, изд. А. Н. Gardiner, *The Admonition of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909, 97–101; M. Lichtheim, 1973, 146 f.; B. G. Ockinga, 1983. Новейший перевод: Hornung, 1990, 101.

диция не является «внешним»: она пронизывает и преисполняет его изнутри. Напротив, пишущий автор ощущает себя извне противостоящим традиции и чувствует, что только в глубинах собственного сердца он может найти опору, чтобы устоять перед ее лицом. Хахеперресенеб дает своему тексту название: «Собирание слов, срывание изречений, поиск песен в исследовании сердца» и обращает свою жалобу к своему собственному сердцу:

Приди, мое сердце, я поговорю с тобой,
чтобы ты ответило на мою речь и объяснило мне,
что происходит в стране.

Хахеперресенеб — первый «*scrittore tormentato*» (Calvino) в истории литературы. Его мука — в одиночестве, привнесённом письменностью. Писатель, наедине с собой и со своим сердцем, должен «выворачивать глубины своей души», чтобы противопоставить традиции нечто собственное, новое. Прошлое, по нашему определению, возникает благодаря разрыву в течении времени и попытке обращения к тому, что было раньше, невзирая на этот разрыв. Теперь же мы впервые сталкиваемся с самой типичной и распространённой обстановкой возникновения прошлого — с переходом традиции в письменную форму. Как только она принимает форму закреплённого и объективированного в письменных знаках текста и уже не призывает своих носителей изнутри, как духовный поток, так налицо разрыв, который в любую минуту может быть осознан как различие между старым и новым, «тогда» и «сейчас», прошлым и настоящим. То, что эту дистанцию по отношению к объективировавшейся письменной традиции можно ощущать не только, на манер Хахеперресенеба, как муку, отчуждение и одиночество, но и как освобождение, в данном случае не существенно. Только благодаря письменной форме традиция приобретает форму, к которой ее носители могут относиться критически¹⁸. В свою очередь, носитель традиции только благодаря письменности получает свободу утверждать свой соб-

¹⁸ Эта точка зрения особенно подчеркивалась Хэвлоком и, по его стопам, Луманом. Мы вернемся к этому аспекту в связи с Грецией.

ственный вклад как нечто новое, чуждое, неслыханное по отношению к привычной традиции: «неизвестные песни, странные изречения, новая речь, какой не встречалось раньше, свободная от повторений».

Перелом, каким является появление письменности для процесса предания, заявляет о себе как противопоставление «старого» и «нового». Старое и новое — это противопоставление, которое приобретает напряженность лишь в письменной традиции. Только с этого момента новый текст должен утвердить себя перед лицом старых, только с этого момента текстам грозит опасность устареть. Однако устаревание — это как раз не та судьба, которая типична для текстов в письменной традиции. Скорее, с текстами дело обстоит здесь как с вином: некоторые, оказавшиеся «пригодными для длительного хранения», только выигрывают от возраста и с течением лет становятся все ценнее. «Старый» — это в письменной традиции почетный титул. Поскольку устная традиция не знает таких возможностей хранения, ей чуждо и представление о возрасте как ценностное понятие. Представление об особом авторитете и ценности «старых писаний» проявляется в Месопотамии и Египте с появлением письменной культуры очень рано. Доступ к знанию открывается теперь через книги, причем как раз через старые *книги*:

К знающему Маат приходит очищенной¹⁴,
по советам, полученным от предков.

Подражай твоим отцам, твоим предкам,
{...}

Ведь их слова сохранились в их писаниях:
открой их, читай, подражай мудрым!

Мастером становится лишь тот, кто принимает поучение¹⁵.

Старые писания приобретают все больше ценности и блеска. Конечно, это предполагает соответствующие условия хранения. Задним числом это часто выглядит как естественная жизнеспособность: как и в случае с вином, в литературе лишь лучшее оказывается пригодным к длительному хранению. На

¹⁴ Буквально: «процеженной», понятие из области пивоварения.

¹⁵ Поучение Мерикаре Р 34 сл.; Brunner, 1988, 142.

самом деле роль тут часто играют решения, не имеющие никакого отношения к «качеству». Два несомненно наиболее значительных текста египетской литературы, «Разговор разочарованного со своим Ба»¹⁶ и «Гимн Солнцу Эхнатона» (Hornung, 1990, 137 ff.) засвидетельствованы каждый в единственной рукописи или надписи и, судя по всему, никогда не входили в «поток традиции». В случае «Гимна Солнцу» такая судьба понятна: он пал жертвой преследований, которым подвергалось всякое воспоминание об эпохе Амарны. В случае «Разочарованного» причины такого забвения понять невозможно. Удивительно много текстов, на наш взгляд значительных, ничем не отличающихся от признанной классики, в том числе такие как «Потерпевший кораблекрушение», Папирус Весткара, Поучение Ипувера¹⁷, засвидетельствованы в одной-единственной рукописи¹⁸. Это ясно показывает, что становление традиции связано с процессами отбора и что «старение» текстов, прирост их возраста, ценности и авторитета зависит от этих процессов отбора и их критериев. Письменность — это мой основной тезис — сама по себе еще не является залогом преемственности. Напротив: она несет с собой риск забвения и исчезновения, устаревания и запыления, которые незнакомы устному преданию, и нередко письменность означает скорее разрыв преемственности.

Текстовая когерентность означает восстановление референциального горизонта поверх разрыва, заключенного в самой письменности, горизонта, внутри которого тексты тысячелетиями сохраняются насущными, действенными и открытыми для продолжения. Мы можем выделить три формы такого интертекстуального продолжения: комментирующее, подражающее и критическое. Комментируются обычно канонические

¹⁶ Берлинский папирус 3024; Перевод Lichtheim, 1973; Выдержки из Hornung, 1990, 113 ff.

¹⁷ Все эти тексты приведены в переводе у Lichtheim, 1973.

¹⁸ Впрочем, Ххеперрессенебу не намного больше повезло с рецепцией. Но он, по крайней мере, присутствует в двух текстах, показывающих, что он был включен в школьную традицию и, тем самым, в число «классиков». Как Ипувер, так и Ххеперрессенеб упомянуты на надгробной надписи рамессидского времени из Закарары, см. об этом Автор, 1985, 488 f.

тексты. Поскольку они не подлежат ни дописыванию, ни подражанию, ни критике и фиксированы раз и навсегда, варьирование доступно только на другом уровне, на котором сам текст остается неприкосновенным. Это уровень комментария. Объектом подражания становятся классические тексты. Они, конечно, тоже истолковываются, «обрабатываются», как говорили александрийские филологи.. Но *классическим* текст становится только тогда, когда делается образцом для варьирующих его текстов, как Гомер для Вергилия, Вергилий для Мильтона и т. д. Критике подвергаются обосновывающие тексты в рамках научного дискурса. Так подходит Аристотель к Платону или Менций к Конфуцию. Это совсем другая форма интертекстуального сцепления, которую мы назовем «гиполеписис» и к которой вернемся подробнее в главе о Греции. Для всех трех форм интертекстуальности обще то, что речь идет об обосновывающих текстах. В рамках письменной культуры и текстовой когерентности культурная память организуется в первую очередь как занятие обосновывающими текстами: толкование, изучение и критика. Мы хотим еще раз подчеркнуть, что священные тексты не являются обосновывающими текстами в этом смысле, поскольку они не открыты для продолжения и не порождают никакого интертекстуального варьирования. Священные тексты относятся к области обрядовой когерентности и повторения.

С помощью обрядов человек стремится к форме когерентности и преемственности, ориентированной на природу. «Nature revolves, but man advances» — это основополагающее различие между природной и исторической жизнью, как его сформулировал в середине XVIII века английский поэт Эдуард Янг в своих «Ночных размышлениях», снимается в принципе обрядовой когерентности.¹⁹ Благодаря основополагающему для обрядов принципу строгого повторения человек вписывается в циклическую структуру природных процессов возрождения и таким образом становится причастен жизни мироздания, почитаемой как божественная и вечная¹⁹. Повторение и варьирование, то противопоставление, которое Ари-

¹⁹ Ср. Автор, 1983 б, 218 сл., где воспроизведена также иллюстрация Уильяма Блейка к этим стихам, использующая для изображения

стотель в трактате «О душе» использует для определения человека в противоположность животному и растительному миру²⁰, можно применять повторно и использовать еще раз внутри одной из сторон, выделенных с его помощью, а именно стороны вариативности и мира людей:



II. КАНОН – К ПРОЯСНЕНИЮ ПОНЯТИЯ

I. История значения слова «канон» в античности

Под «канон» мы понимаем такую форму традиции, в которой она достигает высшей внутренней обязательности и крайней формальной устойчивости. Здесь ничего нельзя добавить, ничего убавить или изменить. История этой «формулы канона»²¹ ведет в разнообразнейшие области социальной деятельности: *верная правде* передача того или иного события («формула свидетеля»), *верная содержанию и смыслу* передача вести («формула вестника», Quescke, 1977), *дословно верная* передача текста

«revolving nature» египетский символ Уробора, змеи, заглатывающей собственный хвост.

²⁰ Аристотель, «О душе», II, 4.2. В седьмой главе мы поговорим об этом подробнее.

²¹ Willem C. van Unnik, 1949. Locus classicus для истории христианского канона – 39 Пасхальное послание Афанасия со списком канонических писаний, где перечень священных текстов заканчивается фразой: «Се источники спасения... Пусть никто к ним ничего не прибавляет и не убавляет». О функциях формулы канона см. A. Assmann, 1989, 242–245.

(«формула переписчика или хранителя традиции»)²² и *буквальное* исполнение закона или договора («формула договора»)²³. Однако между двумя последними функциями не стоит проводить слишком резкого разграничения, поскольку сам процесс предания на Древнем Востоке явно понимался в формах права и договора. Между точным переписыванием текста и буквальным следованием его содержанию не проводилось большого различия. Особенно вавилоняне ощущали текст как нуждающийся в охране и поэтому защищали его в иногда очень пространных колофонах формулами благословения и проклятия от повреждения и искажения (Offner, 1950). Точно такими же формулами скрепляются договоры. Как клятва и проклятие обязывают договаривающиеся стороны к верности договору, так и формулы колофонов обязывают передающих к верности преданию. Профессиональная этика писцов-хранителей традиции осмысляет дело предания в категориях юридической обязательности. Передавать — означает взять на себя обязанность по отношению к тексту, которая имеет характер заключения договора, даже если этот текст сам по себе вовсе не договор, а, например, эпос²⁴.

²² В такой функции эта формула впервые появляется в вавилонских колофонах, причем, как и во Второзаконии, в форме императива: «Ничего не добавляй и ничего не убавляй!». Здесь она принадлежит к средствам «de la sauvegarde des tablettes», см. Offner, 1950. На параллели со Второзаконием указывают Cancik, 1970 и Fishbane, 1972.

²³ В этой функции данная формула засвидетельствована раньше всего, а именно в Молитвах Мурсила во время чумы, хеттском тексте XIII в. до н. э. Там речь идет о тексте договора, о котором Мурсис говорит: «Но к этой табличке я не прибавил ни слова и не убавил» (E. Laroche, Collection des textes hittites № 379=KUB XXXI 121). (Другого мнения придерживается Н. Cancik, 1970, 85 ff., который толкует формулу здесь и во Второзаконии как «формулу переписчика».) Эта древнейшая функция формулы, «формула договора», должна быть добавлена к четырем функциям, которые выделила A. Assmann, 1989, 242–245: формула вестника, формула переписчика, формула канона, формула свидетеля.

²⁴ Формула канона первый раз встречается в колофоне в связи с эпосом об Эрре (Fishbane, 1972).

Эта «правовая» и «договорная» концепция письменной традиции, зародившись в Вавилоне, распространилась на Запад и сохранилась вплоть до поздней античности. Так, например, в конце письма Аристея о благополучно законченном переводе еврейской Библии на греческий (Септуагинта) мы читаем: «Перевод сделан прекрасно, благочестиво и совершенно точно; поэтому справедливо, чтобы он был сохранен с дословной точностью и не претерпел никакого изменения. Все согласились с этими словами. Тогда он приказал, согласно их обычаю, проклясть того, кто внес бы изменения в перевод, добавив или изменив или убавив что-либо от написанного. В этом они действовали правильно; ибо это писание должно сохраниться неизменным на все времена» (Riessler, 1928, 231).

Эта форма канонизации текста через «заклятие» переписчика в форме договора распространялась даже на чтение и понимание текста. Гностический трактат «Восьмерица и Девятирица» из Наг Хаммади, кодекс VI, № 6, заканчивается длинными указаниями о том, как следует переписывать и сохранять этот текст. Среди прочего появляется и юридическая формула проклятия, обращенная на сей раз не к переписчику, а к читателю: «Напишем формулу проклятия на книге, чтобы это имя не было использовано во зло теми, кто читает эту книгу, и чтобы они не сопротивлялись делам судьбы!» (Mahé 1978, 84 f.)

Связь «верности» и «воспроизведения» оказывается общим знаменателем в различных применениях этой формулы. Всякий раз описывается поведение второго, следующего (*secundus* от *sequi* – «следовать»), который так тесно, так точно, так «по пятам», как только можно, примыкает к чему-то предшествующему. Даже в основе музыкального употребления слова «канон» лежит тот же смысл: голоса должны «следовать» друг за другом и держаться за предшествующими, точно воспроизводя их. Поэтому канон основывается на идеале нулевого отклонения в ряду повторений. Очевидна близость к тому, что мы назвали «обрядовой когерентностью». Канон можно определить как «продолжение обрядовой когерентности средствами письменной традиции».

История формулы канона, однако, приводит нас не в сферу обряда, а в сферу права. Наиболее древние свидетельства ее

употребления находятся там, где речь идет о высшей верности в следовании законам и договорным обязательствам. Такой смысл эта формула имеет во Второзаконии²⁵ и намного раньше в кодексе Хаммурапи и в хеттских текстах²⁶. Поэтому канон можно определить и как *перенос коренящегося в сфере права идеала обязательности и верного следования на всю центральную область письменной традиции*. Обряд и право имеют то общее, что они задают человеческой деятельности строгие рамки предписанного и ставят действующего в положение «secundus», который должен «следовать». Достаточно беглого взгляда на ключевые тексты еврейского канона, чтобы убедиться, что речь здесь идет сразу об обряде и о праве. Если окинуть взглядом историю складывания еврейского канона, то и здесь эта связь будет очевидна. Ведь оба решающие этапа в складывании канона, вавилонское изгнание и разрушение Второго Храма, обозначают не только потерю правового суверенитета и политической идентичности, но и обрядовой преемственности. И то, и другое пришлось спасти в форме канона, чтобы они пережили разрыв. Благодаря пра-канону и (пра-)Второзаконию как «портативной родине» (Гейне) удалось спасение Израиля как коннективной структуры во все 50 лет депортации, несмотря на утрату страны и храма (Grüsemann, 1987). После разрушения Второго Храма в 70 г. н. э. был окончательно завершен вышедший на первый план уже в эллинистическую эпоху трехчастный канон Тенах²⁷ из 24 книг (Leiman, 1976). Канон в конечном счете подменил собой те учреждения, в рамках и для обоснования которых возникли включенные в него традиции: храм и синедрион²⁸.

Понятие «канон» настолько важно для поставленного нами вопроса о механизмах и средствах культурной преемственности, что мы позволим себе более подробный экскурс в его историю. Здесь греческое слово и еврейское содержание слились,

²⁵ 4.2; 13.1; см. J. Leipoldt/S. Morenz, 1953, 57 f.

²⁶ Об этом подробнее пойдет речь в шестой главе.

²⁷ Ивритское обозначение Тенах – сокращение названий трех частей еврейской Библии: Т(оры: Пятикнижие) – Н(евииим: Пророков) – Х(етувим: агиографов).

²⁸ Ср. A. Goldberg, в: A. u. J. Assmann, 1987, 200–211.

очевидно, в неразрывное единство. Если проследить его историю, то для начала оказывается, что греческое слово само происходит от семитского заимствования²⁹, импортированного в греческий мир вместе с обозначаемым им предметом. *Κανών* связано с *kānna*, «тростник», которое, в свою очередь, восходит к ивритскому *qaneh*, арамейскому *qanja*, вавилонскому/ассирийскому *qanu* и, наконец, к шумерскому *gin*: род тростника *agundo donax*, который, как и бамбук, подходит для изготовления прямых шестов и палок. Это и есть исходное значение слова *κανών*. *Κανών* — это инструмент строителя и обозначает «прямой шест, трость, правило, линейку» (с нанесенной измерительной шкалой).

Отправляясь от этого конкретного смысла, слово приобрело разнообразные переносные значения, которые можно сгруппировать в четыре основных семантических гнезда:

- 1) масштаб, правило, критерий (a)
- 2) модель, образец (b)
- 3) правило, норма (c)
- 4) список, перечень (d).

а) Масштаб, правило, критерий

В середине V века до н. э. греческий скульптор Поликлет составил учебник под названием «Канон», в котором были представлены меры идеальных пропорций человеческого тела³⁰.

²⁹ Семитская этимология оспаривается (на мой взгляд, без достаточных оснований) Фриском (Hjalmar Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1973, I, 780. Основополагающей для истории понятия является работа Н. Oppel, 1937.

³⁰ Diels, *Vorsokratiker*, 28 В 1–2. Характерна для смысла этого «Канона» в связи со стремлением к точности (*ἀκριβεια*) следующая цитата: «Удача произведения зависит от многих числовых соотношений, причем мелочь может оказаться решающей». О «Каноне» Поликлета см. Н. J. Weber, 1986, 42–59 и прежде всего А. Borbein, «Polyklet», в: *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 234, 1982, 184–241. Т. Hölscher, 1988, 140 связывает возникновение сочинения Поликлета и тем самым греческой теории искусства с духовной ситуацией того времени как революционной эпохи, характеризующейся утратой традиции и радикальным расширением сфер деятельности. С открытием широких сфер

Согласно позднему преданию, он создал также статую под названием «Канон», которая служила образцом этих числовых соотношений (т. е. значение (b))³¹. Это понятие канона и по сей день употребительно в искусствоведении, где под канонем «понимается система мер, позволяющая по размерам одной части сделать заключение о целом, а по размеру целого – о размерах любой части, вплоть до мельчайших»³². Классическим примером такого полностью просчитываемого и в этом смысле насквозь рационального искусства является древнеегипетское³³. Но у Поликлета дело этим не исчерпывается. Части соотносятся с целым не только так, что любая из них поддается вычислению (это – египетский принцип), но и так, что они составляют «одушевленное» целое, систему (*suvsthma*). Тело должно представлять как одушевленное изнутри. Этой цели служит изобретение контрапоста, выявляющего в покое потенциальное движение.

Здесь мы сталкиваемся с типичной структурой: особая открытость к продолжению или доступность подражанию того, что построено по новым и в то же время понятным правилам, связь между *строгостью формы и открытостью к продолжению*. Это верно для всех произведений искусства, ставших образцом в своем жанре и поэтому *классикой*, как, например, триосонаты Корелли или струнный квартет Гайдна, оп. 33 (L. Fincher, 1988). Только через классицистическое, имитирующее обращение, через *mimesis, aemulatio, imitatio* (E. A. Schmidt,

деятельности возникает повышенная потребность в ориентации; на место разрушенной традиции заступает рационально обоснованный «канон».

³¹ S. Oppel, 1937, 48–50. Согласно Галену, сам Поликлет назвал свою статую «Канонем» в смысле наглядного воплощения своей теории в образцовом решении. Согласно Плинию, *Nat. Hist.* 34, 55 («Polyclitus ...doryphorum fecit et quem canona artifices vocant liniamenta artis ex eo petentes veluti a lege quadam»), «Канонем» стали называть Дорифора художники времен Империи, поскольку считали эту статую основополагающим и образцовым произведением.

³² Dictionnaire de l'académie des Beaux arts III, 41.

³³ См. об этом монографию Wh. Davis, 1989, с подробной библиографией по данной теме.

1987, 252 ff.), может принцип канона осуществлять свою функцию формы культурного воспоминания, как прибежище ретроспективных поисков ориентации. Поликлета канонизируют, потому что он создал канон. Канонизация — это не каприз истории рецепции, а исполнение или осуществление потенции, заключенной в самом произведении благодаря строгости его формы и подчинению правилам³⁴.

Примерно в то же время, когда Поликлет написал свой трактат, философ Демокрит опубликовал произведение под тем же названием, а позже то же сделал Эпикур (Orpel, 1937, 33–39). Речь идет здесь о мериле надежного знания, о критериях различения истинного и ложного, знания и иллюзии. У Еврипида встречается применение слова «канон» в моральном смысле, как критерий различения между «прямым» и «кривым» (т. е. морально верным или неверным)³⁵. Здесь связь с конкретным значением «линейка» видна еще отчетливее. К более техническим употреблением слова относится понятие «канон» в стилистике софистов. Здесь речь идет об «исоколии», о «размеренной» прозе, которая использует равные по длине колонны³⁶. В учении о музыке пифагорейцев (которых за это называли также «канониками») «гармонический канон» означает

³⁴ При этом следует отличать «открытость к продолжению» от «повторяемости». Египетское искусство стремится к повторяемости. Оно находится в функциональных рамках «обрядовой когерентности» и не испытывает никакой потребности в вариативности. Напротив, европейское искусство стремится к открытой продолжаемости, т. е. к подражанию в условиях вариативности. Поэтому классическое произведение предполагает не только строгость формы, но и автономность формы и рефлексию о форме. Струнный квартет Гайдна, оп. 33 равнозначен трактату об искусстве композиции, а Дорифор Поликлета сопровождался таким трактатом.

³⁵ Orpel, 1937, 23–25; «Электра» 50 сл. («Канон разума»).

³⁶ Orpel, 1937, 20–23; Ср. пародию на стиховые размеры Еврипида в «Лягушках» Аристофана (797 сл.):

Они приносят отвесы и мерки для стихов
и кирпичики, чтобы туда подходили,
и угольник и циркуль, чтобы Еврипид
мерил трагедии стих за стихом.

монохорд как прибор для измерения звуковых интервалов по длине струны (Orpel, 1937, 17–20).

Общим знаменателем технических и интеллектуальных применений слова «канон» является стремление к высочайшей точности (*ἀκριβεία*), представление об инструменте, который может служить нормой правильности как для познания, так и для построения – будь то произведений искусства, звуков, предложений, действий. Этот идеал точности родом из строительного искусства. Именно там появился и «живет» инструмент, называемый «канон», и это искусство представляет собой *tertium comparationis* для всех его переносных значений. «Акрибия» означает наиточнейшее планирование и расчет, а также точнейшее воплощение плана в действительность, через меру и форму, т. е. число, направление, абсолютную прямизну или же точнейшим образом вымеренную кривизну. Речь идет о порядке, чистоте и гармонии, об исключении случайности и неконтролируемого отклонения, «халтуры» и лавирующего приспособления к данности.

«Они повсюду пользуются правилами (*κανῶσι*), свинцовыми отвесами (*σταθμοῖς*), мерами и числами (*μέτροις καὶ ἀριθμοῖς*), чтобы в произведение нигде не проникло (*τοῖς ἔργοις ἐγγύεται*) приблизительное и случайное (*τὸ εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχε*)». (Plutarchus. De Fortuna. 996).

в) Образец, модель

Применение понятия «канон» к человеку или типу человека как «мере», т. е. образцу правильного действия, впервые встречается в контексте аристотелевской этики. Так, «благоразумный» (*φρόνιμος*) назван «канонem действия» (Protrepticus fr. 52 Rose; Orpel, 1937, 40). Для современного значения слова решающим оказалось его употребление именно в этом смысле в рамках классицистической теории мимесиса, популярной в эпоху Августа. Лисий считается «канонem» чистейшего аттического языка, судебной речи, «диэгеzy», Фукидид – «канонem» историографии, и т. д. (Orpel, 1937, 44–47).

В контексте этих рассуждений мы встречаем как родственные понятия также *ὄρος* «границу» и *παράδειγμα* «пример». Об-

разец задает границы того, как далеко можно зайти, оставаясь в пределах определенной жанровой или моральной нормы. Классические произведения воплощают в самой чистой форме вневременные нормы. Поэтому они являются мерилom и мерой как для эстетического суждения, так и для художественного творчества.

Общим знаменателем (a) и (b) является представление о мере, в случае (a) скорее в смысле точности, в случае (b) скорее в смысле нормативности.

Представление об образцовых произведениях образцовых авторитетов входит и в современное понятие канона. Всякая нормативная эстетика «указывает» на «великие» произведения как реализацию совершенства. *Index*, то есть «указующий палец», — называется такой канон у Квинтилиана. Другие его обозначения — *ordo, numerus*, см. пункт (d).

с) Правило, норма

Это значение по сравнению с (b) — лишь небольшой дальнейший шаг по пути абстракции. Образец воплощает норму, которая, в свою очередь, задается правилами и законами. Поэтому закон восхваляется как «канон», т. е. как образцовое обязательное основание гражданского общежития, в противоположность произволу правителей в монархиях и олигархиях³⁷. В этом смысле и Десять заповедей у Филона и других еврейских писателей называются «каноном»³⁸. В смысле «правило, принцип» это слово использует Панэтий в Этике, говоря о *κανὼν τῆς μεσότητος* = *regula mediocritatis* (Oppel, 1937, 88). Близко к этому и словоупотребление ранней церкви, которая обозначает выражением *κανὼν τῆς ἀληθείας* = *regula veritatis, regula fidei* последнюю инстанцию решений по вопросам веры, норму, которой все измеряется³⁹. Каноном там называется также отдельное постановление синода и в особенности твердо за-

³⁷ Например Эсхин, I, 4; другие подтверждения у Oppel, 1937, 51–57.

³⁸ Oppel, 1937, 57–60. «Каноном» Филон называет десять заповедей, а не всю Тору в целом. В другом месте отдельные законы названы *κανῶνες*.

³⁹ K. Aland, 1970, 145 f.; A. M. Ritter, 1987, 97 f.

данные церковью правила покаяния, составляющие «каноническое право» (Orpel, 1937, 71 f). Если во всех этих контекстах понятие «канон» относится к жизненно важным правилам и нормам, то в словоупотреблении грамматиков эпохи империи он опускается на уровень простого грамматического правила (Orpel, 1937, 64–66).

d) Таблица, перечень

Наконец, «канон» называли в эпоху римской империи таблицы астрономов, на которых основывалось исчисление времени, и таблицы хронистов, на которых основывалась историография. Математик Клавдий Птолемей назвал во II веке нашей эры свои подручные таблицы для исчисления времени *πρόχειροι κανόνες*. К ним относится также и «царский канон» (*κανὼν βασιλέων*), список царских имен, начиная с вавилонского царя Навуходоносора. Это словоупотребление еще живо в английском и французском языках, где египетские и месопотамские списки царей именуются «сапон». Напротив, в немецком языке в понятии «канон» слишком силен элемент обязательного, неперменного, нормативного, чтобы называть такие перечни Канон. Тем не менее мы говорим о «каноне предметов» («Fächerkanon») университета или факультета, подразумевая под этим обязательный набор структурно необходимых предметов. Тем, где отсутствует нормативный характер, по-немецки предпочитают такие выражения, как «список» («Liste»), «набор» («Inventar»), «каталог» («Katalog») (например, «список царей» («Königsliste»), «набор фонем» («Phoneminventar»); мы также говорим «набор предметов» («Fächerkatalog»), когда хотим затушевать нормативный аспект в пользу дескриптивного).

Списки классических, ставших образцами в своем жанре, поэтов, ораторов, историков, драматургов, философов, составлявшиеся александрийскими и римскими (времен империи) грамматиками, в античности *не* называли канонем. Даже списки, фигурировавшие в спорах внутри древней Церкви ⁴⁰ о

⁴⁰ См. об этом сборник Н. Käsemann, 1970.

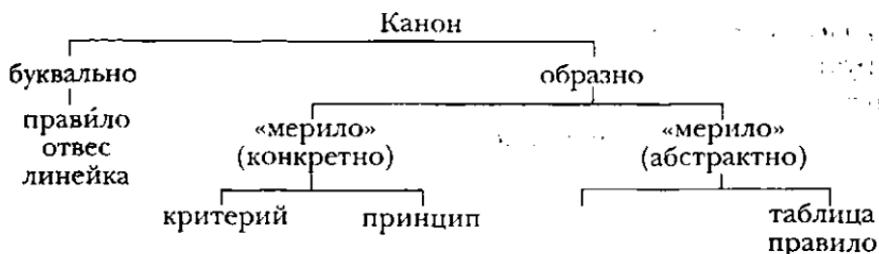
том, какие книги надлежит признать священными, то есть допустить для чтения в богослужении ⁴¹, не назывались канонам (E. A. Schmidt, 1987). Это дает представление о том, как изменилось значение слова «канон» со времен античности.

Античные употребления слова «канон» были связаны с конкретным значением. Поэтому, чтобы уловить общий семантический знаменатель различных значений, очень важно уяснить функции конкретного «канона». Судя по всему, в основе всех метафорических употреблений слова лежит строительный «канон» как конкретный предмет. Основным признаком канона — шеста — является для строительного дела его прямизна. Она служит «правилом», чтобы прямо положить камни стены. Если на такой «канон» наносится измерительная шкала, он становится одновременно и линейкой, которая определяет и показывает обмеры ⁴². Таким образом, канон прежде всего *инструмент*. Он служит определенной цели. Это инструментальное значение ощутимо во всех античных употреблениях слова. В качестве инструмента канон служит ориентации, он помогает строить точно, то есть прямо и соразмерно, в переносном смысле — действовать в соответствии с нормой. Канон — *нормативный* инструмент, который не только устанавливает, что есть, но и предписывает, что должно быть. Этот смысл в немецком лучше всего передает элемент «Richt-» («прав-): Richtscheit (правило), Richtlinie (направление). Канон отвечает на вопрос: «На что нам равняться (sich richten)»? В строительстве канон выполняет эту функцию благодаря своей прямизне и, в случае необходимости, благодаря точно нанесенной на нем шкале.

Итак, для античных употреблений слова «канон» характерно постоянное присутствие конкретной связи с «мерилом»:

⁴¹ Так, в самом древнем из известных списков канонов, фрагменте Муратори, канонические книги определяются как то, что «se publicare in ecclesia populo ...potest», «может быть возведено народу в церкви», то есть прочитано во время богослужения.

⁴² *κανὼν τῆς ἀναλογίας*, «мера соотношений».



Ввиду такого происхождения метафоры в античности решающим был инструментальный аспект. Канон был прежде всего инструментом ориентации, обеспечивающим точность, надежные отправные пункты, четкие направления. Этим объясняется значение «таблица, перечень», для античности скорее второстепенное, но ставшее — через церковное его применение к спискам священных книг — центральным в спектре современных значений слова «канон». Таблицы астрономов и хронографов — это инструменты, вспомогательные средства для ориентации во времени. При этом явно помнили о шкале, наносимой на строительный или музыкальный инструмент «канон». Таблицы предлагают хронологические «шкалы», которые основаны либо на астрономических единицах, таких как оборот светил, либо на исторических единицах, таких как периодически повторяющиеся игры, праздники, периоды правления и времена царствования. Напротив, именно из-за отсутствия инструментального оттенка «канонами» не назывались как раз такие списки, с которыми прежде всего связано современное понятие канона, — составлявшиеся грамматиками александрийской и императорской эпохи списки классических поэтов, писателей, ораторов и философов. Эти списки сами по себе не заключают в себе ничего «канонического» в античном смысле, то есть образцового, служащего мериллом. Ведь «канонами» в этом смысле всегда бывает лишь отдельный классик, а не группа. Сочиняющий, например, судебную речь, равняется на Лисия или Исократа, но не на список десяти аттических ораторов. Этот последний по-гречески иногда обозначали как *χορός*, а по-латыни — как *ordo, numerus, index*. Поэтому в античности с такими перечнями не связывается представление об исключительности, равно как и об «апокрифичности» того, что в них не входит¹⁸.

¹⁸ Это подчеркивает Е. А. Schmidt, 1987, 247.

Сегодня, напротив, мы всегда подразумеваем под «каноном» группу и никогда — нечто единичное, будь то произведение или автор. Поэтому, в точности наоборот по сравнению с античным словоупотреблением, мы можем назвать «каноном» список, но никак не Лисия или Фукидида.

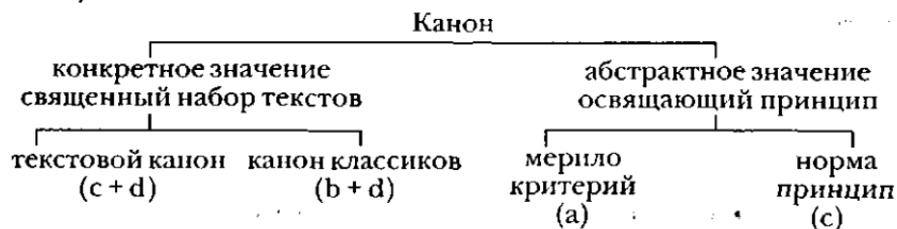
2. Дальнейшее развитие значения

Если отвлечься от специальных употреблений, уже в античности приобретших технический характер, которые в рамках соответствующей дисциплины дожили неизменными до сегодняшнего дня — как, например, «каноническое право», «канон пропорций» (восходящий непосредственно к Поликлету) в искусствоведении или обозначаемые в английской и французской историографии как «сапон» списки царей, — то можно констатировать изменение значения, основанное на смещении метафорической основы. Как это получилось?

Изменение было вызвано церковным употреблением понятия «канон»¹¹. При этом церковь в течение двух столетий вела споры о «каноне», то есть о признаваемом обязательным списке священной литературы, не употребляя самого слова «канон». Под каноним понимались скорее, в смысле (с), Моисеев Закон или отдельное постановление церковного собора, или ведущий принцип в вероучительных и жизненных вопросах (*kanōn tēs analogias*, *regula veritatis*, *regula fidei*). Но затем в IV в. н. э. спор был закрыт путем общеобязательного решения («канона») церковного собора и был утвержден список, признанный священным и авторитетным. Этот список стали отныне называть каноним: не в смысле «таблицы» (смысл (d)), а потому что он, в смысле (с), представлял собой обязательное постановление собора и имел силу закона. Так возникло это своеобразное смешение обоих смыслов, понятие списочного состава текстов (d), который возводится в ранг общеобязательного, всеобосновывающего, жизнеобразующего принципа (с).

¹¹ Oppel, 1937, 69 f; Pfeiffer, 1970, 255. Первым свидетельством можно считать Евсевия, «Церковная история» (Hist. eccl. 6. 25, 8).

породившее идею *текстового канона*, которая на сегодняшний день является самым конкретным и потому в некотором смысле «буквальным» значением этого слова:



а) Канон и кодекс

Если мы отвлечемся пока от значения (а), то в этом обзоре бросаются в глаза две вещи: понятие канона стало более конкретным, содержательным и оценочным. Сегодня при слове «канон» мы думаем сперва о Священном Писании или об общеобязательной норме, а не об отвесе или линейке. Понятие канона утратило инструментальность, зато обогатилось категориями нормативности, оценочности и общеобязательности. Сегодня мы не назовем ни астрономические и хронологические таблицы, ни, например, грамматические правила, «канонами», поскольку они не предполагают нормативности и оценочности. Они говорят о том, что есть, а не о том, что должно быть. Поэтому мы, в отличие от античности, различаем понятия «канон» и «правило». Подчиненность правилам есть необходимая предпосылка любой коммуникации и тем самым любой формы общежития и смыслополагания. Правила есть всегда и повсюду, где люди живут вместе. Для этих правил установилось понятие «кодекса». «Канон», в отличие от кодекса, является не антропологической универсалией, а особым случаем — случаем соотношения с принципом, нормой, ценностью, переформирующего отдельные коды (такие, например, грамматические правила языка). Разве что применительно к исключительно нормативной грамматике, т. е. эстетически или идеологически обусловленному регулированию языка, мы стали бы говорить о «каноне». Дело в том, что в случае канона речь никогда не идет о само собой разумеющихся нормах (каковы, например, нормы грамматической приемлемости), а о

норме особого, не разумеющегося само собой совершенства. Поэтому канон — это кодекс второй степени. Он накладывает-ся извне, или «сверху», т. е. в форме стороннего законодательного урегулирования, на следующие собственным законам (и в этом смысле «естественные») системы правил социальной коммуникации и смыслообразования. Мы только тогда говорим о «каноне», когда смысловые кодексы первого порядка, лежащие в основе всякой социальной коммуникации, переформируются «оценочными кодексами второго порядка».

Гражданский кодекс, согласно этому пониманию, не канон, хотя и основной закон. Основной закон формулирует считающиеся непреложными и тем самым в некотором смысле священные принципы, которые кладутся в основу всякого дальнейшего законодательства, но сами неподвластны никаким решениям, поскольку всякое решение должно основываться на них. Поэтому Д. Конрад (D. Congrad, 1987) определяет канон как «норму второй степени».

б) Освящающий принцип: формула единообразия или автономность

Тем самым мы приходим к норме норм, до которой усилилось первоначальное значение абстрактного мерил. Поэтому мы говорим об освящающем принципе и понимаем под этим канон в смысле все связующей формулы единообразия. Это понятие канона — мы говорим о «правиле, норме» — вышло из словоупотребления церкви. Церковь впервые выступила с претензией на всеохватывающий и в то же время канонический, то есть основанный на истине, неоспоримый авторитет, и, сделав свой канон обязательным для всех, породила моноцентрическую культуру. Для такой культуры характерна ее целостная ориентация, власть формулы единообразия, переформирующей и связывающей различные кодексы культурной коммуникативной практики, формулы, которая не оставляет места для самостоятельного мышления и независимой речи.

Здесь мы должны вернуться к значению «мерило, критерий» и обратить внимание на один парадокс в употреблении слова «канон» в Новое время. Под каноном может подразумеваться не только определяющая культуру — покрывающая ее

общей кровлей — формула единообразия, слово «канон» может относиться также к основаниям особых порядков, выбивающихся из переформирующего авторитета государства, церкви, традиции.

Ссылаясь на канон, например, на сталинистский канон социалистического реализма, авторитет государства в лице его центральных органов вмешивается в работу художников⁴⁵, и ссылаясь на канон, например, на «канон чистого разума», мысль может освободиться от опеки государства и религии⁴⁶. Один канон — это принцип культурной гетерономии, который подчиняет отдельные области культурной практики вышестоящей дисциплине догматики или идеологии, а другой канон — это принцип культурной автономии, который способствует выделению специфических дискурсов из общего контекста культуры. Канон в этом последнем смысле обеспечивает выход принципов из-под охраны авторитарных постановлений и приказов на свободный простор очевидности и верифицируемости. Здесь нормы тоже являются каноном, поскольку ими нельзя располагать по своему усмотрению. Но они не авторитарны, а рациональны, т. е. обоснованы не с опорой на власть, а с опорой на очевидность, верифицируемость и общее мнение.

С помощью этого понятия канона обосновывается особая для каждой области аксиоматика науки, им выверяются основные законы, действующие внутри каждой отдельной дисциплины. Кант говорит о «каноне» в философии, Дж. С. Милль — в логике. В юриспруденции фигурирует «канон четырех правил истолкования» (Congrad, 1987, 51). Обращенное к братьям по цеху сочинение Поликлета под названием «Канон» можно, наверное, считать аналогичным шагом по пути разграничения культурных сфер и обоснования автономии искусства. С каждым изобретением или установлением новых канонических норм в таких областях, как философия, этика, логика, филология, искусство и проч., культура теряет в своем единстве, зато выигрывает в многообразии и сложности.

⁴⁵ H. Günther, in: A. u. J. Assmann, 1987, 138–148.

⁴⁶ K. Wright, in: A. u. J. Assmann, 1987, 326–335.

Итак, парадокс в понятии канона в Новое время состоит в том, что канон применяется и как движущая сила автономии, и как движущая сила подчиненности целому. Если Просвещение как в античности, так и в Новое время ссылалось на канон истины как принцип дифференциации кодексов, то средневековая церковь и современные тоталитарные режимы ссылаются на канон авторитета как на принцип унификации кодексов. В обоих случаях — и это служит общим знаменателем — речь идет не просто о нормах, а о норме норм, о последнем обосновании, критерии ценности, то есть об «освящающем принципе».

с) *Освященный набор текстов: канон и классика*

В IV в. н. э., когда церковь начала применять понятие канона к составу своего признанного священным Писания, возникло то решающее расширение или смещение значения этого слова, которое и стало определяющим для его сегодняшнего употребления. Отныне понятие «канон» связано с идеей священного наследия, «священного» как в смысле абсолютно авторитета и обязательности, так и в смысле неприкосновенности, не позволяющей «ничего прибавить, ничего убавить, ничего изменить». Содержание, обозначаемое отныне словом «канон», конечно, старше IV в. н. э. Спор о «наборе священных текстов» начался в ранней христианской церкви уже во II в. и был бы немыслим без иудейского образца и завершившейся в I–II вв. канонизации еврейской Библии¹⁷. Однако представления об обязательности и легитимности традиции, связываемые в иудаизме и христианстве со священным текстом, очень различны. В иудаизме решающим критерием является понятие боговдохновенного слова¹⁸, а в христиан-

¹⁷ S. Leiman, 1976; F. Crüsemann, 1987.

¹⁸ В иврите не существует слова со значением «канон», а только выражения, означающие канонические тексты. Особенно важным и поучительным является использованное собором в Ямнии обозначение: канонические тексты «делают руки нечистыми», т. е. они неприкосновенны, как священные предметы. Ср. A. Goldberg, в: A. u. J. Assmann, 1987, 209, Anm. 4.

стве — апостольства, то есть свидетельства очевидца. Для евреев Писание — это само Откровение, для христиан — путь к Откровению, которое, будучи Благой вестью, по сути своей устно. Как известно, католическая и протестантская теологии также достаточно далеко расходятся в понимании обязательности Писания и легитимности традиции. Однако богословское и религиозно-теоретическое понятие канона достаточно широко, чтобы не только вместить в себя эти различия, но и быть применимым и к любому другому составу священной литературы, поскольку таковой считается авторитарным и неприкосновенным: к Корану мусульман, к Пали-канону буддизма (хинаяна), и проч.

В Новое время в понятии канона богословское представление о «каноне текстов» заступило место, принадлежавшее в античности «правилу» строителя: место самого конкретного, наглядного и потому объясняющего более образные употребления значения. Поэтому не только правило строителей, но и Библия богословов стоят у нас перед глазами, когда мы говорим о каноне применительно к той охранительной, огораживающей инвентаризации традиции, с которой связывается хотя и не понятие священного, но понятие «классического» как образцового, авторитетнейшего, нормативного и воплощающего ценности: тот культ древнего, который в Азии и, наверное, и в Египте, связан с формами почитания предков, а в европейской традиции приобрел форму интертекстуального диалога между древними и новыми авторами. Если под канон подразумевается авторитетное и неприкосновенное культурное наследие, которое может состоять либо из священных, то есть религиозных, либо из классических, то есть поэтических, философских и научных текстов, то мысль о функциональной эквивалентности классического и религиозного канона напрашивается сама собой.

Однако применение слова канон к классическим произведениям поэзии, искусства, философии и науки имеет еще и совсем другой корень, чем богословский канон текстов. Это античное понятие канона в смысле оценочного мерил, критерия как для самой деятельности, так и, прежде всего, для оценки результатов деятельности художника, как ответ на воп-

рос: «На что мы должны равняться?». Канон задает мерилу того, что считается прекрасным, великим и значительным. И задает он их, указывая на произведения, в которых эти ценности образцово воплощены. Понятие классики применяется не только ретроспективно к рецепции того, что входит в состав отборных авторитетов, но и проспективно к открывающемуся отсюда горизонту возможностей законного продолжения. Оно включает в себя оба представления: как о «наборе священных текстов», так и о ценностной ориентации, направляющей суждение и творчество, об «освящающем принципе»:

набор священных текстов:
Светский канон текстов (или произведений), замкнутый набор избранного в избранного в приобретшей ориентир для творчества и суждения; специфичная для данной системы открытость к продолжению)

освящающий принцип:
Мерило и критерий области эстетики; общеобязательность традиции, имеющей жизнеорганизующий, «национальный» авторитет; образцовое воплощение вневременных норм («автономная» обязательность собственного выделенного порядка)

Всякое обращение к традиции с целью отбора, то есть всякий акт рецепции, является одновременно признанием специфической системы ценностей. Рецепция и утверждение ценностей взаимообусловлены. Поэтому понятие канона не случайно относится и к тому, и к другому. В этом заключается его терминологическая плодотворность. Оно позволяет по отношению к неприкосновенному корпусу священных текстов сразу и назвать его жизнеорганизующую, определяющую, ориентирующую функцию и указать, в связи с критериями и неизменными ценностями художественного творчества, в то же время на *произведения*, в которых образцово воплощены эти *ценности*.

С другой стороны, эта двойственность, не присущая значению слова «канон» изначально, а развившаяся лишь в силу его богословского применения к канону Священного Писания, порождает и его нечеткость. Чтобы справиться с ней, мы будем различать широкое и узкое понятие канона, то есть при-

меним противопоставление, заключающееся в понятии канона, повторно к одной из противопоставленных с его помощью сторон. В широком смысле канон противостоит традиции, в узком — классике:



Для различения традиции и канона решающим критерием является исключение альтернатив и выгораживание отобранного. Не признанное классикой не получает тем самым клейма «малоценного» или даже «вредного», «еретического». Цензура, руководящаяся понятием классики, касается лишь вопроса авторитета, способности служить образцом для подражания и мерилом. А самое главное, классицистическая селекция никогда не считает себя абсолютно обязательной. Другие эпохи, другие школы отберут другое. Каноны, выстроенные под знаком классики и классицизма, принципиально изменчивы. Всякая эпоха создает свой собственный канон⁴⁹. Эта изменчивость возможна лишь при условии, что не включенное в канон тоже сохраняется в культурной памяти и никогда не попадает под вердикт абсолютно исключающей цензуры. Эта последняя, напротив, является отличительным признаком канона в узком смысле.

Здесь все, что не включено в канон, дискриминируется. И если в христианской традиции даже при этих условиях сохранилось удивительное количество апокрифов (псевдоэпиграфические апокалипсисы в сирийской, эфиопской, славянской традиции, еретические трактаты в опровержениях, написанных на них отцами Церкви), то в раввинской традиции вся неканоническая литература систематически вытеснялась из памяти.

⁴⁹ На это обратил внимание прежде всего E. A. Schmidt, 1987.

3. Выводы

С вторжением истории церкви семантическое поле слова «канон» решительно изменилось, однако не настолько, чтобы исходные корни понятия при этом полностью утратились. История понятия «канон» предстает как палимпсест, в котором на греческо-римскую культуру наложилась иудео-христианская, и обе слились в нерасторжимое единство. На примере понятия «канон» мы можем наблюдать, как изменились в культурной перспективе инструментальный и универсалистский принципы. Эту общую тенденцию можно описать как ряд *интенсификаций* и *ограничений*, которые по-новому заострили исходный потенциал понятия.

а) Заострение инвариантности: от точности к святости

В разнообразных античных и более поздних употреблении слова «канон» проявляется общий знаменатель — категория инвариантности. Канон, в каком бы то ни было смысле, дает надежные точки опоры, создает равенство, точность, соответствие, изгоняет произвол и случайность. Инвариантность достигается ориентацией либо на абстрактные правила и нормы, либо на конкретные образцы (люди, произведения искусства, тексты). Она относится либо к отдельным областям культурной практики — литературным жанрам, риторике, философии, либо к «жизненной практике» в целом — к жизнеорганизующей обязательности законов или священных текстов.

История слова «канон» указывает тем самым на ряд исторических ситуаций, в которых античная культура «выбирала инвариантность». Именно в этих ситуациях возникал спрос на это слово. Таково было, во-первых, греческое просвещение V века — канон как воплощение прицельной точности в противоположность многовариантной неточности мифического мышления, а также современная ему демократия — канон как воплощение основанной на законе юридической последовательности в противоположность произволу тиранов и олигархов. Затем это был александрийский и в особенности римский классицизм императорской эпохи — канон как воплощение

выбранной в качестве образца и мерила традиции. Наконец, такова была ситуация ранней христианской церкви, вынужденной, прежде всего перед лицом обильной литературы гностических откровений, принять после вековых колебаний общеобязательное решение о составе своего Священного Писания — канон как воплощение замкнутого, безвариантного набора текстов высочайшей подлинности и обязательности, в противоположность постоянному притоку новых откровений или же признания открытой традиции.

Однако мы должны различать здесь стремление к инвариантности через точность и стремление к сохранности через закрепление. В первом случае опора на рациональные нормы требуется, во втором воспрещается. Окончательный характер авторитарного решения (например, обязательное решение некоей коллегии) является в этом случае залогом инвариантности, которая может сохраниться лишь при условии, что содержания, о которых идет речь, суть табу, неприкосновенны и не подвергаются никакой дальнейшей проверке и решению. Инвариантность в этом смысле означает освящение. В таком случае значение слова «канон» смещается от «*правильного*» к «*неприкосновенному*». Нормы выводятся даже из-под контроля разума и общественного согласия и подлежат ведению высшего авторитета⁵⁰.

**б) Укрощение вариативности:
связывание и обязывание под знаком разума**

Канон отвечает на вопрос «На что нам равняться?». Этот вопрос приобретает остроту всегда, когда ответ перестает однозначно определяться ситуацией, так что его приходится искать для каждого конкретного случая, то есть когда действительность выходит за рамки типичных для традиционной, не вызывающей сомнений модели существования ситуаций, и когда традиционные «критерии» становятся неприменимы. Типичные ситуации такой потери ориентации на почве усложнения возникают при резком увеличении имеющихся возмож-

⁵⁰ Здесь особенно важно различение легальности и авторитета, которое разрабатывает Conrad, 1987, 55 f.

ностей. Мы уже указывали на самый общий случай такого увеличения: на переход от повторения к изменению, когда текстуальная когерентность сменяет обрядовую. В рамках письменной культуры традиция теряет свою безальтернативную самоочевидность и становится принципиально изменяемой. Однако соответствующие процессы выходят далеко за рамки письменной культуры. Когда, скажем, благодаря значительному техническому или художественному новшеству или же отрицательным путем, через отмирание традиционных критериев, таких как тональность в музыке, внезапно открывается невиданное изобилие возможностей, то возникает потребность не допустить, чтобы «anything goes», страх перед утратой смысла через энтропию. Греческий V век до н. э., благодаря целому комплексу нововведений в политике, технике, искусстве и духовной сфере, должен был испытать широкомасштабное нарастание сложности. Из-за этого традиция потеряла прочность, и возникла потребность в «точности» (ἀκρίβεια), то есть в генерализации как «обобщении смысловой ориентации, которая позволяет сохранять тождественный смысл по отношению к различным собеседникам в различных ситуациях и извлекать из него одни и те же, или подобные, следствия» (Luhmann). В Греции общество, освобождающееся от традиционных связей, стремилось под именем «канон» к универсальным, не зависящим от ситуации, общеобязательным правилам, границам, нормам, чтобы справиться неуверенностью поведения и ожидания, которая возникла из распада традиционной, привязанной к конкретной ситуации, казуистики, прежде всего в областях искусства⁵¹ (Поликлет), морали (Еврипид), познания истины (Демокрит) и политики (Архит Тарентский), и чтобы восстановить благодаря установлению общих правил основание комплементарных ожиданий и тем самым уверенность. Этот путь привел в Греции к созданию под знаком канона новых дисциплин и тем самым к усложнению культуры за счет автономных дискурсов. Под знаменем канонизации здесь происходит *инновационный подъем*, открытие новых законов и установление новых аксиом, а вовсе не подъем традиции, уп-

⁵¹ См. об этом в особенности Т. Hölscher, 1988.

рочение всего традиционного, освящение полученного от предков культурного наследия.

с) *Заострение границы: поляризация*

Канон как «линейка» — в смысле общезначимого, независимого от ситуации, позволяющего сравнивать различное критерия, — резко разграничивает А и не-А. Это первое и основное ориентирующее действие этого инструмента. Вещественный «канон» проводит эту границу между прямым и кривым, а также между соразмерным и отклоняющимся. Моральный канон проводит ее между добром и злом, эстетический — между прекрасным и безобразным, логический — между истинным и ложным, «политический» — между справедливым и несправедливым. Идея «границы» (брос), которую Оппель справедливо выделил как центральный аспект в понятии «канон», нацелена на такую бинарную схему, которая «задает две валентности для всех возможных операций». Самое употребительное в V в. переносное значение относится как раз к составляющему такой кодекс бинарному принципу, или «критерию».

Граница, которую канон проводит в духовной области, имеет соответствие в социальной и исторической действительности. Возникновение как самого понятия «канон», так и исторических феноменов, которые были поставлены в связь с этим понятием, — еврейской Библии, буддистского канона Пали и т. д. — происходит в эпохи, отмеченные серьезными межкультурными и внутрикультурными столкновениями. Для того понятия канона, создателем которого считается греческий скульптор Поликлет, Т. Хёльшер реконструирует столкновение между старым и новым, возникшее в Греции V в. из-за радикальных разрывов традиции и революционного прироста инноваций. В этом смысле парадигматическим может считаться канон еврейской Библии. Его фиксация происходит в эпоху особенно выраженных и глубоких культурных столкновений. Во-первых, это столкновение между еврейством и эллинизмом, которое можно считать межкультурным и которое продолжает предшествовавшие межкультурные столкновения, память о которых сохранилась в текстах, между Израилем и

Египтом, Ассирией, Вавилонией, в общем, «языками». Но одновременно присутствует и внутрикультурное столкновение между саддукеями и фарисеями, а также самаритянами, ессеями, кумранской общиной, а позднее и христианами, из которого победителями выходят в конце концов фарисеи. Подобная борьба направлений разыгрывается и в истории ранней христианской церкви. Формирует канон, как правило, поляризация, вызванная внутрикультурным расколом.

Заострение семантического потенциала в этом пункте имело особенно далеко идущие последствия. Ведь мы можем и обязаны прочертить историческую линию, ведущую от различения канонического и апокрифического (которое было поначалу лишь оттенком оценочного различия существенного и несущественного) к разделению на ортодоксальное и еретическое, то есть не только на свое и чужое, но также друзей и врагов. Когда линейка канона прикладывалась уже не к предметам и содержаниям, а к людям, то решение нередко принималось о том, быть им или не быть, о жизни и смерти.

**d) Заострение ценностной перспективы:
полагание идентичности**

В эпохи обострения внутрикультурной поляризации, в эпохи слома традиций, когда приходится выбирать, какому порядку следовать, и создаются каноны. В подобных ситуациях, когда вступают в конкуренцию различные порядки и притязания, канон воплощает притязание лучшей или единственно верной традиции. Тот, кто следует ей, тем самым признает и принимает нормативное самоопределение, идентичность, согласующуюся с заповедями разума или откровения. Феномены «канон» и «обращение» связаны между собой⁵².

Самого по себе различения А и не-А недостаточно, чтобы говорить о каноне. Мы говорим о нем только тогда, когда А получает характер безусловно желательного. Канон, таким образом, сообщает также мотивационную структуру, которая заставляет каждого стремиться к истине, справедливости, кра-

⁵² Th. Luckmann, в: A. u. J. Assmann, 1987, 38–46. Для античности см. особ. A. D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1963.

соте, прямого, общности, любви — во всяком случае, к тому, что занимает ключевые позиции в этой структуре. Без такой направляющей стремления ценностной перспективы никто не стал бы подчиняться нормативным требованиям канона. Говоря, что канон отвечает на вопрос «на что нам равняться», мы односторонне представляем его облегчением, разрешением задачи. Но ведь в понятие канона входит категория требовательности и желательности.

Канон — это движение «к великому, категорическому и труднодостижимому» (Gehlen, 1961, 60). Притязания канона основаны на ступени обобщения, которую он занимает. Чем выше уровень обобщения, тем больше расстояние между требованием и непредвиденностью конкретных обстоятельств. Кто подчиняется канону, отказывается тем самым от казуистической гибкости, от лавирующего приспособления к разнообразным ситуациям.

Но чем более высокие предъявляются требования, чем большего, следовательно, приходится себя лишать, тем прочнее должна быть опирающаяся на канон мотивационная структура, тем выше должны быть награды, вознаграждающие за обоснованное лишение. Например, Второзаконие, претендуя на то, чтобы регламентировать жизнь евреев до мельчайших деталей, регламентирует ее не в категориях облегчения, а под знаком требований, сопряженных с непрерывным усилием. В чем состоит мотив неустанных коллективных усилий?

Лишение, которому подвергает себя бросающий курить, продиктовано чисто гигиеническими соображениями. Оно не равносильно обращению, признанию себя членом общности некурящих. В понятие «канон» входит, судя по всему, ценностная перспектива, перекрывающая чистую привычку, голый расчет, но также и идиосинкратическую систему предпочтений. Здесь особую роль играет создающая идентичность категория принадлежности. Освященный набор текстов, правил, ценностей обосновывает и формирует (коллективную) идентичность. Событие, структурирующее всю историю понятия «канон» — это выдвижение на передний план категории идентичности. Именно здесь лежит ключ к проблеме мотивационной структуры. Дело в том, что освящение определенной тра-

диции всегда оказывается на поверку освящением определенной общности. Из нейтрального орудия ориентирования канон становится стратегией выживания культурной идентичности. Евреи, склоняющиеся перед строгостью своего Закона, поступают так в сознании, что они «избранный народ».

Поэтому мы определяем канон как принцип, создающий и стабилизирующий коллективную идентичность, которая, как средство индивидуализации через социализацию, самоосуществления через слияние с «нормативным сознанием всего населения» (Хабермас) является одновременно и основой личной идентичности. Канон устанавливает связь между «я»-идентичностью и коллективной идентичностью. Он показателен для общества в целом и в то же время для системы ценностей и интерпертаций, признавая которую отдельный человек включается в общество и вырабатывает свою идентичность как члена этого общества.

«Канон» — это принцип новой формы культурной когерентности. Он отличается как от традиции как формы безальтернативной обязательности прошлого, так и от антитрадиционализма как формы произвольной изменчивости норм, правил и ценностей под знаменем автономного разума. Показательно для духа этой программы, что метафора канона родом из строительного искусства⁵³. Метафора канона постулирует, заодно с конструируемостью мира — человек как строитель своей действительности, своей культуры и себя самого — непровержимость и общеобязательность тех принципов, которым должна подчиняться такая конструкция, если постройке предстоит быть прочной.

Однако принцип канона отнюдь не стал последним словом в возможном развитии письменной культуры. Наша рефлексия об этих процессах была бы невозможна, если бы мы по-прежнему мыслили и писали в рамках канона. Принцип канона давно уступил место другим формам организации культурной памяти. Уже само существование такой дисциплины, как египтология, предполагает, что наука и преподавание освободились у нас от нормативного и формирующего диктата

⁵³ Это справедливо подчеркивает Н. J. Weber, 1987.

обосновывающих текстов. Тем самым текучими стали и границы культурного воспоминания. Обнаружились пространственные области за пределами тех текстов, из неустанной интерпретации которых выросли современные гуманитарные науки, среди них и египтология. Представитель гуманитарной науки — тоже толкователь. Но он уже не движется исключительно в перспективе *соблюдения смысла* обосновывающих текстов. Для ученого, говорил Виламовиц, частичка *я* должна быть также важна, как драмы Эсхила. Но это крайняя точка зрения, и возражения, которые она вызвала, отчетливо показали, какую неустранимую нормативную и формирующую силу сохраняют обосновывающие тексты, прошедшие через горнило просвещения и историзма. Против историзма были выставлены три позиции. Одна восстает против опасности «шаткого релятивизма» (A. Rüstow) и противопоставляет ему новое каноническое, то есть основанное на ценностях и идентичности образование. Сюда относится, например, «третий гуманизм» Вернера Йегера и его школы, эксплицитно направленный против Виламовица и его исторического позитивизма⁵⁴. Другая, более тонкая, видит в «исторической критике» своего рода промывку руды, которая во всем блеске выводит на свет зерно истины, или, говоря языком богословия, «керигму», заключенную в тексте («Классическим является то, что выдерживает историческую критику», H. G. Gadamer, 1960, 271). Сюда относятся герменевтика Ганса Георга Гадамера⁵⁵ и проект «демифологизации» Р. Бультмана (R. Bultmann). Третья, последняя по времени, открывает в самом историзме скрытый канон, оценочность, проекцию собственного образа. «Экзотическое» — не что иное, как установление идентичности с обратным знаком⁵⁶.

Идея «безоценочной» науки в смысле Макса Вебера оказалась глубоко проблематичной — то есть в свою очередь оце-

⁵⁴ Das Problem des Klassischen und die Antike, Naumburger Tagung von 1930.

⁵⁵ H. G. Gadamer, 1960, 269 ff. (на стр. 270 сл. см. о В. Йегере).

⁵⁶ См., например, В. Ф. Крамер, 1977 и Е. Said, 1978. Примечания к главе III.

ночной. Сюда же относится и стирание границы между памятью и историей, которая еще у Хальбвакса играет столь важную роль⁵⁷. Затем XX век пережил различные формы возвращения к канону: политические построения канонов под знаком национал-фашистских и марксистско-ленинских формул единообразия, антикоммунистическую и антинационалистическую реставрацию идеи римско-западноевропейского «Запада» в послевоенный период, фундаментализмы религиозного (христианский, еврейский, мусульманский и проч.) и светского характера, а также антиканонизацию на службе выраженных анти-идентичностей, продуцируемыми феминизмом, «black studies» и прочими подобными направлениями. Мы не можем выйти из перспективы утверждения нормативных и формирующих ценностей. Сейчас уже невозможно видеть задачу исторических наук в том, чтобы разорвать, «уничтожить» границы канона (Гадамер), но только в том, чтобы осознавать и обдумывать в их наличной нормативной и формирующей структуре.

⁵⁷ P. Burke, 1991; P. Nora, 1990.

Глава третья

КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ ВООБРАЖЕНИЕ

I. ИДЕНТИЧНОСТЬ, СОЗНАНИЕ, РЕФЛЕКСИЯ

Идентичность — результат осознания, т. е. рефлексии над прежде неосознанным представлением о себе. Это верно как для индивидуальной, так и для коллективной жизни¹. Я являюсь личностью только в той мере, в какой сознаю себя личностью, и точно также группа является «племенем», «народом» или «нацией» только в той мере, в какой она сознает, представляет и выражает себя в рамках этих понятий. В дальнейшем речь пойдет о категориях и формах коллективного саморепрезентации и самовыражения, то есть в большей степени об этно-, чем об эгогенезе, и о роли, которую играет в этом культурное воспоминание.

1. Личная и коллективная идентичность

Между этими двумя гранями идентичности существует своеобразная, кажущаяся парадоксальной связь. Я хотел бы сформулировать ее в виде двух тезисов, на первый взгляд противоречащих друг другу.

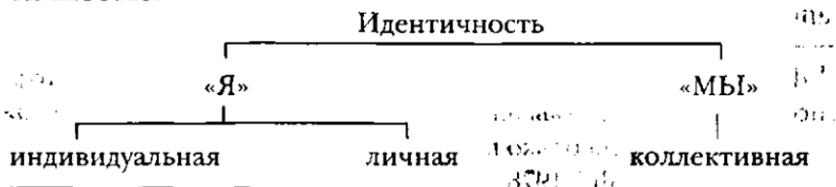
¹ «Идентичность» как обозначение проблемы в междисциплинарных исследованиях и размышлениях пользовалось около 1980 г. большим спросом. Вот несколько примеров: Cl. Lévy-Strauss, 1977, 1983; G. Michaud, 1978; H. Mol, 1978; J. Beauchard, 1979; O. Marquard/K. Stierle, 1979; *L'identité*, 1980; R. Robertson/B. Holzner, 1980; *Identité et régions*, 1981; A. Jacobson-Widding, 1983.

1. «Я» растет извне вовнутрь. Оно складывается у отдельного человека благодаря его вовлеченности в модели взаимодействия и коммуникации группы, к которой он принадлежит, и благодаря его причастности к представлению группы о самой себе. Групповая «мы-идентичность» группы имеет, таким образом, приоритет перед индивидуальной «я-идентичностью», иначе говоря: идентичность есть социальное явление, она «социогенна».

2. Коллективная, или мы-идентичность, не существует вне индивидуумов, которые образуют и воплощают это «мы». Оно существует в индивидуальном знании и сознании².

Первый тезис утверждает приоритет целого по отношению к части, второй — приоритет части по отношению к целому. Речь идет о хорошо известной в языкознании диалектике подчиненности и структуры (или же восходящей и нисходящей зависимости). Часть зависит от целого и обретает свою идентичность только благодаря роли, которую оно играет в целом, а целое возникает только из взаимодействия частей. Из обоих тезисов вместе вытекает двойное значение термина «социогенный». Индивидуальное сознание «социогенно» не только в смысле тезиса 1, то есть потому, что возникает через социализацию, извне вовнутрь. Оно социогенно и в смысле тезиса 2: оно создает общность, потому что является «носителем» коллективного представления о себе или мы-сознания. В дальнейшем речь пойдет о социогенезе в этом активном смысле. Как строится общность, то есть коллективная или же социокультурная идентичность?

Прежде всего заменим простую дихотомию «я» и «мы» идентичности тройным членением, проведя внутри «я» еще одно различие — между «индивидуальной» и «личной» идентичностью.



² Выдвигая это положение, мы признаем себя последователями «методологического индивидуализма», как он описан в Н. Albert, 1990.

Индивидуальная идентичность – это создавшийся и упрочившийся в сознании индивида образ индивидуальных черт, отличающих его от всех («релевантных») остальных, руководимое телесностью сознание своего несводимого своеобразия, своей уникальности и незаменимости. *Личная идентичность* – это, напротив воплощение всех ролей, свойств и компетенций, которые приобретает отдельный человек через вхождение в конкретную данность общественного устройства. *Индивидуальная идентичность* опирается на биографию с ее «краеугольными датами» рождения и смерти, на телесность жизни и ее основных потребностей. *Личная идентичность* опирается, напротив, на общественную востребованность и вменяемость индивида. Оба аспекта я-идентичности, т. е. и аспект индивидуальной идентичности также, «социогенны» и культурно детерминированы. Оба процесса, как социализация, так и складывание индивидуальности, протекают в предначертанных культурой формах. Оба аспекта идентичности возникают в сознании, которое формируется и специфически определяется языком, представлениями, ценностями и нормами данной культуры и эпохи. Тем самым общество – в полном соответствии с тезисом 1 – предстает не как противостоящая индивиду величина, а как составляющая его самости. Идентичность, в том числе и я-идентичность всегда представляет из себя продукт социального конструирования и потому всегда бывает культурной идентичностью.

Итак, разницу между я-идентичностью и мы-идентичностью ни в коем случае не следует видеть в том, что первая «естественна», а вторая – продукт культурного конструирования. «Естественной» идентичности не существует. Различие же состоит в том, что коллективная идентичность, в отличие от личной, не опирается на естественную явственность телесного субстрата. Явственность коллективной идентичности – исключительно символического характера. «Социальное тело» нельзя ни увидеть, ни потрогать. Оно представляет из себя метафору, мнимую величину, социальную конструкцию. Но в этом качестве оно вполне реально.

Под *коллективной* или *мы-идентичностью* мы понимаем то представление о себе, какое складывается у группы и с каким

идентифицируют себя ее члены. Коллективная идентичность есть дело идентификации со стороны отдельных лиц, участвующих в ней. Она не существует «сама по себе», но всегда лишь в той мере, в какой ее признают своей определенные люди. Ее сила или слабость зависят от того, насколько она жива в сознании членов группы и способна мотивировать их мышление и деятельность.

В рамках настоящего исследования речь идет о связи между социальным представлением о себе и социальной памятью о прошлом, то есть сознанием истории. Для групп типично, как сформулировал однажды этнолог Рюдигер Шотт, основывать сознание своего единства и своеобразия на событиях прошлого. Общества нуждаются в прошлом прежде всего в целях самоопределения. «Нация живет только оживляя свое прошлое», как формулирует современный египетский автор³. Ведь каждая группа в своем прошлом обладает, как заметил еще Дройзен, «одновременно объяснением и сознанием самой себя — общее имущество всех участников, которое делает их общность тем более прочной и глубокой, чем оно богаче»⁴. Воображаемое национальной общности требует воображаемого преемственности, уходящей вглубь времен.

2. Исходные структуры и интенсифицированные формы

К понятию коллективной идентичности можно отнести упрек, который М. Блок делал в 1925 г. школе Дюркгейма: он говорил, что здесь к понятиям индивидуальной психологии, таким как *représentation*, *conscience*, *mentalité*, *mémoire*, просто добавляют прилагательное «коллективный». Такое словоупотребление «удобно, но отдает фикцией». Но в нашем случае и то, что этим понятием обозначается, является в свою очередь фикцией, продуктом социального воображения. Фиктивность, или же метафоричность,

³ Muhammad Husayn Naykal (1888–1965), цитируется у Н. Н. Biesterfeldt, 1991, 277.

⁴ J. G. Droysen, *Historik*, hg. v. P. Leyk, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1977, 10, 45.

выражения «коллективная идентичность» состоит, во-первых, в исключительно символической реальности подразумеваемого им членства, а во-вторых, в том, что в ней отсутствует элемент неизбежности. От коллективной идентичности можно отказаться (если отвлечься от внешнего принуждения, которое может такой отказ затруднить или сделать вовсе невозможным), например, путем эмиграции или обращения в иную веру. Коллективная идентичность может стать бессодержательной — и жизнь продолжается, в отличии от я-идентичности, соответствующее выхолащивание, ослабление или повреждение которой имеет патологические последствия. Коллективные идентичности относятся к области социального «воображения» (Castoriadis, 1975; Baczko, 1984; Anderson, 1983; Elwert, 1989).

Культура и общество суть исходные структуры, т. е. несводимые основные условия самого человеческого существования. Человеческое существование, каким мы его знаем, мыслимо только на почве и в рамках культуры и общества. Даже отшельник, который отрекается от того и другого, проникнут ими и участвует в них жестом отрицания («отречения»). На этом исходном уровне они сообщают или «порождают» идентичность, которая всегда является личной, но не обязательно коллективной. Они накладывают отпечаток на я-сознание индивида, но это не значит, что здесь непременно возникает и мы-сознание, артикулирующее принадлежность индивида к определенному обществу и его культуре как сопринадлежность, т. е. соучастие. Скорее, эта принадлежность, как нечто само собой разумеющееся, находится за пределами осознанного, мотивирующего поступки, представления о себе. Только через доведение до сведения — например, через обряды инициации, или через осознание, например, благодаря встрече с иного рода обществами и формами жизни — принадлежность может интенсифицироваться до мы-идентичности. Мы понимаем коллективную идентичность как социальную принадлежность, ставшую предметом рефлексии. Соответственно, культурная идентичность — это ставшая предметом рефлексии причастность к той или иной культуре, иначе говоря, признание своей принадлежности к ней...

Различие между исходной структурой и ее интенсификацией через рефлексию можно проиллюстрировать примером феминизма. Каждый человек практически необратимо принадлежит к одному из двух полов. Однако говорить о «мужской» или «женской идентичности» (в нашем понимании) имеет смысл только в том случае, если к этой принадлежности, имеющей исходно характер чистой классификации, присоединяются мы-сознание, чувство солидарности и товарищества, а также представление о себе как о члене сплоченной общности. Феминизм предлагает именно это: он порождает женскую коллективную идентичность. В подобном же смысле Маркс говорит о «коллективном субъекте» применительно к общественным классам. Через осознание общего положения принадлежность должна превратиться в сопринадлежность, а масса – в сплоченный коллективный субъект, способный к действию в силу своей идентичности. В обоих случаях это происходит через «контрастное» или «антагонистическое» спланивание, в первом случае через противопоставление себя мужчинам, во втором – верхним слоям общества. Антагонизм – типичный случай тех условий, которые вызывают осознание и интенсификацию исходных структур и тем самым становление коллективных идентичностей.

Личная и индивидуальная идентичность также возникает и развивается через рефлексию. Но в этом случае речь идет о неизбежном и неустранимом процессе, который задан самой включенностью отдельного человека в перспективу социального и культурного формирования. В этом случае мы говорим об «антропологической рефлексивности». Речь идет о процессе «взаимного отражения» (Th. Luckmann), который описал раньше всех Дж. Г. Мид (G. H. Mead, 1934, 1968), т. е. о складывании и упрочении личной идентичности через идентификацию себя как с «релевантными другими», так и с тем собственным отражением, которое личность получает от этих других. (Th. Luckmann, in: Marquard/Stierle, 1979). Знание самого себя всегда опосредовано, непосредственно мы узнаем лишь других. Свою внутреннюю сущность, как и свое лицо, мы можем увидеть только в зеркале. Такое отражение, ре-флексия, строится как доведение до сознания и рефлексивность. Это не про-

сто игра слов. Общение с другими является одновременно и общением с самим собой. «Самость», т. е. личная идентичность, достигается только через коммуникацию и взаимодействие с другими. Личная идентичность — это сознание себя, которое является одновременно и сознанием других: их ожиданий, обращенных на нас, и порождаемой ими ответственности.

Для того, чтобы у человека в ходе общения с другими людьми могла сложиться личная идентичность, он должен жить с ними в общем «символическом мире смысла». Однако это не означает, что такая общность непременно должна образовывать (коллективную) идентичность. Последнее происходит только в том случае, если эта общность осознается и сознательно поддерживается. В исходном или, если позволить себе парадоксальное выражение, в естественном состоянии культуры дело обстоит как раз наоборот: эта общность со всеми своими нормами, ценностями, установлениями, представлениями о мире и о жизни представляется чем-то само собой разумеющимся, простым, единственно возможным мировым порядком, своеобразия и условности которого индивид не замечает⁵. Поскольку она разумеется сама собой, полностью имплицитна и потому никак не ощутима, она не может дать индивиду мысленное и идентичность. Идентичность, этого не следует забывать, есть *plurale tantum* и предполагает наличие других идентичностей. Без множества нет единства, без иного нет своеобразия. Однако особенностью культурных образований является то, что они существуют, с одной стороны, лишь во множественном числе (по крайней мере на сегодняшний день, когда мы, несмотря ни на что, по-прежнему весьма далеки от построения мирового общества, обладающего мировой культурой), а с другой стороны, их нормальным, или исходным, состоянием является полное забвение этого факта. Ни одному человеку не придет в голову (снова оговоримся: в норме), что он один существует на свете или же что он окружен существами совершенно другой породы, чем он сам. Однако для

⁵ См. об этом P. R. Hofstätter, 1973, 57–73, который прямо так и определяет: «сумму само собой разумеющегося в данной общественной системе мы называем ее культурой» (С. 93).

обществ именно это есть нормальное состояние. Самый распространенный принцип этнического самообозначения — это использование как этнонима слова, означающего в данном языке «человек» (например, «банту», «инуит» или египетское «ремети»). Но это лишь самый яркий и наглядный симптом той куда более широкой тенденции любой культуры прятать свое специфическое черно-белое разбиение на позитивное и негативное, лежащее в основе всякой смысловой конструкции, в невидимость и неуловимость «серой зоны» имплицитных правил и значений, где это разбиение укрыто от возможной рефлексии и тем самым изменчивости (Mary Douglas, 1966; 1970; 1975). Действительность не была бы действительностью, если бы осознавалась живущими в ней как «социальная конструкция».

Эта изначально свойственная всякому культурному образованию тенденция набрасывать покров забвения или необсуждаемости на условность и случайность, то есть на мыслимость-и-иначе ее конструкций действительности, объясняется из естественной укорененности человека в культуре. Если человек и ощущал всегда как свою задачу и богоданную возможность «совлечение дикости и облечение в человечность» (*humanitatem induere feritatem deponere*), как выражается Петрарка в одном из своих писем (R. Pfeiffer, 1982, 30 f.), то объективно он все же никогда не находился в такого рода ситуации. Культуре противостоят только, с одной стороны, дети, которые в каждом поколении входят в нее как «юные варвары» (и которые являются не «дикими», а нуждающимися в культуре), а с другой стороны, прочие культуры, кажущиеся в этноцентрической перспективе собственной культуры состоянием дикости. Человек не выбирает между культурой и дикостью. Поскольку он не может существовать без культуры, она становится его (второй) природой. Животное благодаря своим инстинктам приспособляется к (специфической для данного вида) среде. Человек, лишенный подобных инстинктов, вынужден вместо этого приспособляться к культуре, к символическому миру смыслов, который символически опосредует для него мир и тем самым делает его пригодным для жизни. Человеку приходится не совлекать с себя дикость, а компенсировать недостаток. Он постепенно узнает, что ему безусловно необходи-

мо и какие возможности таятся в нем в форме этой необходимости.

Тем не менее в самопонимании культур их цель и влияние часто видятся в преодолении дикости не как недостатка, а как положительного свойства. Культуры нуждаются для самовыражения в фикциях хаоса (С. Balandier, 1988). Культура воспринимается как преодоление и переворачивание естественного состояния, в котором человек человеку волк, в котором царствует право сильного (то есть бесправие), и каждый необузданно предается собственным инстинктам и впечатлениям минуты. Приспособление к культуре означает, согласно ее собственному самопониманию, отдаление от природы. Приспособление к символическому смысловому миру культуры с ее предписаниями и запретами, ее нормами и установлениями, ее правилами и значениями предполагает отстранение как вовне, так и вовнутрь, по отношению к «миру» и по отношению к «себе». Приспосабливаясь к установлениям культуры, человек «отстраняется» от непосредственной связанности непременно удовлетворением инстинктов и обретает благодаря этому отстранению «пространство совести», в котором только и становится возможно действие на основании свободно принятого решения и тем самым идентичность. «Сознательное создание дистанции между собой и внешним миром вполне можно назвать основополагающим актом человеческой цивилизации», пишет А. Варбург (A. Warburg) во введении к «Mnemosyne» (Gombrich, 1984, 382). Культура превращает эту дистанцию в свое установление. Она порождает уверенность и доверие — доверие к себе, доверие к миру, социальное доверие и тем самым «освобождает» от затопляющего потока раздражителей, от постоянной необходимости решать и от недоверия, создавая таким образом свободное пространство, специфическое для человеческого существования⁶.

⁶ См. об этом N. Luhmann, 1973. Ср. также греческое понятие *πίστις*, под которым, например, Хр. Майер понимает «само собой разумеющееся смыкание друг с другом ожидания и исполнения» (в: Marquard/Stierle, 1979, 375 со ссылкой на P. Spahn, *Mittleschicht und Polisbildung*).

Это свободное пространство есть предварительное условие складывания личной и индивидуальной идентичности. Оно делает возможными процессы взаимодействия и коммуникации, «взаимность перспектив» (Н. Plessner), лежащие в основе всякого формирования идентичности, а также свободу действия, в которой только и может человек познавать себя. Но действие предполагает не только свободу выбора, но и включенность в смысловой горизонт. Именно единство и всеобщность этого горизонта делают возможной интересубъективную осмысленность действия, то есть взаимодействие.

Но чтобы в этом смысловом горизонте совместного действия и опыта выработалось не только я-, но и мы-сознание — для этого сознание должно сделать следующий шаг ⁷. До тех пор, пока данный символический мир смысла кажется своим обитателям в наивности их безальтернативного и само собой разумеющегося этноцентризма просто человеческим и мировым порядком, на нем вряд ли может строиться сознание коллективной идентичности. Я действую так, а не иначе, потому что так, а не иначе действуют «люди», а не потому, что так действуем «мы» ⁸.

В дальнейшем мы попытаемся привести некоторые типичные условия, в которых такие смысловые горизонты становятся в своих важнейших частях предметом рефлексии, а тем самым и обсуждения, а это, в свою очередь, делает их экспли-

⁷ Так сказать, дистанцирование второй степени не только по отношению к миру, но и по отношению к специфическому символическому миру смысла, в котором уже осуществлено первичное дистанцирование (по отношению к «миру»). См. об этом также Chr. Meier, *ibid.*, 373 ff., который интерпретирует кризис VI–VII вв. до н. э. в Греции как кризис доверия, который ведет к «дистанцированию по отношению к существующему порядку».

⁸ В терминологии теории идентичности Ю. Хабермаса (J. Habermas) обе позиции попадают в рубрику «конвенциональная идентичность». «Постконвенциональным» было бы, напротив, действие на основании общих норм разума. Как такое действие вообще может быть связано с понятием идентичности, остается, однако, неясным. Представляется, что коллективные идентичности всегда включают в себя элемент иррационального.

цитными, осознанными и, наконец, символическим выражением мы-идентичности.

3. Идентичность, коммуникация, культура

Приближаясь к проблеме идентичности со второго захода, теперь со стороны коммуникации, мы и здесь должны начать с нескольких важнейших основ человеческого бытия. Аристотель определил человека как *ζῷον πολιτικόν* – общественное животное, которое живет в политических устройствах, общинах, группах. Человек от природы рассчитан на общность. Исследования поведения подтвердили это определение. Потребность в образовании групп принадлежит к исходным свойствам человека, а поведение и действия, создающие общность, – к элементарным способам поведения (Eibl-Eibesfeldt). Социальный инстинкт общ человеку с некоторыми животными, которые живут группами – стаями и «государствами», как, например, волки и пчелы. От других живых существ, образующих группы, человек отличается, по Аристотелю, употреблением речи. Он – животное, обладающее речью, *ζῷον λόγον ἔχον*. Оба определения связаны между собой: речь – основное орудие образования групп. Она делает возможными те формы коммуникации, на которых строятся человеческие группы.

а) *Формы символизации идентичности*

Сознание социальной принадлежности, то, что мы называем «коллективной идентичностью», основано на участии в общем знании и общей памяти, которые сообщаются через говорение на одном языке или, говоря шире, через использование общей системы символов. Ведь речь идет при этом не только о словах, предложениях и текстах, но также и об обрядах и танцах, узорах и орнаментах, костюмах и татуировках, еде и питье, памятниках, картинах, ландшафтах, дорожных указателях и межевых камнях. Все это может стать знаком, кодирующим общность. Важна не материальная оболочка, а функция символа и структура знака. Мы назовем этот комплекс передаваемой в символах общности «культурой», или, точ-

нее, «культурной формацией». Культурной идентичности соответствует, обосновывая и — прежде всего — воспроизводя ее, культурная формация. Культурная формация — это то, посредством чего создается и сохраняется в смене поколений коллективная идентичность.

По причине своего символического — а не биологического — обоснования и определения группы, образуемые людьми, отличаются невероятным разнообразием. Человек не только способен жить в «общинах» совершенно разного объема, от племени, насчитывающего не более тысячи членов, до государства, объединяющего миллионы и даже миллиарды граждан; он может принадлежать сразу ко многим различным группам, от семьи, партии, профессиональной общности до вероисповедания и нации. Соответствующим разнообразием отличаются и культурные формации, и прежде всего они полиморфны или полисистемны. Внутри одной культуры как макроформации имеется множество культурных субформаций. При этом культурная формация племенного общества, судя по всему, намного менее полиморфна, то есть гораздо более монолитна, чем культурная формация посттрадиционной письменной культуры. Чем сложнее, то есть чем богаче культурными субформациями или подсистемами данная культура, тем необходимее становятся функции и институты внутрикультурного перевода и согласования.

в) Циркуляция

Мы определяем культуру как своего рода иммунную или идентифицирующую систему группы; зададимся теперь вопросом о способе ее функционирования. Здесь также налицо поразительная аналогия с биологической иммунной системой. Ведь способ функционирования культурной иммунной системы лучше всего описывается понятием циркуляции. Точно также, как взаимодействие фиксированных и подвижных клеток создает и поддерживает (воспроизводит) телесную идентичность, то есть благодаря неустанному установлению бесчисленных контактов создает когерентность и органическую интеграцию, так и социальная идентичность создается и воспро-

изводится через взаимодействие. В этом взаимодействии циркулирует закодированный и выраженный в общем языке, общем знании и общей памяти *культурный смысл*, то есть запас общих ценностей, данных опыта, ожиданий и толкований, который образует «символический мир смысла» или же «картину мира» данного общества.

Циркуляция общего смысла порождает «чувство общности». Каждый член группы проникается сознанием приоритета целого, которому должны быть подчинены желания, стремления и цели отдельного человека. Главным грехом в египетской, как и во всех древнейших этиках, является «алчность», умножение себя за счет других. Этому также имеется поразительная параллель в микробиологии. Алчный является своего рода «раковой клеткой» общества. Во взятой наугад статье о новейших открытиях в области онкологии мы читаем: «В норме каждая клетка строго подчиняется интересам организма в целом. Самодеятельность возможна с большим трудом, поскольку жесткая сеть контроля заботится о том, чтобы каждая клетка находилась в согласии с остальным организмом»⁹. Эта сеть контроля существует и в обществе. Она заботится о том, чтобы в группе «чувство общности» преобладало над «эгоизмом».

На уровне простых обществ и «face-to-face communities» самой важной формой социальной циркуляции смысла является разговор людей друг с другом. Речь — главное средство социального конструирования действительности. Социальный мир создается и сохраняется благодаря речи¹⁰. Однако средства социальной циркуляции смысла — не исключительно языковой природы. Исходными и наиболее действенными средствами социального сплочения и формирования идентичности являются хозяйство и родство. М. Мосс (M. Mauss, 1966) и, с опорой на исследование Мосса, М. Сэхлинс (M. Sahlins, 1972) показали коммуникативное значение товарообмена,

⁹ Barbara Hobom, «Darmkrebs — Ende einer stufenweisen Erbänderung», в: FAZ vom 14. Februar 1990.

¹⁰ К этой опирающейся на Витгенштейна, но также и на Альфреда Шютца (Alfred Schütz) «social constructionist»-ской теории языка см. J. Shotter, 1990, с дальнейшей библиографией.

который втягивает отдельного человека в систему социальных взаимозависимостей, ответственностей и связей. К. Леви-Стросс (С. Lévy-Strauss, 1948) открыл культурное и социальное значение системы родства и брачных правил. Он интерпретирует запрет на кровосмешение как важнейшее культурное достижение. Важность этого запрета в том, что он, разрушая самодостаточность мельчайших ячеек и вынуждая к выходящим за их рамки союзам и взаимосвязям, ведет к формированию групповых идентичностей за пределами малой семьи, то есть социокультурной идентичности. «Чувство общности», циркулирующее в группе, имеет в то же время практические следствия.

Обеспечивающее идентичность знание, которое мы здесь обозначаем понятием «чувство общности», включает в себя два глубоко различные комплекса, которые можно подвести под понятия «мудрость» и «миф». Им соответствуют на уровне простых форм пословица и рассказ. Пословицы связаны более всего с «чувством общности» в смысле *common sense*¹¹. Их основная задача — приучение к солидарности, так чтобы «каждая клетка находилась в согласии со всем организмом». Здесь речь идет о ценностях и нормах, о правилах, обеспечивающих успешное функционирование повседневного общежития, об аксиоматике коммуникативной деятельности. Эти функции мы подводим под рубрику «нормативного». *Нормативные тексты* отвечают на вопрос «Что нам следует делать?». Они служат построению суждения, нахождению правильного пути и решения. Они сообщают ориентирующее знание, указывают путь к правильным действиям. «Путь жизни» — по-египетски распространенная метафора для наставительной литературы, китайское «дао», «путь», указывает в том же направлении, а еврейское понятие «халаха», принцип нормативного, служащего руководством к действию толкования писания и ортопраксии, связан с глаголом «халах», «идти»¹². Другие функции обеспечивающего

¹¹ См. об этом Cl. Geertz, 1983, а также статьи В. Lang и Th. Sundermeier в: A. Assmann, 1991.

¹² Ассириолог Т. Abush в 1977 г. на ежегодной встрече Ассоциации еврейских исследований (AJS) в Бостоне сообщил, что обнаружил A Babylonian Analogue of the Term Halakha. Ср. также M. Fishbane, 1986, 91–280.

идентичность знания мы объединим под рубрикой «формирующее»: *формирующие тексты* — например, мифы о прародителях, героические песни, генеалогии — отвечают на вопрос «Кто мы такие?». Они служат самоопределению и подтверждению идентичности. Они сообщают обосновывающее идентичность знание и мотивируют совместную деятельность через рассказывание совместно обжитых историй¹³. Исходящие от таких обосновывающих историй импульсы мы обозначили понятием «мифомоторики».

с) Традиция: ритуальная коммуникация и обрядовая когерентность

Мифы связаны с идентичностью, они отвечают на вопрос, кто «мы» такие, откуда «мы» пришли и каково «наше» место в мире. Они хранят священные предания, на которых группа основывает сознание своего единства и своеобразия (R. Schott, 1968). (Нормативная) мудрость формирует и обосновывает *формы жизни* (обычаи и нравы), а (образовательный) миф — *толкования жизни*. Однако сильнее всего разница между «мудростью» и «мифом» бросается в глаза, если обратиться к формам их циркуляции. Мудрость циркулирует в формах повседневной, а миф — в формах ритуальной коммуникации. Циркуляция формирующего обеспечивающего идентичность знания возможна лишь через ситуации ритуальной коммуникации. Они являются своего рода институциями этой циркуляции. Культурный смысл не циркулирует и не воспроизводится сам по себе. Он нуждается в том, чтобы о его циркуляции и представлении заботились.

Поэтому мы должны в связи с проблемой идентичности еще раз вернуться к обрядам, о которых мы уже говорили в связи с «помнящей» (обряд как носитель культурной — в отличие от коммуникативной — памяти) и «письменной» (ритуальная *versus* текстуальная когерентность) культурой. Обряды

¹³ На основании нарративного характера формирующей функции, прежде всего в ее древних и первичных проявлениях, возникает желание объединить ее с другим принципом еврейского толкования Писания, с «агадой», основанной на рассказах. См. об этом M. Fishbane, 1986, 281–442.

существуют затем, чтобы работала идентификационная система группы. Они дают своим участникам причастность к знанию, существенному для идентичности. Не давая «миру» погибнуть, они создают и воспроизводят идентичность группы. Ведь для архаического человека культурный смысл — это действительность или порядок вообще как таковые. Порядок должен поддерживаться и воспроизводиться в обряде в противовес вездесущему хаосу, тенденции к распаду. Порядок есть не просто данность, он нуждается в обрядовом представлении и мифическом воспроизведении: мифы излагают порядок, обряды создают его (G. Balandier, 1988). Порядок, то есть уклад и форма жизни, которые отождествляются с мировым порядком как таковым, делится на повседневный аспект мира обычной жизни, определяемого и регулируемого чувством общности, и на праздничный аспект существенного для идентичности общего знания, т. е. сообщаемой в ритуале «культурной памяти». Итак, в бесписьменных обществах задачей обрядов, иначе говоря, «ритуальной коммуникации», является циркуляция и воспроизводство знания, обеспечивающего идентичность. Ритуальная коммуникация и идентичность тесно связаны в единую систему. Обряды — это каналы, «жилы», в которых течет обеспечивающий идентичность смысл, инфраструктура идентификационной системы. Социальная идентичность обеспечивается возвышенной, приподнятой над повседневностью, ритуально организованной коммуникацией. В бесписьменных обществах, а также в таких, которые, подобно Древнему Египту, основывались, несмотря на употребление письма, на «обрядовой когерентности», когерентность группы опирается на принцип ритуального повторения, причем в плане как синхронии, так и диахронии.

II. ЭТНОГЕНЕЗ КАК ИНТЕНСИФИКАЦИЯ ИСХОДНЫХ СТРУКТУР КОЛЛЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В первом разделе настоящей главы мы показали, что идентичность есть дело знания, сознания и рефлексии, и рассмотрели вопрос о предмете этого знания. Культура —

специфическое содержательное и формальное выражение этого знания.

На уровне исходных структур между социальными (этническими), политическими и культурными формациями наблюдается полнейшее соответствие. Члены формации живут в «коммуникации лицом-к-лицу» (face-to-face), то есть — поскольку они оседлы — в общности поселения. Их социальная принадлежность организована матримониальными правилами¹⁴. Тем самым приблизительно задана численность населения, редко превышающая несколько тысяч. И по сей день большинство языковых, культурных и этнических образований на земле имеют этот, так сказать «естественный» размер¹⁵. Все, что выходит за эти пределы, есть результат интенсификаций. Они по самой своей сути принципиально нестабильны и нуждаются в целенаправленном упрочении. Тем самым возникает, как мы подробнее увидим в дальнейшем, типичный исходный пункт формирования коллективных идентичностей. Говоря в общем, именно несовпадение между этническими, культурными и политическими образованиями прежде всего провоцирует рефлексию, в силу которой обязывающий и обязательный культурный смысл уже не разумеется сам собой и становится осознанным. На уровне интенсифицированных форм исходный альянс между этнической, культурной и политической формацией начинает разрушаться и становится проблематичным. Проблемы, возникающие в результате этого несовпадения, можно подразделить на две группы: проблемы интеграции и проблемы дифференциации.

1. Интеграция и централизация

Когда этнические союзы объединяются в более крупное этнополитическое единство или в результате миграции, пере-

¹⁴ Описание таких «естественных форм» социальной идентичности дает К. Е. Müller, 1987. Ср. также R. Redfield, 1955. F. H. Tenbrunck, 1986, 235 ff. говорит в связи с этой формой о «принципе локальности».

¹⁵ Конечно, сегодня больше людей живет в высокоцивилизованных государствах, чем в племенных культурах. И все же племенных культур по-прежнему больше, чем государств.

селения либо завоевания включаются в другой этнополитический союз, возникают проблемы интеграции или приобщения к культуре.

Доминирующая культура — культурная формация доминирующего этноса — получает теперь межэтническое значение и становится высокой культурой, вытесняющей заслоненные ею культурные формации на роль маргинальных. Возникновение высоких культур древности повсюду связано с созданием новых форм политической организации, намного превосходящих по численности своих членов «естественные» величины людских объединений. Символический мир смысла подобной интенсифицированной культурной формации должен теперь выполнять не только первичные антропологические функции обеспечения дистанции по отношению к повседневности и окружающей среде, коммуникации и взаимодействия, но также и дополнительные задачи — стабилизации весьма непрочных политических формаций и интеграции множества более или менее разнородных социокультурных формаций. В рамках такой интенсифицированной, межлокальной и трансэтнической, распавшейся на высокую и низкую, на центр и периферию культуры социализация протекает в других, многоступенчатых формах. Теперь уже не родители и первичные социальные условия, а институты распределяют и сообщают культурное знание; его приобретение утомительно и долго. Культура воплощает теперь не столько само собой разумеющееся, как ее определял социальный психолог Петер Р. Хоффштеттер (Peter R. Hofstätter), сколько труднодостижимое, согласно пониманию социального антрополога Арнольда Гелена (Arnold Gehlen): «Жесткие и всегда ограничивающие, запретительные формы, выработавшиеся очень постепенно, в ходе столетних и тысячелетних экспериментов, такие как право, собственность, моногамная семья, определенное распределение труда, — именно они сформировали, возвысили наши инстинкты и склонности до того высокого, требующего исключительности и направленного отбора уровня, который заслуживает названия культуры. Такие институты, как право, моногамная семья, собственность, сами ни в коей мере не являются естественными и очень быстро разрушаются».

Точно также не является естественной культура наших инстинктов и склонностей, которые, напротив, нуждаются в постоянных внешних укреплениях, поддержке, воспитании с помощью этих институтов. И если выбить эту опору, мы очень быстро возвращаемся в примитивное состояние» (А. Gehlen, 1961, 59).

То, о чем говорит здесь Гелен, это не культура как таковая, а интегративно интенсифицированная культура. Интегративно интенсифицированная культура — это не просто порождение необходимости, восполнения недостатка, а культура более высокой ступени, по сравнению с которой исходные культурные формации в самом деле предстают как «дикость», которую надлежит совлечь с себя, чтобы облечься в «человечность». Она, как называет это Гелен, есть движение «в сторону великого, труднодостижимого и абсолютного», которое всегда бывает «вынужденным, трудным и маловероятным». Гелен, видимо, не замечает, что описывает не культуру как таковую, а культуру на определенной исторической стадии, а также того, что эта культура признана придавать стабильность не только человеку в лабильности его инстинктов и наклонностей, но и форме политической организации, которая поддерживает эту культуру и сама поддерживается ею. То, что описывает Гелен, довольно точно соответствует древнеегипетскому понятию культуры, центральной проблемой которой со времени ее возникновения была интеграция (лишь в эпоху эллинизма к ней прибавилась по меньшей мере столь же значимая проблема дифференциации).

Напрашивается мысль, что требовательность интегративно интенсифицированной культуры, ее «движение к великому и абсолютному», находит свое выражение в колоссальности символических форм и стиля этих высоких культур древности. Сверхчеловеческие, требующие величайших усилий и крупных технических достижений масштабы этого языка форм как нельзя лучше соответствуют столь же превосходящей естественные размеры и требующей непрерывных усилий для своего сохранения величине политического образования. Самым впечатляющим примером такой синхронности «складывания народности, образования государства и колоссальности» являются египетские пирамиды 4-й династии (око-

до 2600 до н. э.). «Здесь вера в самом деле сдвинула горы», пишет египтолог Вольфганг Хельк, «но она также дала решающий толчок к появлению египетского народа. И, наконец, только так, благодаря этой общей задаче, возникает египетское государство как организованное целое, в котором каждому отведено свое место» (W. Helck, 1986, 19).

Пирамида как знак собирания и символ политической идентичности (которую фараон при жизни воплощал своей персоной) – это может показаться анахронизмом. Вспоминается мавзолей Ленина в Москве и прежде всего мавзолей Мао в Пекине, на постройке которого было занято 700 000 человек со всего света: интегративная стратегия с целью противостоять опасности политического распада после смерти Мао (L. Ledderose, 1988). Так, Вильям Вуд высказывался около 1800 года за то, чтобы в Лондоне была воздвигнута огромная пирамида, «чтобы посредством чувств восхитить, удивить, возвысить или очаровать души» («to delight, astonish, elevate or sway the mind of others through the medium of their senses»). Только потрясающие размеры пирамиды могли так воздействовать на чувства английского народа, чтобы он встал на защиту родины, то есть они одни способны были сделать нацию как коллективное тождество «чувственно» видимой и прочной¹⁶. Однако похожее толкование колоссальной архитектуры великих империй прошлого¹⁷ находится уже в Библии, в знаменитом рассказе о построении Вавилонской башни (Быт. 11,4):

Построим себе город и башню,
Высотю до небес,
И сделаем себе имя.
Иначе мы рассеемся по лицу земли!

Что такое здесь «имя», как не воплощение и центральный символ этнополитической идентичности? И что такое стремление к интеграции (и в то же время понимание неустойчивости ее структуры), как не страх перед рассеянием по лицу земли? И здесь тоже стремление к крупномасштабной этнополи-

¹⁶ W. Wood, *An Essay on National and Sepulchral Monuments*, по: R. Koselleck, 1979, 261.

¹⁷ О политическом значении колоссальности см. Н. Cancik, 1990.

тической идентичности с необходимостью находит свое выражение в гигантском сооружении. Из завершения библейской истории мы знаем, что Яхве разрушает эти планы не только разрушением башни, но и, прежде всего, смешением языков. Невозможно яснее указать на тему «идентичности». Ведь, как спрашивает с полным основанием социолингвист Джошуа Фишман (Joshua Fishman), «разве есть у нас для создания и передачи этой идентичности лучшая символическая система, чем язык?» (в: A. Jacobson-Widding, 1983, 277). Хотя фраза Фишмана относится к «modern ethno-cultural identity», сама проблематика не является такой уж «современной». Общий язык, как было известно уже Аристотелю, — исконнейшее средство образования человеческих групп.

Интеграция, создание этнополитической «крупномасштабной идентичности» поверх естественных формаций объединения людей в общества и ее упрочение в соответственно обширном, обязывающем и обязательном символическом мире смысла, неизбежно ведет к тому, что культурные формации становятся предметом рефлексии. Приобщение к культуре означает переход от одной культуры к другой, даже если с точки зрения более высокой «конечной культуры» он толкуется как «совлечение дикости и облечение в человечность»¹⁸. Во всяком случае, возникает культурный плюрализм, который способствует формированию «культурного сознания», точно также как знание нескольких языков обостряет языковое сознание. Создается метауровень культурной рефлексии, с которого можно (частично) обсуждать и эксплицировать культуру. ИмPLICITные нормы, ценности, аксиомы превращаются в эксплицитные фиксируемые законы и жизненные правила. Это превращение происходит под влиянием не только изобретения письма, но и потребности в экспликации из-за проблемы интеграции. Знание, ставшее эксплицитным и обсуждаемым, становится *ipso facto* изменяемым, подлежащим критике. Это также порождает многообразие и сложность, противоположные безальтернативной самопонятности.

¹⁸ Эти понятия («*feritas*» и «*humanitas*») Петрарка использует в посвятельном письме, см. Pfeiffer, 1982, 30 f.

Однако культура вовсе не всегда оказывает исключительно интегрирующее и унифицирующее воздействие. В такой же — если не в большей — мере она способна оказывать также стратифицирующее и разделяющее воздействие. Пожалуй, самый яркий пример представляет нам индийское кастовое общество. Кастовые различия — чисто культурного свойства, они определяются особой компетенцией каждой касты. Внутри общей этнической идентичности — поскольку иноплеменник *eo ipso* находится вне каст — кастовая система вводит неравенство культурного происхождения. Первый толчок к развитию в этом направлении связывают обычно с письмом и владением им¹⁹. В древних высоких культурах Междуречья и Египта писцы составляют аристократию, в руках которой объединены познавательные, политические и экономические, религиозные, моральные и юридические полномочия. Письмо и знание, письмо и управление, письмо и власть идут нераздельно рука об руку. Между пишущей, управляющей и правящей элитой и работающей и производящей массой разверзается растущая пропасть. Существует ли представление о себе, общее для обоих этих слоев? Мыслят ли они себя по-прежнему как членов одной группы? Чем сложнее культура, тем шире пропасть, которую она разверзает внутри группы, поскольку владеть и пользоваться соответствующим знанием способны всегда лишь немногие специалисты (E. Gellner, 1983).

Стратифицирующая, создающая неравенство потенция культуры может действовать в двух направлениях: в направлении социологической дифференциации по признаку знания, отделяющей экспертов и специалистов от неграмотной массы, и в направлении этнологической дифференциации, которая противопоставляет утонченные формы жизни образованных верхних слоев общества «грубым» формам жизни массы. Культура становится феноменом верхних слоев. При этом культура считает себя, как правило, не культурой элиты, противостоящей культуре народа, а культурой «просто», и разница лишь в том, что элита лучше ее усвоила и воплотила. Таким

¹⁹ В Индии функции письма выполняет ведически-брахманская мнемотехника.

образом, часть — элита — претендует на репрезентативность по отношению к целому. Египетский чиновник считает себя не носителем особой «чиновничьей» культуры, то есть определенных умений и определенной сословной этики, а носителем культуры вообще. Быть носителем Культуры с большой буквы — нелегкое дело, которому могут посвятить себя лишь те, кто благодаря своей обеспеченности избавлен от непосредственных забот о пропитании. В этом отношении к культуре едины все древние общества. Нижние слои были причастны культуре тем, что становились предметом ее внимания. Благотворительность и забота о бедных суть центральные требования как древнеегипетской, так и вообще древневосточной, вплоть до библейской, этики (Н. Volkestein, 1939). Солидарность, которую внушали отдельному человеку, непременно включала бедных и бесправных, пресловутых «вдов и сирот»²⁰.

Культура центра, накладывавшаяся на периферию как культура империи, всегда опиралась лишь на узкую прослойку элиты. Но она символизировала социальную идентичность общества в целом. Через учение (в Вавилоне, Египте и Китае) и сдачу государственных экзаменов (в Китае) можно было добиться причастности к ней. Она дает сознание «принадлежности» совсем иное, чем разумеющаяся в норме сама собой этнокультурная принадлежность. Благоприобретенная, достигнутая сознательными усилиями, принадлежность порождает другое сознание, чем врожденная. Прежде всего культура осознается как средство принадлежности к людям более высокого сорта. Хотя это сознание идентичности сильно отличается от порождаемого проблематикой дифференциации, но в некоем ослабленном смысле его тоже можно назвать культурной идентичностью.

Поэтому мы должны различать репрезентативную и эксклюзивную культуру элиты. Эксклюзивная культура элиты, например культура говорящей по-французски европейской аристократии XVIII века, никогда не мыслит себя как репре-

²⁰ См. об этом литературу, приведенную в: Автор, 1990. А также: Н. К. Navice, *The concern for the Widow and the Fatherless in the Ancient Near East. A Case Study in O. T. Ethics*, Ph. D. Thesis, Yale University, 1978.

зентативная в этническом смысле. Польский аристократ того времени чувствует себя гораздо теснее связанным с французом того же сословия, чем со своим земляком из крестьян. Он бы, вероятно, не понял уже самого понятия «земляк» — ведь поляки были нацией дворянства. А. Д. Смит (A. D. Smith) различает в сходном смысле «горизонтальные» и «вертикальные» этносы. «Горизонтальные» этносы — аристократические; культура оказывает стратифицирующее воздействие и очень слабо распространяется книзу или не распространяется вовсе. «Вертикальные» этносы, напротив, «демотические»; в этом случае единая этническая культура пронизывает — иногда в большей или меньшей степени — все слои населения (A. D. Smith, 1986, 76–89). В такой форме эта дихотомия слишком примитивна, поскольку не учитывает важного различия, которое мы провели между «эксклюзивной» и «репрезентативной» культурой. Так, хотя Египет и Междуречье принадлежат к «горизонтальным» этносам с выраженной культурой элиты, эту культуру, тем не менее, следует понимать репрезентативно, а не эксклюзивно. Посредством идеологии «вертикальной солидарности» эта культура пытается оказывать объединяющее воздействие поверх ею же самую созданной пропасти²¹. Интегрированно интенсифицированные культурные формации, чья интегрирующая сила, будучи направлена вовнутрь, не дает империи распасться, развивают обычно и вовне сверхобычную силу ассимиляции. Классическим примером является Китай. Чужеземные захватчики в качестве властителей Китая тут же забывают о своем происхождении и становятся большими китайцами, чем сами китайцы, они «китаизируются»²². Тот же процесс можно наблюдать уже и в Вавилоне, и в Египте. «Кто испил воды из Нила, забывает, откуда он пришел». Знаменитыми примерами из Древнего мира являются культурная ассимиляция ассирийцев вавилонянами²³ и римлян греками. В Новой истории Франция считалась до недавнего времени стра-

²¹ К понятию «вертикальной солидарности» см. Автор, 1990.

²² S. W. Bauer, 1980.

²³ Об ассиро-вавилонской «культурной борьбе» ср. P. Machinist, 1984–1985.

ной, обладающей особой ассимилятивной силой в области культуры. Чтобы развить такую ассимилирующую и интегрирующую силу, культура должна выйти из «теневого зоны» привычного, само собой разумеющегося, и привлечь к себе особое внимание благодаря упрочению, эксплицированию и стилизации. В корне упрочившаяся, ставшая видимой, она может затем стать объектом сознательной идентификации и символом коллективной, и именно «культурной», идентичности²¹.

2. Дифференциация и эгалитарность

Различение между интеграцией и дифференциацией как двумя различными направлениями интенсификации исходных структур культуры может показаться праздным занятием. Разве не являются они обе аспектами одного и того же феномена? Если культура, чтобы интенсифицировать свою интегрирующую и ассимилирующую силу, должна стать «видимой», то разве она тем самым не становится дифференцирующей? Что такое стилизация, как не ставшие видимыми своеобразие и дифференциация? И разве идентичность не подразумевает одновременно единства и своеобразия? Есть ли смысл проводить различие между такой идентичностью, которая больше подчеркивает единство, и такой, которая больше подчеркивает своеобразие? Можно ли подчеркивать одно, не подчеркивая одновременно и другого? Подобные упреки оправданы. Культура, создавая внутри себя идентичность, вовне полагает чуждость. Психолог Э. Х. Эриксон (E. H. Erikson) назвал этот процесс «псевдоспецификацией»²⁵, этнолог И. Айбл-Айбесфелдт (I. Eibl-Eibesfeldt) опознал в этом одну из причин человеческой агрессивности (I. Eibl-Eibesfeldt, 1975; 1976). Чуждость, порожденная культурой, может интенсифицироваться до ксенофобии, ненависти между народами и войны на уничтожение. Такая амбивалентность входит в феноменологию

²¹ Речь идет о том акте идентификации, для которого А. Ассман, 1986 создала понятие «opting in».

²⁵ E. H. Erikson, 1966, 337–349; K. Lorenz, 1977.

культурной памяти. Любовь и ненависть суть две стороны одной и той же исходной функции группообразования²⁶.

Интенсификация единства внутри, несомненно, усиливает отмежевание от того, что вовне. Ярчайшим проявлением этого механизма является китайская стена, которую воздвиг «объединитель империи» Ши Хуанг-ти²⁷. В Египте наблюдается тот же механизм. Новейшие раскопки показали, что доисторические культуры Верхнего и Нижнего Египта были — каждая по отдельности — включены в обширные культурные контексты, верхнеегипетская — в африканский, нижнеегипетская — в переднеазиатский (J. Eiwanger, 1983, 61–74). С объединением Египта, то есть с созданием политической формации, охватывающей различные этнические и культурные формации долины Нила, эти дальние скрещения исчезают. То же верно и для Месопотамии, которая для ранней эпохи должна рассматриваться вместе с Передней Азией как центр культурного контекста, простирающегося на запад до Анатолии и Египта, а на восток — до долины Инда.

И наоборот, интенсификация отмежевания, направленного вовне, неизбежно влечет за собой усиление внутреннего единства. Ничто не сплачивает сильнее, чем отграничение от враждебного окружения. Лучшим средством против внутриполитических трудностей является агрессивная внешняя политика²⁸. Мы не отрицаем этой связи. И все же, на наш взгляд, имеет смысл различать между «интегративной» и «дифференцирующей» интенсификацией культурных формаций, смотря по тому, вызвана эта интенсификация факторами, ведущими

²⁶ О не вполне безопасной близости этой эволюционной теории к политической теории специалиста по государственному праву Карла Шмидта («образование групп через образы врага») см. A. u. J. Assmann, 1990.

²⁷ Эта «великая стена» не тождественна с частично сохранившимся до наших дней сооружением, которое в своей нынешней форме возникло в начале XV века, но служила той же цели, см. H. Franke, R. Trauzettel «Das Chinesische Kaiserreich» (Fischer, Weltgeschichte 19, 1968, 75).

²⁸ См. об этом главу «Military mobilisation and ethnic consciousness» в: A. D. Smith, 1986, 73 ff.

скорее к дифференциации или к интеграции. Дифференциация египетской культуры возникла как неизбежное сопутствующее явление при направленной вовнутрь интегрирующей энергии. Еврейство развило свою уникальную интегрирующую энергию из необходимости отмежевания, направленного вовне²⁹. В обоих случаях одно не было бы возможно без другого. Тем не менее тип культурной интенсификации, в зависимости от рода проблем, вызвавших его к жизни, в каждом случае принципиально иной.

Как Гелен (Gehlen) принимает за культуру вообще тип ее интегрирующей интенсификации, так этнолог Вильгельм Э. Мюльман (Wilhelm E. Mühlmann) видит суть культуры в ее интенсифицированной в сторону дифференциации форме. Для этого он вводит понятие «пороговой структуры»: «граница, очевидно, имеется, но она не обязательно (или, во всяком случае, это не главное) должна быть проведена по «земле». В большей степени ее определяет сам человек, который становится носителем «пограничного признака». Граница проводится орнаментами татуировки, раскраской тела, специально наносимыми увечьями, украшениями, костюмом, языком, кухней, образом жизни, в общем, культурой как вещным имуществом, преданиями, мифами и проч. (Вспомним шотландские орнаменты, которые одновременно являются отличительными знаками кланов.) Циновки, узоры сари, форма оружия и даже пение и пляска могут проводить «границы». Все это не просто «есть», оно еще и отграничивает от «других», маркирует и связано поэтому с понятиями предпочтения и превосходства, с идеологиями. В представлении о границе у естественных народов такое маркирование (ср. лат. *marco*) гораздо важнее, чем, например, установленное размежевание полей — которое *также* может иметь место, но входит в нечто более широкое, захватывающее само человеческое существование, — а имен-

²⁹ Еще М. Вебер заметил, что идея «избранного народа» выросла из принципа дифференциации и что она вновь и вновь возникает при схожих условиях: «За всеми «этническими» противоречиями стоит — в некотором роде вполне естественно — идея избранного народа» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 221).

но в «пороговую структуру». ...Пороговая структура в идеальном случае не отграничивает «культуру» как одну из форм жизненного поведения от других форм, считающихся также «культурами», а подразумевает, что собственная культура есть «культура вообще», то есть правомерный мировой порядок, по отношению к которому прочие культуры признаются «недочеловеческими». «Прочими культурами» они являются только для культуролога, чей широкий кругозор видит культуры как частные случаи, но не для того, кто находится внутри культуры. Понимание того, что «другие» тоже имеют человеческий облик, достигается лишь постепенно и с трудом» (W. E. Mühlmann, 1985, 19).

Мюльман также не вполне отдает себе отчет в том, что описывает не универсальную исходную структуру, а специфическую интенсифицированную форму. При этом он не замечает и того обстоятельства, что интенсифицированная дифференциация, укрепление «пороговой структуры» направлены, как правило, не против «некультурного» и «недочеловеческого» внешнего окружения, а, напротив, против культуры, которая ощущается как более высокая. Лучший пример приводит сам Мюльман — шотландские орнаменты. Ведь здесь речь идет, как известно, о «фиктивной традиции» (E. Hobsbawm/T. Ranger, 1983), которая не старше XVIII века и, как и «Оссиан» Макферсона, предназначена для того, чтобы поднять ценность периферии по отношению к интегрирующей культуре центра, т. е. Британской империи. Дифференцирующая интенсификация характеризует не суть культуры как таковой, а особый случай так называемых «identity systems that can adapt to contrasting environments» (E. H. Spicer, 1971). В возникновении таких (коллективных) «identity systems», которые, по словам Спайсера, отличаются особой устойчивостью, всегда участвует антагонистический, или оппозиционный, принцип. Дифференциально интенсифицированная идентичность — это «анти-идентичность» (counter-identity), движение сопротивления³⁰. «Анти-идентичности» создаются и поддерживаются не

³⁰ A. D. Smith называет это «этнизмом» (ethnicism) и определяет его как «движение сопротивления и реставрации», 1986, 50–58, 92.

против внекультурного хаоса, а против доминирующей культуры, и типичны для меньшинств.

«Преследование меньшинств (например, евреев, негров и т. д.) привело к тому, что эти группы цепляются за свою идентичность, как за саму жизнь. Спайсер приводит в пример каталанцев, басков и галисийцев в Испании, но можно набрать сотни примеров по всему миру, например, франкоговорящее население Канады, говорящее по-бретонски население Франции и т. д. Этот принцип контрарной дифференциации представляет собой одну из общих черт индивидуальной и коллективной идентичности. Как не может быть понятия себя без понятия другого, так не может быть и мы-сознания в отсутствие других групп»³¹.

Ален Дандс (Alan Dundes) прав, выделяя фольклор как типичную систему символов, позволяющую определить подобную «анти-идентичность»; это так, если под «фольклором» подразумеваются не вообще культурные формации, а в строгом смысле такие формации, которые сохранились на периферии в контакте и по контрасту с доминирующими культурными системами. Фольклор — это субкультурная, специфическая для данной местности формация, которая также относится к господствующей культуре, как разговорный диалект к литературному языку. Но поскольку Дандс не замечает этого важного различия, он тоже впадает в ошибку обобщения частного случая. В ситуации культурного угнетения, преобладающего чужеземного влияния, маргинализации, через которую прошли все европейские народные обычаи и предания, которые мы называем в строгом смысле «фольклором», эти обычаи застывают в символическую форму выражения «анти-идентичности», «that can adapt (and resist) to contrasting environments».

Другая типичная ситуация, ведущая к дифференцирующей интенсификации культурных формаций через укрепление их «пороговой структуры», — это ситуация межкультурного антагонизма или дуализма. Такой — почти идеально типический — случай представляет собой Россия XVII–XVIII века³². Модер-

³¹ A. Dundes в: A. Jacobson-Widding, 1983, 239.

³² J. Lotman/B. Uspenskij, 1977; R. Lachmann, 1987.

низационный толчок, который испытали в это время все европейские страны, привел в России к дуализму, в котором *старая* культура противостоит *новой*, и символика одной всегда представляет собой переворачивание или отрицание другой. Тем самым она получает прежде всего дифференцирующий («пороговый») смысл: нечто делается определенным образом прежде всего потому, что другие делают это иначе и для того, чтобы отметить свою непринадлежность к этим другим. Ношение бороды, крестный ход против солнца, крестное знамение двумя пальцами вместо трех приобретают у старообрядцев характер символов высшего вероисповедного значения, потому что в реформированной церкви поступают наоборот. Толчок к модернизации, данный Просвещением, повсюду повел к подобному дуализму старого и нового. Даже еврейство, которое как таковое должно было поддерживать анти-идентичность по отношению к «contrasting environments» тех стран, где евреям приходилось жить, не осталось незатронутым этим дуализмом³³.

Однако дифференциация возможна не только сверху вниз, или же по направлению от периферии к центру, но и в обратном направлении. «Дифференциация» («Distinktion», «distinction») не случайно имеет значение «благородного» отличия от низов. Тем самым мы возвращаемся к случаю *эксклюзивных* элитарных культур, уже вкратце затронутому выше. Верхние слои повсюду особенно стремятся к видимому выражению своей личности и поэтому особенно склонны к созданию символики, наделенной прежде всего «пороговым» смыслом³⁴. Сюда относятся белоснежные одежды и длинные парики древнеегипетской «грамотократии» или сверкающие ботинки, темные костюмы, белоснежные манжеты и длинные ногти, которые считаются признаком аристократизма во многих областях современного Востока. Если «noblesse oblige», то прежде всего к такой часто неудобной стилизации жизни, превращаемой в

³³ О конфликте между традиционализмом и просвещением (haskalah) в еврействе ср., например, J. Fishman, в: A. Jacobson-Widding, 1983, 263 ff.

³⁴ P. Bourdieu, 1979/1982. Ср. также Th. Veblen, 1899.

сознательно культивируемый и воплощаемый жизненный стиль. Мы назовем такие формы вертикальной дифференциации *элитизмом*, в противоположность *этницизму* и *национализму*, которые основаны на горизонтальной дифференциации.

Культура в состоянии ее дифференцирующей интенсификации, или «порогового укрепления», неизбежно связана с особым сознанием принадлежности и сплоченности, с мы-сознанием, приобретающем интенсивность благодаря отграничению от «они»; это сознание находит опору и выражение в «пороговой» по своей первичной цели символикe. «Они» — это могут быть представители верхних или нижних слоев, ре-форматоры или традиционалисты, чужеземные угнетатели или жители соседней деревни — многое может подтолкнуть к стилизации своеобразия, которое благодаря этому становится наглядным. Однако речь всегда идет об анти-стилизации, о контрарной дифференциации, которой культура отвечает не на вызов хаоса, а на вызов другой культуры.

В состоянии порогового укрепления культура переходит в иное агрегатное состояние; она становится религией. Это верно не только для элитизма (хотя существуют типичные религии высших слоев)³⁵, но и для этницизма и национализма. Религиозный элемент дифференциально интенсифицированной идентичности связан исключительностью, на которую претендует это мы-сознание: оно хочет охватить *всех* и каждого отдельного человека *целиком*. Все прочие различия бледнеют перед *одним*, решающим дифференциальным признаком: «Я общаюсь теперь только с немцами». Первый и в то же время самый впечатляющий пример такого укрепления границы под знаком опасности представляет собой библейский рассказ о реформе Иосии (2 Цар. 22 сл.), к которой мы вернемся подробнее в пятой главе. Сама реформа Иосии и, прежде всего, историографическое воспоминание о ней во Второзаконии должны толковаться как этническое обновление. Народ вспоминает — сначала после эпохи ассирийской зависимости, затем после намного более глубокого разрыва традиции в вавилонском пленении — о своей подлинной иден-

³⁵ Ср. P. Anthes/D. Pahnke, 1989.

тичности³⁶. Сегодня мы назвали бы это движением национального пробуждения. Этому пробуждению придана в рассказе форма неожиданной находки забытой книги. Какой род забвения, утраты идентичности имеется в виду?

С утратой земли, храма и политической идентичности, какую перенесло иудейское царство в 587 г. до н. э., соединяется обычно и потеря этнической идентичности, как это было, например, у почти за 140 лет до этого угнанных ассирийцами десяти племен Северного Царства. Эти этносы забыли, кто они или кем они были, и растворились в других этносах (A. D. Smith, 1986). Такая судьба постигла рано или поздно все этносы Древнего мира. Евреи — единственные, кто сумел не допустить забвения своей идентичности.

Это особая идентичность, основанная на договоре, который Бог заключил с этим народом о том, «что он делает тебя сегодня Его народом и Ему быть тебе Богом» (Втор. 29, 13). Эта формула повторяется снова и снова, она составляет ядро идентичности³⁷. Идентичность уже не может покоиться на внешних признаках, она должна проникать собой сознание и мысли, стать «делом сердца». Иосия велит «всему народу, от мала до велика» собраться в Иерусалиме. «И он прочел вслух их все слова книги завета (*sefer ha-b'rit*), найденной в доме Господнем. И царь встал на возвышенное место и заключил пред лицом Господним завет, последовать Господу и соблюдать заповеди Его, откровения Его и уставы Его от всего сердца и от всей души. И весь народ вступил в Завет»³⁸. «От всего сердца и от всей души», а также «весь народ» — слова-маркеры, указы-

³⁶ Этот рассказ многократно перерабатывался. Для наших размышлений определяющей является редакция после изгнания, которая обрабатывает предание в свете опыта катастрофы и изгнания. Подробности см. у Н. Spieckermann, 1982.

³⁷ Особенно часто она повторяется у Иеремии (11.4; 24.7; 31.33; 32. 38). Обычно на одном дыхании с ней говорится об обновлении и «обрезании» сердца (4.4 ср. Втор. 10.16; об обновлении сердца см. прежде всего Иез. 11.19). Обрезание — этническая характеристика *κατ' ἕξοχὴν*, знак отличия от язычников, многобожцев и идолослужителей, всякое общение с которыми воспрещается.

³⁸ 4-я Цар. 23, 2–3 (Прим. пер.)

вающие, что мы имеем здесь дело с «движением пробуждения», прорывом латентного, или забытого, нормативного и образующего представления о себе к новой осознанности. Отсюда постоянно повторяемая формула «от всего сердца и от всей души» (Втор. 4.29; 6.5; 10.12; 11.13; 13.3; 26. 16; 30.2; 30.6; 30.10)³⁹. Смысл этого требования как нельзя лучше передает немецкое слово *Eg-inneung* (воспоминание), то есть вызывание во-внутрь, доведение до сознания.

Религия и этническая принадлежность соединяются здесь в неразрывное единство. Конфедерация племен силой интенсификации становится «народом», народ — «посвященным» (Втор. 26.19) или «святым народом» (Исх. 19.6) и, наконец, «обществом Господним»⁴⁰. Каждый человек обязан знать и не забывать ни на минуту о своей принадлежности к народу и о том, что эта принадлежность обязывает его к образу жизни строго регламентированному заветом и четко отличающему его от всех других народов. Этноним «иудей» становится «нормативным самоопределением» (E. P. Sanders, 1980 ff.), исповеданием строжайше обязательного нормативного и формирующего представления о себе, за которое нужно держаться, даже если это будет стоить жизни.

Книга *Второзаконие* — это манифест и конституционный акт этнического движения сопротивления. Используемая при этом модель — дифференциация и сопротивление через «сакрализацию идентичности» — в высшей степени типична. В Египте развитие под знаком дифференциально интенсифицированной идентичности идет в сходном направлении. В персидскую эпоху — эпоху чужеземного господства — Египет впер-

³⁹ В торжественном приведении к присяге (*ade*), которым Санхриб заставил весь народ присягнуть на верность наследнику престола Ассаргадону, также нередко встречается формула «от всего сердца» (*ina gummurti libbikunu*), см. например, Watanabe, 1987, 160–163. Характер образца, который ассирийские вассальные договоры имели для израильской теологии завета, подчеркивался неоднократно: последний раз в статьях Н. Tadmor и M. Weinfeld в Canfora/Liverani/Zaccagnini, 1990.

⁴⁰ Во Втор. 23. 1–8 устанавливается, кто имеет право войти в «общество Господне» («*qahal JHWH*»).

вые оказывается в ситуации политического и культурного за-
силья иноземцев, против которого ему приходится мобили-
зовать силы «национальной» контрарной дифференциации
(А. В. Lloyd, 1982). Именно в этом контексте нужно рассмат-
ривать грандиозное строительство, затеянное царем Некта-
небом и продолженное Птолемеями. Речь идет здесь, на мой
взгляд, об интенсификации идентичности под знаком диффе-
ренциации, представляющей собой точную функциональную
параллель к происходившему в Израиле, но использующей со-
вершенно иные культурные средства. В Египте не создали ка-
нона священных писаний, зато там строились храмы. И эти
храмы следует понимать как акты создания канона. Все они
следуют одному и тому же основному плану. Все они сверху
донизу покрыты письменами, то есть кодифицируют тради-
цию в монументальной форме. К тому же они высокими стена-
ми отделены от окружающего мира и тем самым как нельзя
более зримо воплощают те «медные стены», которыми Закон
обводит евреев. Стены египетских храмов также заключают в
себе не только священные ритуалы, образы и писания, но и
ортопрактический образ жизни. Внутри храма живут по стро-
жайшим заповедям религиозной чистоты. Строительная про-
грамма Нектанеба — еще один случай дифференциально ин-
тенсифицированной и сакрализованной национальной
идентичности. Так храм становится для Египта поздней эпохи
символом идентичности. Египет мыслит себя как святая, и даже
«священнейшая», земля (*ἱεροτάτη χώρα*) и как «храм всего мира».

Решение, найденное в Иудее и Египте, гласило: канониза-
ция культурной памяти. Канонизация означает: все, что при-
знается чуждым или несущественным, изгоняется, все, что
признается существенным в нормативном и формирующем
смысле, сакрализуется, то есть наделяется признаками обяза-
тельности и неприкосновенности в последней инстанции.

На этих, бесспорно, крайних примерах мы хотим показать,
что этническая идентичность и устойчивость — вопрос куль-
турной памяти и формы ее организации. Гибель этносов (за
редкими исключениями, например, государство инков) — ре-
зультат не физического уничтожения, а коллективного и куль-
турного забвения. Стоит нам осознать эту связь и представить

все ее следствия, становится ясно, что изменения в организации культурной памяти, например, через новшества в области кодирования (письмо), циркуляции (книгопечатание, радио, телевидение) и традиции (канонизация, деканонизация) могут повлечь за собой чрезвычайно глубокие изменения в области коллективных идентичностей. Так, феномен возникновения национального государства в Новое время совершенно серьезно и обоснованно был поставлен в связь с изобретением книгопечатания (B. Anderson, 1983). Бросается в глаза, что интенсификация культурной идентичности везде идет рука об руку с формированием особых культурных технологий: письмо в высоких культурах древности, письмо и мнемотехника в Израиле и Греции, мнемотехника в брахманской Индии. Даже у ассирийцев, чьи достижения относятся в первую очередь к военной и лишь в последнюю — к культурной области, основание империи связано с культурным институтом, который они же, судя по всему, и изобрели и культурное значение которого трудно переоценить: дворцовой (как сказали бы сегодня, «национальной») библиотекой, в которой собрана вся отложившаяся в письменности культурная память ассиро-вавилонского общества, и где поток традиции подвергается сплошной кодификации, влекущей за собой также начатки канонизации и комментирования. Идею «национальной библиотеки» (в отличие от специализированных храмовых библиотек и «домов табличек», которые в Египте назывались «домами жизни») также следует понимать как мобилизацию культурной памяти под знаком отграничивающей или интегрирующей интенсификации. Но самым действенным, несравненным стабилизирующим средством оказалась для этнической идентичности религия. Все приведенные A. Smith случаи сверхобычного долголетия, от самаритян до басков, обнаруживают одну и ту же картину слияния этнической идентичности со специфической религиозной организацией (A. D. Smith, 1986, 105–125).

Часть вторая

ЧАСТНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Среди культур Древнего мира есть две, сумевшие придать своей традиции столь неприступную для времени и притягательную форму, что и в наши дни они остаются факторами идентичности, — Греция и Израиль. На соединении обеих стоит не только христианский Запад, но и Ислам. Если в Европе ядро культурной памяти составляли в основном греческие «классики» — поэты и философы — в сочетании с еврейской Библией и новозаветным Писанием, то в исламе доминировали греческие науки, еврейская же Библия была вытеснена Кораном. Тем не менее можно утверждать, что оба культурных мира, европейский и мусульманский, покоятся на специфическом для каждого из них соединении греческого и израильско-еврейского наследия. Но это «наследие» продолжает жить не только в сочетании, но и в «чистом виде»: Израиль в иудаизме, а Эллада в гуманизме.

Как это вышло? Что привело к тому, что именно эти два потока традиции — а не Вавилон, не Египет — пережили закат Древнего мира? Этот вопрос возвращает нас к истокам того упрочения смысла, которое заложило фундамент как европейского, так и мусульманского мира. Строго одновременно и, судя по всему, в основном независимо друг от друга протекают в Израиле и Греции две решающие стадии этого упрочения: *создание* обосновывающих текстов с VIII по V века и *канонизация* этих текстов, связанная с возникновением культуры толкования («блюдения смысла») в эпоху эллинизма. Обе культуры характеризует пережитый слом. Еврейство «Второго храма» и рассеяния оглядывается на Израиль, эллинистический мир (включая Рим и все последующие классицизмы и гуманизмы) — на гомеровскую и классическую Элладу.

В еврействе вырабатывается институт «соферов», книжников, как орган такой канонизирующей оглядки¹, в эллинизме — александрийская филология (Pfeiffer, 1978). Александрийская обработка греческой традиции, ставшая исходным пунктом европейской «классики», ближайшим образом соседствует во времени и пространстве с еврейской работой над текстом, ставшей исходным пунктом текстового канона. Оба движения, несомненно, связаны с сохранением национальной идентичности. В духовном климате восточного Средиземноморья господствовало в эти века стремление к кодифицирующей и систематизирующей обработке и охране традиции. В качестве реакции на распространение единой греко-восточной культуры каждая из затронутых этим процессом культур стремилась через осознание своего прошлого сформировать и сохранить национальную идентичность: в Месопотамии — учредив дворцовую библиотеку, собиравшую в широких масштабах древнюю литературу (это собирание началось уже в VIII веке при новоассирийских царях), в Египте — установив канон Книги Мертвых, в Персии — записав древнюю Авесту. В этот общий исторический контекст можно, наверное, поместить и два (в других отношениях совершенно уникальных) особых случая: еврейское «Писание» и греческую «классику». В данном контексте нас, однако, меньше интересует историческая оправданность этого сравнения, чем лежащее в его основе понятие «национальной» книжности, охватывающее как текстовый канон священных писаний, так и классический канон поэзии. Это понятие показательно, на наш взгляд, для того, что станет в позднейшее время центральным значением слова «канон».

Нет нужды лишний раз обсуждать *in extenso* эти хорошо известные процессы. Интереснее сопоставить их со случаем погибшей традиции. Здесь можно рассмотреть Вавилон и Египет. Письменно зафиксированная традиция обеих стран намного древнее Греции и Израиля, доходя до начала III тыс. до н. э., обе образуют в эпоху возникновения греческой и израильской культуры по-прежнему доминирующий политический

¹ Ср., например, Stadelmann, 1980, в также статьи В. Lang и G. Theißen в: A. Assmann, 1991.

и культурный контекст ², наконец, обе культуры гибнут с распространением христианства, а затем ислама. Они, очевидно, не сумели придать потоку традиции столь неприступную для времени форму. Мы рассмотрим эту тему на примере Египта.

Междуречье — особый случай: из-за своего внутреннего двуязычия (шумерский и аккадский), постоянной смены господства (шумеры, аккадцы, касситы, ассирийцы, вавилоняне, халдеи и проч.), а также в силу распространения его письма, религии и культуры на другие народы и племена (эламиты, амориты, хурриты, хетты, хананейцы и проч.) оно представляет собой полную противоположность относительно монолитной египетской культуре и обществу. Такое внутреннее многообразие — благодатная почва для упрочения традиции. Мы видим, как значительные политические перемены всякий раз сопровождаются здесь заботой о кодификации и закреплении традиции. Все начинается с записи шумерских царских списков в конце III тысячелетия, продолжается великой канонизацией шумерских, а затем и аккадских текстов в древневавилонскую (XVIII—XVII вв. до н. э.) и касситскую (XV в.) эпохи, и достигает апогея в библиотеках новоассирийских царей VIII и VII вв. (Lambert, 1957). В Междуречье мы находим формы письменной, текстовой и книжной культуры, которые продолжают позднее в греческой и израильско-еврейской формах традиции, так что вавилонская культура продолжает влиять на более поздние и в долгосрочной перспективе более успешные традиции гораздо более интенсивно, чем египетская. При взгляде на эти традиции возникает предположение, что упрочение культурного смысла неизбежно происходит путем «логоцентрического сужения», т. е. в формах словесной, текстовой, письменной и книжной культуры. Нам крайне трудно представить себе, чтобы иные, не языковые, предания могли составлять святая святых целостной традиции, т. е. «культурной памяти». В этом смысле древнеегипетская культура представляет собой наиболее впечатляющий пример противного. Здесь, задавшись вопросом о процессах канонизирующего упрочения смысла и о соответствующих средствах и фор-

² Для Греции см. Burkert, 1984.

мах организации культурной памяти, мы столкнемся с совершенно особым явлением — с позднеегипетским храмом. В следующей главе мы разовьем тезис о том, что и египтяне, точно также как израильтяне и греки, тогда же и, судя по всему, под давлением тех же исторических условий также создали «канон», но этот канон принял у них форму не книжного собрания, а храма.

Глава четвертая

ЕГИПЕТ И ОТКРЫТИЕ ГОСУДАРСТВА

I. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ЕГИПЕТСКОЙ ПИСЬМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

1. Мифомоторика интеграции

Египет фараонов не знает «национальной» (*sit venia verbo*) историографии, которая могла бы хоть отдаленно сравниться, например, с библейской. Первые попытки в этом направлении относятся ко времени Птолемеев (Манефон). Царские списки — подспорье не историографии, а хронологии (т. е. «холодной» памяти о прошлом). Однако это не означает, что и в египетском представлении о себе не было специфического воспоминания или воссоздания, сконцентрировавшего в себе его суть. Просто оно встречается нам здесь в совершенно иной форме: не в нарративно развернутой, как мы того ожидаем, а сжатое в символ. Этот символ в языковом выражении звучит как «Союз обеих земель», по-египетски *zm3 t3wj*. «Обе земли» — обычное именование, использовавшееся египтянами для своей страны. «Обе земли» — это Верхний и Нижний Египет, называемые по-египетски *Schema*^c и *MeHu*, т. е. двумя совершенно различными словами. Египетский царь имеет два титула: *njswt* как царь Верхнего, *bjt* как царь Нижнего Египта. Две его короны символизируют власть над обеими частями страны, и каждая корона связана со своей богиней и со своим городом, столицей мифических (возможно, и исторических) государств-предшественников, объединенных впоследствии в империю фараонов (E. Otto, 1938). Этот центральный политический символ представлен изображениями по сторонам

царского трона. Гор и Сет свивают и завязывают в узел растения, символизирующие Верхний и Нижний Египет, вокруг продолговатого сооружения, представляющего из себя иероглиф со значением *zmā* «объединять». Государство, которым правит царь, есть результат объединения, которое осуществили в мифическую пра-эпоху эти два бога и вновь осуществляет каждый царь при своем восхождении на престол и в ходе своего царствования³.

Миф о Горе и Сете — представленная в нарративной форме символика двойственности, связанная с мифом об основании египетского государства. Однако пара братьев-антагонистов символизирует не одно только простое географическое членение на Верхний и Нижний Египет. Гор воплощает цивилизацию, Сет — дикость, Гор — право, Сет — насилие, Гор — порядок, Сет — смуту⁴. Единство может быть установлено только через примирение этих антагонистических начал, а примирение, в свою очередь, — лишь через подчинение одного другому. Право, культура, порядок должны бороться и победить; сами собой они не устанавливаются. Однако они не изгоняют хаос, смуту, дикость, а лишь укрощают их. Таким образом, миф обосновывает не достигнутое состояние, а бесконечный проект — укрощение хаоса и установление порядка через объединение по принципу «*ab integro nascitur ordo*». Единство всегда проблематично, оно не данность, а всегда лишь задача.

Миф рассказывает не только для поучения и развлечения. У него двоякая функция. Во-первых, он рисует образ мира, состоящего из двух частей; чтобы этот мир не погиб, обе части должны составить единство более высокого порядка, где порядок сохранял бы господство над хаосом, культура — над дикостью и право — над насилием. С другой стороны, миф мобилизует энергию, необходимую для того, чтобы установить единство и удержать мир от гибели. Символы сути, или же фигуры воспоминания, имеют характер призыва, они обладают нормативной и формирующей силой. Фигуры воспомина-

³ Об этой символике см. Frankfort, 1948; Griffiths, 1960; См. также точные замечания в Kemp, 1989, 27–29.

⁴ О Сете см. te Velde, 1967; Hornung, 1975; Brunner, 1983.

ния, формирующие представление о себе и направляющие деятельность, я назову «мифомоторикой»⁵, чтобы выразить динамический и энергетический характер этой идентификационной символики. Миф о Горе и Сете превращает память об изначальной двойственности в смысловую энергию, в импульс все нового стремления к единству и достижения его. Возможно, в этой «мифомоторике» и заключается секрет исключительной устойчивости египетского государства. Ведь речь здесь идет не о простой длительности, а скорее об энергии возобновления в неизменном виде, структурного самовоспроизведения, несмотря на глубокие сломы.

Египетская мифомоторика однозначно интенсифицирует сознание коллективной идентичности в направлении интеграции. Речь идет не об отмежевании от внешнего мира, а о восстановлении внутреннего единства, об объединении частей в целое, которое в результате мыслится как всеохватывающее и не нуждается в отмежевании от других целых. Границы идентичности совпадают с границами человечества и упорядоченного мира. Господство над Обеими землями означает господство над целым, по-египетски «господство надо всем» (*nb tm*) или же «единовластие» (*nb w^c*). Обе земли объединяются в мир, как он был создан богом Солнца и передан под власть царя.

2. «Монументальный дискурс»:

письмена власти и вечности

В отличие от Месопотамии, письмо развивалось в Египте не в контексте экономики, а в контексте политической организации и представительства. Оно служило здесь не экономической, а «политической» коммуникации — фиксации действий особого политического значения. Первые памятники письменности — это политические манифесты на службе возникающего государства. Их можно квалифицировать как «перспективное воспоминание». Они обращаются к настоящему как к «бу-

⁵ Ср. об этом § 3 главы первой.

дущему прошлому» и учреждают воспоминание, которое должно сохранять это настоящее живым в культурной памяти. Тем самым, очевидно, преследуются две цели: во-первых, надолго гарантировать результат деятельности, изобразив ее в камне и поместив в святилище, т. е. поставив в ситуативный контекст неизменности и в то же время «публичной открытости» к миру богов; во-вторых, создать орудие хронологической ориентации, фиксируя основное событие года и называя год по нему. Поэтому здесь — исток египетского летописания и историографии, а также всей монументальной архитектуры и изобразительного искусства, предназначенных ни для чего иного, как для видимого воплощения и оформления этого неизменного и открытого к миру богов ситуативного контекста как «священного пространства длительности». Тем самым это исток также иероглифического письма, остающегося жанром изобразительного искусства и применяемого, как «письмо божественных слов» (так оно называется по-египетски), только для записей в открытом к миру богов священном пространстве длительности⁶.

Так возникает «монументальный дискурс» как среда, в которой государство наглядно воплощает одновременно и себя, и вечный порядок. Эта двойная отнесенность письма, искусства и архитектуры объясняется также особым отношением, в котором стоят друг к другу в Египте величины «государство» и «вечность» (или бессмертие). Государство — это не только установление, обеспечивающее мир, порядок и справедливость, но тем самым одновременно и установление, дающее возможность бессмертия или по меньшей мере посмертного продолжения⁷. Каждый иероглифический памятник указывает на эту связь. Он служит увековечению индивида и обязан своим существованием государственной лицензии. Поскольку это ремесло в Древнем Египте являлось государственной монополией, отдельный человек может получить доступ к нему только через государственную службу. Тем самым государство

⁶ О происхождении и ранней истории иероглифического письма см. Schlott, 1989 с библиографией вопроса.

⁷ См. об этом подробно: Автор, 1990.

держит в своих руках не только *единственное* средство воплощения коллективной идентичности и общественной рефлексии, но и *единственное* средство сохранения в социальной памяти после смерти. Монументальный дискурс — не только средство коммуникации, но и путь к спасению. Открывая возможность коммуникации с потомством сквозь тысячелетия, он дает тем самым индивиду соответствующую возможность вечности, которая продолжается столько, сколько он — как это метко сказано у Диодора — «остается в памяти благодаря своей добродетели». Монументальный дискурс — это дискурс «добродетели» (по-египетски «маат», т. е. справедливость, истина и порядок), вечности и политической принадлежности⁸. В этом качестве он является ключевой формой организации культурной памяти в Египте.

Конечно, письмо вскоре вышло за рамки своего первоначального функционального контекста — «монументального дискурса». Однако вне его оно столь принципиально теряет своей «иероглифический», т. е. изобразительный, характер, что приходится говорить о ситуации подлинной диграфии. Внутри монументального дискурса оно до самого конца египетской культуры сохраняет в полном объеме свой исходный изобразительный характер. Вне его оно превращается в курсив, в котором исходные изображения упрощены до неузнаваемости и различаются уже только как графемы. Так развиваются две системы письма: иероглифическое письмо надписей и курсивное письмо рукописей. Только последнее является письмом в обычном смысле слова. Именно ему обучались египетские школьники. Эпиграфическое письмо было, напротив, жанром изобразительного искусства. Ему обучались только в том случае, если собирались посвятить себя профессии «изготовителя образцов», или «рисовальщика начертаний». Как жанр изобразительного искусства, или же «монументального дискурса», эпиграфическое письмо подчиняется его законам, столь характерным и уникальным, что их с полным основанием называют словом «канон». Следовательно, в Египте мы так-

⁸ Я подробнее изложил эту функцию памятников и иероглифического письма в другом месте, см. Автор, 1988; 1991.

же встречаемся с канонизацией культурной памяти, только эта канонизация относилась не к текстам, а к форме визуального средства коммуникации. Здесь, несомненно, налицо «опция невариативности». На нее обратил внимание еще Платон, и по сей день она считается отличительной чертой египетского искусства. «Самый заметный глазу факт в египетском изобразительном искусстве — это его единообразие: каждое произведение более или менее похоже на другое». (Davis, 1989, 3).

То, что пишет Платон в «Законах» о египетском храме, основано на продуктивном, т. е. поучительном относительно представления о себе позднеегипетского общества, недоразумении. Он говорит, что египтяне изобразили в своих храмах образцы или стандартные типы — по-гречески употреблено слово *σχηματα*, — в которых «прекрасное» познано и представлено так, как это должно остаться на все времена. Египтяне, сказано у него, «уже в древности поняли, что молодежь должна в своих обычных упражнениях приучаться только к прекрасным телодвижениям и прекрасным песням. Установив этот принцип, они изобразили в своих храмах что и каким образом является прекрасным. И отныне ни живописцам, ни кому-либо еще, кто делает изображения и тому подобное, не было дозволено вводить новшества или изобретать что-нибудь отклоняющееся от древней традиции. Это не дозволено у них и сегодня ни в вышеназванных изображениях, ни в каких-либо других мусических искусствах. Присмотревшись поближе, ты обнаружишь, что изваяние или живописное изображение, сделанное там 10 000 лет назад (я говорю «10 000 лет назад» не так, как это говорится для красного словца, а буквально) в сравнении с сегодняшними произведениями искусства не прекраснее и не уродливее, а являет в точности то же художественное совершенство. («Законы» 656d–657a).

То, что имеет здесь в виду Платон и что можно выделить как зерно истины в этой истории, это действительно поразительное постоянство языка архитектурных и художественных форм в Египте. Тем самым замечена важная черта прежде всего *позднеегипетского* представления о себе. Конечно, никто не издавал во времена 1-й или 4-й династий закона, что отныне и вовеки нельзя отклоняться от достигнутого состояния худо-

жественного развития. Скорее, как раз поздняя эпоха Египта считала чрезвычайно важным по возможности не отклоняться от искусства предшествующих эпох. Целиком копировались стены гробниц, возобновлялись древнейшие архитектурные формы, создавались статуи, датировка которых в современной науке до сих пор колеблется в пределах полутора тысячелетий.

Кроме того, также и в общем развитии египетского искусства действовал, судя по всему, принцип, который Якоб Буркхардт назвал «иератической консервацией»⁹. Об этом принципе, не утратившем и в эллинизме своей формирующей и обязывающей силы (так что, действительно, храмы птолемеевской эпохи ближе к языку форм двухтысячелетней давности, чем к эллинистическому культурному койне), под рубрикой «египетский канон»¹⁰ написано множество исследований. В последнее время становится все яснее, что Якоб Буркхардт со своим понятием «гигантского письма» интуитивно попал в самую точку. Искусство в Египте так необычно близко письму,

⁹ «Только искусство в этом случае не просто сохраняется с течением времени на определенной высоте, а удерживается в вертикальном направлении, т. е. более широкое, более высокое развитие временно пресекается иератической остановкой, то, что было когда-то достигнуто невероятным усилием, считается священным, как это показывают в особенности у истоков и при конце древнего культурного универсума Египет и Византия» (Jacob Burckhardt, 1984, 195).

¹⁰ Под египетским каноном понимают прежде всего систему пропорций человеческой фигуры, которая вписывается в «систему квадратов», см. об этом прежде всего E. Iversen², 1975. В последнее время стало прокладывать себе дорогу гораздо более широкое понятие канона, которое относится не только ко всей системе правил египетского искусства, но, кроме того, включает также весь социальный и экономический контекст, см. об этом прежде всего работы Wh. M. Davis, 1989; 1982a; 1982b. Я попытался разделить эти правила на 5 комплексов: 1. Правила пропорции («канон» в узком смысле); 2. Правила проекции (изображение пространства на плоскости); 3. Правила изображения (иконические формулы и условности); 4. Правила исключения (то, что планомерно не изображается, в данном случае прежде всего пространственно-временная абстрактность египетских изображений); 5. Синтаксические правила (в особенности подчинительная системность строения изображения). См. Автор, 1986; 1987.

а письмо искусству, что здесь приходится говорить не просто о тесной связи, а прямо-таки о единстве (Fisher, 1986, 24). Письмо — жанр искусства, искусство — продолжение письма. Этим и объясняется детальная и реалистическая изобразительность, которая в полной силе сохранялась в египетском иероглифическом письме во все время его существования, а также строгое следование образцам и постоянство форм в искусстве. Изобразительность, или художественный характер, (монументального) письма и «письменный» характер искусства взаимообусловлены. Следовательно, что касается своеобразной скованности египетского искусства, это проявление не неспособности к прогрессу и развитию, а прочной, как в письменности, связи обозначающего и означаемого, ослабление которой означало бы, говоря словами Жака Лакана, «изменение скреп его сущности»¹¹.

Но как же обстоит дело с «иератической консервацией», с тем постоянством «в течение десяти тысяч лет», которое так поражало Платона? Ведь иероглифическая система письма, по крайней мере в своей поздней форме, производит, напротив, впечатление открытости, какой не найдешь в других системах. Законсервирован, канонизирован был не набор знаков, а порождающий принцип, а именно принцип изобразительности. Знаки письма должны были навсегда оставаться *изображениями*. Открытость набора знаков, позволявшая постоянно вводить новые знаки и новые их значения, основана на изобразительности знаков, которые — даже если их соотношенность со словом или звукосочетанием языка ясна не сразу — в любом случае могут быть опознаны как изображение некоей вещи. Через иконическую отнесенность к *миру* обычно открывается затем и семантически-фонемная отнесенность к *языку*. С момента, когда иероглифическое письмо начинает использовать

¹¹ Опасались того, что с таким ослаблением может ослабеть и обязательность законов государства; так, например, Конфуций считал, что важнее всего называть круглое «кругло», а угловатое «угловато», а Платон сочувственно цитирует музыковеда Дамона, считавшего в V в. до н. э., что законы государства будут расшатаны, если изменить что-нибудь в музыкальных ладах.

заключенную в нем возможность открытости системы, неограниченности, изобразительность знаков перестает быть чисто эстетическим принципом и принадлежит отныне к системной рациональности письма, которое иначе стало бы нечитаемым. Поэтому здесь действует прежде всего не «иератическая», а вполне рациональная для системы консервация.

Египетское иероглифическое письмо — сложная система, поскольку она отсылает сразу к языку и к миру. Она имеет двойственный характер: ее элементы являются одновременно и *знаками*, которые относятся к языковой сфере, и *изображениями*, воспроизводящими формы мира. В этом последнем качестве они достигают того же, что искусство, и принадлежат к тем «схемата», о которых пишет Платон. И эти «схемата» священны, поскольку их образцы даны богами, также как план храма и распорядок обрядов, как и все формы, которые должен хранить в себе позднеегипетский храм. Иероглифическое письмо инклюзивно, поскольку оно по своей идее охватывает вообще все, поддающееся изображению, то есть представляет собой в то же время нечто вроде энциклопедического словаря в картинках и воскрешает в храме весь мир. Оно священно, потому что изображения как таковые священны. Ведь те фигуры, которые подлежат изображению — это мысли бога-творца, которые бог Тот, изобретатель письма, выразил в «формах» (платоновские «схемата»), то есть сделал их изобразительными и изобразимыми. Мир, по меткому выражению Фридриха Юнге, это «иероглифическое письмо богов» (Junge, 1984, 272).

Египет

Египет

3. Канон и идентичность

Очевидно, что египтянам удалось создать и надолго сохранить идентичность, уникальную в Древнем мире. Далее, очевидно, что средства, которыми постоянство и неизменность поднимаются на уровень институтов, в точности соответствуют тому, что мы обозначили понятием «канон»: канон как форма культурной когерентности, «коннективная структура» нового рода, родившаяся из духа письма. Тем не менее в Египте мы не встречаемся с «текстовой когерентностью». Ведь эта

последняя вовсе не обязательно появляется с развитием письменной культуры. Решающим фактором является развитие культуры толкования. Но здесь-то и обнаруживается своеобразный дефицит в египетском подходе к текстам. Тексты копируются и варьируются, но не толкуются в собственном смысле.

В самом общем, антропологическом смысле комментирование принадлежит к исходным формам языкового поведения человека, наравне с рассказыванием, аргументацией, описанием и проч.; в этом общем смысле и египетская литература, конечно, полна комментирующих жестов. Эти жесты сконцентрированы в двух областях, в культовых и в медицинских текстах. Их можно описать понятиями «сакраментальное толкование» (Автор, 1977) и «научная проза». Процесс культового комментария связан с двойкостью смысла, напоминающей феномен аллегорического толкования. Комментирующий жест с необходимостью рождается из этой иерархической семантики: он соединяет «поверхностный» и «глубинный» смыслы, значение из мира культа и из мира богов. В научной прозе процесс комментирования вырастает из стремления к точности и полноте. В любом случае комментарий «имманентен дискурсу». Текст и комментарий не расходятся как два отдельных и самостоятельных дискурса. Скорее, комментарий в ходе текстовой традиции паразитарно разрастается на основном тексте, который еще не подчинен каноническому правилу непродолжимости, или замкнутости («ничего не прибавить, ничего не убавить, ничего не изменить»). Традиция и толкование неразрывно связаны друг с другом (для Израиля см. Fishbane, 1986). Переход к «собственно» комментарию происходит там, где — в каком бы то ни было смысле — подведена черта под продуцированием текстов и возникает сознание, что в «великих текстах» сказано все, что может быть сказано, и хранится все, что можно знать, — так что культура в поздней перспективе «*posthistoire*» должна ограничиваться комментированием великих текстов, чтобы не оборвалась связь с мудростью и истиной. Эта заключительная черта обнаруживается в разных письменных культурах и выглядит по-разному. Для александрийцев Гомер становится книгой книг.

а классики — недостижимыми образцами, для китайских ученых все знание заключено в классиках, но по причине их пресловутой темноты всякое понимание остается неполным, для Аверроэса Аристотель раз и навсегда очерчивает горизонт знания — фигуры смысла, превосходящие Александра Кожева (Alexandre Kojève), создавшего понятие «*posthistoire*», поскольку он считал, что история мысли пришла в Гегеле к своему абсолютному концу и единственной мыслимой программой для будущей философии может быть лишь экзегеза Гегеля. Евреи говорят о «конце пророчества», определяя тем самым границу еврейского канона, мусульмане говорят о «закрытии двери» и тем самым проводят границу девтероканонической традиции. Комментарий в строгом смысле предполагает невозможность продолжения. Уже простой акт комментирования приписывает тексту эту *окончательную* значимость. Текст комментируется, потому что он, с одной стороны, обладает непреходящей обязательностью, а с другой стороны, не может быть модернизирован с помощью редакторского вмешательства или заменен новыми текстами. В филологическом словоупотреблении «текст» — соотносительное понятие и противопоставляется «комментариию». Стихотворение, закон, трактат и т. д. становятся *текстами* в строгом филологическом смысле, только став предметом комментария. Комментарий делает текст *текстом*.

Текстов в этом смысле в Египте, судя по всему, не было — за *единственным* исключением, может быть, 17 главы Книги Мертвых. Мы находим здесь преданное хранение старых текстов, но одновременно возникают все новые и новые, которые не относятся к старым как мета-тексты, а продолжают жанр на том же уровне. Так, наряду с несомненно классическим в определенном смысле «Поучением Птахотепа», вплоть до эллинистического времени появляются все новые поучения, а наряду с канонизированной не позднее Персидской эпохи Книгой Мертвых появляются новые книги мертвых, такие как «Книга о дыхании» и «Книга о скитаниях по вечности». Возникновение комментария предполагает заключительную черту, которая останавливает поток традиции и четко делит его на центр и периферию. Ни одно из этих условий для распадаения *пото-*

ка традиции на тексты и комментарии не встречается в доэллинистическом Египте¹².

В результате получается, что египетская культура обязана своим уникальным постоянством скорее обрядовой, чем текстовой когерентности — несмотря на интенсивное использование письменности. Канонизация изобразительного искусства и лежащая в ее основе грамматика правил служат повторяемости, а не открытости к продолжению (т. е. регулируемой вариативности). Здесь перед нами особый случай обрядовой культуры, опирающейся на письмо и тексты. Этим и объясняется тот факт, что эта культура в позднюю эпоху, когда ей в условиях персидского и македонского владычества пришлось защищаться против ассимиляционного давления господствующей чужеземной культуры, приняла форму не книги, а храма: храма как прибежища обрядовой когерентности, на которой эта культура была основана. Об этом пойдет речь в следующем разделе.

II. ХРАМ ПОЗДНЕЙ ЭПОХИ КАК «КАНОН»

I. Храм и книга

О храме Хатор в Дендере мы читаем, что его «большой план вместе с описью имущества этого города выгравирован на стене на соответствующем месте, причем от него ничего не убавлено и ничего не прибавлено, поскольку он совершенен в отношении (мудрости) предков»¹³. О храме Гора в Эдфу известно, что при его постройке заново Птолемеем в основу был положен план, «как он был начат предками и как стоит на большом чертеже в той книге, что упала с неба севернее Мемфиса»¹⁴.

¹² См. отдельные детали в докладах U. Rößler-Köhler и Автора в: Автор, B. Gladigow (Hrsg.), *Text und Kommentar* (готовится).

¹³ A. Mariette, *Dendérah III* 1872, табл. 77 а, b, или же E. Chassinat / F. Daumas, *Le temple de Dendérah VI*, 152, 1–3. Знанием этого места, на которое похода указывали уже Leipoldt / Morenz, 1953, 56, Anm. 12, я обязан Д. Курту (D. Kurth).

¹⁴ E. Chassinat, *Le temple d'Edfou VI*, 6.4; ср. D. Wildung, 1977, с. 146, § 98.

Итак, понятия «книги» и «храма» не так уж далеки друг от друга. Храм — это не что иное, как перевод в трехмерное пространство и монументальную форму книги, имеющей все признаки канона: она (как Коран) есть упавшее с неба Откровение, и к ней (как к Торе) «нельзя ничего добавить и убавить»¹⁵.

О такой книге, осуществлением которой представляет себя позднеегипетский храм, постоянно идет речь в источниках. Она считается то произведением Имхотепа, визиря и мудреца 3-й династии, который — как строитель гробницы царя Джосера и тем самым изобретатель каменной архитектуры и пирамиды (в ее ранней форме ступенчатой пирамиды) — не только упомянут в современных ему источниках, но и остался жить в памяти культуры и возвысился до божественных почестей (Wildung, 1977), то произведением самого бога Тота, египетского Гермеса, бога письма, счета и вообще мудрости¹⁶. Книга лежит в основе храма, а храм, в свою очередь, хранит эту книгу, вместе с другими книгами, в своей библиотеке. Книга и храм — это, по крайней мере, очевидно — оказываются здесь очень тесно и очень своеобразно связаны.

Род и смысл этой связи сразу уясняются, если мы представим себе специфику позднеегипетского храма как культурного феномена *sui generis*. Налицо четыре аспекта, в которых храм восходит к священной литературе и которые для него обязательны:

1) *архитектонический* аспект: храм как реализация «плана» (по-египетски *snt*)¹⁷;

2) *эпиграфический* аспект: программа украшения храма как реализация «образца» (по-египетски *sntm*);

¹⁵ К истории «формулы канона» см. глава вторая, раздел 2.

¹⁶ Boylan, 1922; специально о Тоте как авторе храмовых книг: с. 88–91. Среди «42 чрезвычайно необходимых (πάντα ἀναγκαῖα = «канонические»?) книг Гермеса», которые по Клементу Александрийскому, *Stromat.* VI. 4. 35–37, несли египетские жрецы в процессии, некоторые посвящены сооружению храмов. О сведениях Клемента о Египте см. Deiber, 1904.

¹⁷ Об этом говорит названная Клементом среди 10 «иероглифических» книг книга «О сооружении храма».

3) *культурный* аспект: храм как место, где совершаются жертвоприношения и реализуются «предписания» (по-египетски *snm, tp-rd, nt-c* и проч.)¹⁸; и

4) *этический* аспект: храм как пространство определенного образа жизни и реализации божественных законов¹⁹.

Если понимать египетский храм поздней эпохи как соединение всех этих аспектов, то трудно не признать, что речь идет здесь о культурном феномене *sui generis*, а не о последнем отголоске тысячелетней архитектурной традиции. В свете интересующего нас вопроса о формах проявления культурной памяти египетский храм поздней эпохи оказывается чем-то значительно большим, чем просто архитектурной формой.

Но даже если рассматривать его как чисто архитектурную форму, оказывается, что позднеегипетский храм не просто продолжает некую традицию, но и представляет собой нечто новое. А именно, он гораздо строже, чем это наблюдалось в храмовых постройках предшествующих эпох, следует *единому архитектурному замыслу*, т. е. каноническому плану. Все большие храмовые постройки греко-римского времени можно понимать как варианты одного-единственного типа, самым полным и одновременно лучше всего сохранившимся осуществлением которого можно считать храм Гора в Эдфу. Этот план и содержание отличается от храмовых построек прошлого. Решительно новым элементом является «шкатулочный» принцип отгораживающего окаймления. В храме в Эдфу святилище отгорожено от внешнего мира не более не менее как пятью стенами с лежащими между ними коридорами или же опоясывающими пространствами. Что речь здесь действительно идет о центральной строительной идее позднеегипетского храма,

¹⁸ Об этом говорят упомянутые Клементом книги об «искусстве жертвоприношения».

¹⁹ Об этом говорят упомянутые Клементом книги о «воспитании», а также 10 «иератических книг о законах, богах и обо всем, касающемся обучения жрецов». Quagebeur 1981; 1982 убедительно отождествил многократно засвидетельствованное в греческих источниках понятие «сакрального закона» (*ἱερατικὸς νόμος, ἱερός νόμος*) с такими кодификациями.

показывают плоскостные изображения храма в виде вставленных друг в друга порталов, числом до семи. Каждый портал символизирует такое посредничающее между внутренним и внешним опоясывающее пространство. Смысл этой архитектурной формы очевиден: он указывает на концепцию святости внутреннего мира, который всеми средствами должен быть отгорожен от контекста мира профанного. Архитектура проникнута мерами предосторожности, продиктованными глубоким сознанием угрозы, своего рода «страхом профанации». Это указывает на соответствующую святость смысла, сохраняемого в этих храмах, и выходит далеко за пределы представлений о недоступности и потаенности, традиционно связывавшихся в Египте со святыми местами. Направляющие координаты позднеегипетской храмовой архитектуры — охрана и угроза, внутреннее и внешнее, священное и профанное.

С этим можно связать определенные черты позднеегипетской ментальности, о которых мы хорошо информированы не из египетских, а прежде всего из греческих источников. В первую очередь здесь нужно назвать ярко выраженную ксенофобию египтян, не садящихся за один стол с чужеземцами: «И ему (Иосифу) подали особо, и им особо, и также египтянам, которые с ними ели; потому что египтянам нельзя есть с евреями; это для египтян мерзость» (Быт. 43.32)²⁰.

Геродот рассказывает, что египтяне избегали перенимать обычаи греков, как и вообще других народов²¹. Античные авторы постоянно жалуются на высокомерие, сдержанность и замкнутость египтян²². Египетские тексты рассматривают

²⁰ В позднеантичном романе «Иосиф и Асенет» все оказывается наоборот: «потому что Иосиф не ел с египтянами, ибо это было для него мерзость» (7.1). См. Delling, 1987, 12.

²¹ Геродот, История, II, 91, ср. 49 и 79. Сюда относится также утверждение Геродота, что египтяне делают все точно наоборот по сравнению с другими народами (II, 35). Ведь он явно имеет при этом в виду не только свои собственные наблюдения, но и образ, который, надо думать, отвечает представлению египтян о самих себе, конечно с обратным знаком. Это представление о себе ортопраксии, которая считает себя единственной, обладающей правильным деланием.

²² Места см. у Fowden, 1986, 15 сл.

чужеземца как нечистого. Он не смеет приближаться к храмам и священным церемониям. Бог Сет становится богом чужеземья, получает ругательную кличку «мидянин» и однозначно превращается с этого момента в «антибога»; тем самым чужеземцы становятся «существами из породы Тифона» (Brunner, 1983; Helck, 1964). Новое прозвище Сета указывает на то, что исходным пунктом этого процесса было время персидского владычества; это подтверждается и другими наблюдениями. Несомненно, типичная для Египта поздней эпохи ксенофобия и страх профанации возникают в этот период усилившегося чужеземного господства. Египетская культура отныне постепенно укрывается в храм и отгораживается от внешнего мира. Мы наблюдаем в этот поздний период египетской культуры превращение «интегрирующей» идентичности в «дифференцирующую». В условиях чужеземного господства здесь, как и в Иудее, развиваются защитные реакции культурной системы, которые некоторые исследователи называют «национализмом»²³.

Если внимательнее рассмотреть архитектурные формы и храмовые надписи, то к четырем вышеперечисленным аспектам храма поздней эпохи добавится еще один, решающий для нашего вопроса о формах культурной памяти: храм как изображение прошлого и выражение специфического исторического сознания. Египетский храм поздней эпохи — это постройка-воспоминание. В эпоху эллинизма это тем более бросается в глаза, что повсюду кругом в Средиземноморье и на Ближнем Востоке распространяется язык форм греческого искусства, и одна только египетская культура продолжает строго держаться канона традиционных форм. Причина здесь в том, что эти формы имеют иконическое значение: они нечто изображают. А именно, они с округлостью своих колонн, желобами и наклонными стенами представляют собой монументальную, исполненную в камне и увеличенную в 50 раз тростниковую хижину, доисторическую праформу святилища. Эти новые сооружения чужеземных македонских властителей по внешности выдают себя за воплощение традиционной египетской архи-

²³ Lloyd, 1982; Macmullen, 1964; Griffiths, 1979.

тектуры. Здесь перед нами реформа в облике возвращения к истокам, воскрешения традиции: это также типичный элемент канонизирующего упрочения смысла. Что это означает и насколько верно понимать эти постройку как выражение специфического исторического сознания и идентичности, как «постройку-воспоминание», выясняется из части тех надписей, которыми они без числа покрыты.

Самый заметный признак египетского храма поздней эпохи — это богатство его украшения. Не только стены целиком, но и крыши и даже колонны испещрены изображениями и текстами. Совершенно очевидно, что большая часть хранящихся в храмовой библиотеке книг была перенесена на камень для украшения стен храма. Это, правда, само по себе не новость. Постоянное нарастание украшенности храмов прослеживается от Древнего Царства до поздней эпохи. Однако здесь произошел качественный скачок, который, судя по всему, можно датировать персидской эпохой. А именно, до этого момента программы украшения храмов были связаны с функцией соответствующих помещений: они изображали то, что происходит в этих помещениях, и таким образом символически хранили отправление культа. В позднюю эпоху добавляется нечто новое: кодификация знания²¹. То, что теперь увековечивается в камне на стенах, далеко выходит за пределы ритуала. Это космографические, географические, богословские и мифологи-

²¹ См. об этом очень точно у Kees, 1941, 416 сл.: «В эпохи исторических переломов народы начинают обычно собрания сочинений. Озабоченность утратой традиционного наследия перевешивает творчество. Так в Египте самой творческой эпохой, в том числе и в духовной области, было Древнее Царство, эпоха, когда меньше всего писали. Только эпигоны начали собирать его духовное наследие и придавать ему твердую форму. Поздние храмы также стремятся произвести впечатление массой своего знания. Эти записи о ритуале, о чинопоследовании праздников, о богах делаются в ученном стиле». Кеес говорит в этой связи о «страхе забвения», который охватил египтян в позднюю эпоху (с. 415). Конечно, опыт чужеземного владычества, а затем, в особенности, культурный шок эллинизма повел к тому, что традиция перестала быть чем-то само собой разумеющимся, и тем самым возникла потребность в объяснении.

ческие тексты и изображения, а также очень обширные строительные надписи и тексты с этическими предписаниями для священнослужителей, инвентарные списки, перечни *res sacrae*, предписания и запреты данного храма и всех других храмов и областей страны, в общем, настоящая энциклопедия познавательной литературы, какой нельзя найти ни в одном храме предшествующего времени. Само письмо приобретает энциклопедические черты. Количество знаков резко, можно сказать, взрывообразно увеличивается с приблизительно 700 до приблизительно 7000. Каждый храм вырабатывает свою собственную систему письма. Этот процесс основан на систематическом использовании внутренне присущей иероглифической системе письма — в отличие от произошедшего от нее курсивного письма — изобразительности, которая позволяет постоянно вводить новые знаки и рассматривать мир вещей как неисчерпаемый набор литер. Отсюда развивается представление о письме как об энциклопедическом словаре в картинках, в котором отображен весь мир, а также соответствующее представление о мире как об «иероглифическом письме богов» (Junge, 1984, 272). Египетский храм, принимая в себя весь мир, одновременно закрывается для мира. Это притязание на всеохватность также типично для феномена канонизации. Для евреев — еврейская, для христиан — христианская Библия, для мусульман — Коран содержат всеобъясняющую полноту всего, что возможно и нужно знать.

Но египетский храм поздней эпохи охватывает на манер энциклопедии не только множество всего познаваемого, но и в самом деле *весь мир*. Мы находимся здесь — в противоположность монотеистическим религиям — в контексте «космотеизма»²⁵. Для этого типа религии характерно, что, говоря словами Виттгенштейна, смысл мира должен лежать не вне, а самым эмфатическим образом внутри него самого. Сам мир — это исполненное смысла и потому божественное целое. Это пытаются отобразить храм поздней эпохи. Его основание представляет правды, его колонны — вырастающую из них растительность, его крыша — небо. Фризы с несущими дары и «богами

²⁵ См. об этом Автор, в: A. Assmann, 1991, 241 сл.

Нила» воплощают отдельные области Египта. В каждом храме представлен таким образом весь мир. (D. Kurth, 1983).

Но изображение космоса включает и временное измерение. Этот пункт особенно важен для занимающего нас вопроса о культурной памяти. Космос понимается не только как пространство, но и — и даже в первую очередь — как время, т. е. как процесс. Храм символикой своих архитектурных форм и иконографической соотнесенностью своих изображений представляет две вещи: 1) космогонический процесс впервые всплывающего из первоначальных вод «пра-холма» и 2) ежедневно повторяющийся цикл солнечного движения, представляющий собой как бы пульсацию жизни божественного и вечного космоса. Поэтому храм — это одновременно и «пра-холм», место «первого раза», откуда творец упорядочил мир, а также «горизонт», в котором встает и заходит солнце. На аспект «горизонта» указывают астрономически оформленные потолки и изображения хода солнца на фризах и архитравах, а на аспект «пра-холма» — подробно разработанные мифы о возникновении храма в строительных надписях и «монографиях» (Reymond, 1969; Finnestad, 1985).

Мифы о возникновении храмов поздней эпохи связывают историю постройки храма с космогонией точно так, как официальная египетская историография делает это с династической историей Египта. Здесь мы сталкиваемся с представлением о предсуществовании власти. В начале была власть. Боги пользуются ею, упорядочивая, устраивая и делая пригодным для жизни поднимающийся из первоначальных вод мир. С переходом власти от богов к династиям полубогов и людей космогонический процесс перемещается на небо и служит в образе движения солнца по небу не столько сотворению, сколько поддержанию существования мира, в котором участвуют и люди. Местом этого участия является храм. Таким образом, перед нами здесь та форма исторического сознания, которую Эрик Фёглин (Erik Voegelin, 1974) назвал «историогенезом». Для этого сознания характерно соединение космогонии («Генезис») и истории. Космогонический процесс продолжается в истории: цари понимают себя как наследники, заместители и сыновья бога-творца. Творение не отделено непроницаемой

заключительной чертой «седьмого дня» от истории. Напротив, история — это продолжение творения в новых условиях павшего мира. Причем это падение состоит по египетским — и общераспространенным — представлениям в отделении неба от земли, богов от людей ²⁶. Конечно, этот переход не происходит так плавно и непрерывно, как изображает Фёглин. Конечно, совершенно невозможно согласиться, что перед нами здесь «линейное» и направленное представление об истории в смысле философии истории — то, что Фёглин хочет противопоставить традиционному толкованию восточных и вообще основанных на мифологии исторических представлений. Семантическое превалирование «космогонической фазы», когда боги еще сами правили и жили на земле, несомненно. Именно эта фаза представляет собой настоящую, полную смысла историю, именно о ней можно рассказывать, о ней говорят мифы, память о ней воскрешается в храмах. Если храм — это «постройка-воспоминание», то воспоминание это относится к мифическому правремени.

Но Фёглин прав, настаивая, что египтянин и вавилонянин иначе относятся к этому мифическому правремени, чем нецивилизованные народы и даже чем греки. Царские списки для египтян и вавилонян — орудие, позволяющее точно измерить отстояние каждого данного настоящего от этого правремени, а также инструмент периодизации и историзации самого правремени (Luft, 1978). Говоря чисто формально, категориальное различие между мифическим правременем и историческим настоящим кажется таким образом снятым. Но царские списки и летописи — не историография, а лишь орудие ориентации во времени. Они служат измерению пространства, не имеющего значения, которое могло бы сравниться со значением космогонического правремени, о котором рассказывают мифы. Для египтянина характерно, что он легко охватывает взглядом это насчитывающее тысячелетия пространство — так и в строительных надписях иногда точно называются предшествующие постройки времен 18-й или 12-й династий — и в то же время рас-

²⁶ Kakosy, 1981; Staudacher, 1942; te Velde, 1977. См. также Hornung, 1982.

смачивает лишь мифическое пра-время как подлинную, творящую действительность историю, по отношению к которой история в собственном смысле есть лишь простое повторение и ритуальное поддержание. Это историческое сознание, сосредоточенное на истоках и круговороте, находит в египетском храме поздней эпохи архитектурное, изобразительное, культовое и языковое выражение.

Храм, как мы отметили в начале, мыслится по египетским представлениям как земная реализация небесной книги, а именно: как *постройка*, воплощающая божественный план, как *программа украшения*, воспроизводящая в камне целую библиотеку, как *ритуал*, следующий божественным предписаниям, и как «*постройка-воспоминание*», т. е. визуализация исторического сознания, связывающего настоящее с мифическим пра-временем истоков. Храм, над-писывая предписание богов, становится в то же время «моделью мира»; ведь мир построен по тем же принципам. Один важнейший аспект мы пока оставили без внимания: храм как вместилище особого образа жизни.

2. Номос храма

«Номос храма», как можно назвать этот образ жизни, связывает аспект культовой чистоты с аспектом общественной нравственности. К культовой чистоте относится тщательнейшее соблюдение множества предписаний, имеющих в основном характер запретов, в особенности пищевых запретов²⁷. Эти предписания различались для каждого храма и для каждой области. Каждая область имеет свои особые пищевые табу

²⁷ Ср. Muszynski, 1974; Quagebeur, 1980; 1981. В греческих источниках часто упоминается «*ἱερατικὸς νόμος*» или же «*ἱερός νόμος*», под которым, судя по всему, подразумевается кодификация законов и правил, которые относились прежде всего к жрецам. Такие своды законов, от которых до нас дошел ряд фрагментов на греческом языке или египетской демотике, относились к «божественным книгам» (tm^c ntr, в греческой записи Sem(e)nouthi), т. е. к составлявшейся, переписывавшейся и хранившейся в храмах сакральной литературе.

(Montet, 1950), каждый храм, в соответствии с теологией почитавшегося там бога, свои особые запреты. Так, например, в храме Озириса было запрещено повышать голос, в Абатоне в Эсне нельзя было дуть в рожок, и т. д., и т. п. Поэтому первое, в чем должен был поклясться жрец при посвящении, был обет: «Я не стану есть того, что запрещено жрецам».

Прочие заверения этой дошедшей до нас на греческом языке жреческой присяги все имеют отрицательную форму, то есть относятся к запретам:

Я не стану (...) резать,
 Я не поручу (...) никому другому,
 Я не отрезал голову никакому живому существу,
 Я не убивал человека,
 Я не спал с мальчиком,
 Я не спал с женой другого,
 Я не стану ни есть, ни пить того, что запрещено или
 записано в книгах (как запрещенное),
 Я не стану вытягивать пальцы,
 Я не стану мерить мерку на гуме,
 Я не возьму в руки весов,
 Я не стану измерять землю,
 Я не войду в нечистое место,
 Я не прикоснусь к овечьей шерсти,
 Я не возьму в руки ножа, до дня моей смерти²⁸.

Такие уверения, которые должны были произносить при посвящении новоиспеченные жрецы, удивительно схожи со знаменитым «отрицательным покаянием», занимающим в египетской Книге Мертвых главу 125. Там умерший должен перед тем, как войти в потусторонний мир, выдержать экзамен. В то время как сердце его взвешивается на весах, на противоположной чашке которых стоит фигурка богини правды, он должен перечислить 42 греха, заверяя, что *не* совершал их. Можно предположить, что принцип, лежащий в основе этой процедуры, состоит в том, что при каждой лжи сердце становится тяжелее. Эта глава с ее подробным перечислением грехов за свидетельствована уже для Нового Царства, то есть с XV в. до

²⁸ R. Merkelbach, 1968; ср. R. Grieshammer, 1974.

н. э., а идея суда мертвых еще намного древнее²⁹. Поэтому выдвигалось предположение, что позднеегипетский «номос храма» зависит от намного более древнего «номоса потустороннего мира». Но дело обстоит скорее как раз наоборот: закон потустороннего мира, хотя и встречается в текстах намного раньше, вторичен и переносит табу и моральные представления, укорененные в культе, на подземный мир, который благодаря этому предстает священным местом в близости богов³⁰. Поэтому «отрицательное покаяние», которое должен был принести всякий, не только священнослужители, содержит типичные храмовые запреты, как например:

Я не ловил птиц на болотах богов
и рыб в их лагунах,
Я не удерживал воду половодья в ее время,
Я не ставил плотины текущей воде,
Я не тушил огня, когда ему следовало гореть,
Я всегда приносил мясную жертву в дни (праздника),
Я не удерживал стада, принадлежащие храму,
Я не становился на пути бога (его изображения) в его
процессии³¹.

Рядом упоминаются прегрешения, связанные не с храмовым культом, а с храмовым управлением:

Я ничего не добавил и ничего не отнял от объемной меры,
Я не уменьшил плоской меры и ничего не изменил
на пахотной земле,
Я ничего не добавил к гилям ручных весов и не подталкивал
отвес стоячих весов.

А также прегрешения самого общего характера:

Я не совершал несправедливости,
Я не крал,
Я не убивал,
Я не лгал,
Я не спал с чужою женой и не творил разврата,

²⁹ J. Spiegel, 1935; S. G. F. Brandon, 1967; J. Yoyotte, 1961; R. Grieshammer, 1970.

³⁰ R. Grieshammer, там же; Автор, 1983 b, 348–50.

³¹ Книга Мертвых 125, пер.: E. Homung. Das Totenbuch der Ägypter. Zürich. 1979. S. 235.

Я никого не оклеветал, не обидел, не подслушал, не испугал,
 Я не затевал ссоры, не впадал в гнев, не говорил
 лишних слов, не повышал голоса,
 Не был глух к словам истины...³²

Эту тройственность мы обнаруживаем и в присяге жрецов. И, наконец, мы находим ее в той группе текстов, которая записывает «номос храма» на по праву принадлежащем ему месте: на боковой двери, через которую жрецы входят в храм по утрам³³:

Не вводите никого во лжи,
 Не входите в нечистоте,
 Не говорите лжи в доме его!
 Не будьте жадны, не клеветайте,
 Не принимайте подарков от подкупающих,
 Не делайте различия между богатыми и бедными,
 Ничего не добавляйте к весу и мере и ничего не убавляйте,
 Ничего не добавляйте и не убавляйте³⁴ из четверика³⁵. {...}
 Не клянитесь,
 Не ставьте в речи ложь выше правды,
 Берегитесь делать что-либо во время богослужения,
 Никто, кто в это время говорит, не остается безнаказанным,
 Не играйте музыки в доме его, внутри храма,
 Не приближайтесь к месту женщин. {...}
 Богослужение отправляйте не по своему усмотрению,
 А смотрите в книги и в предписания храма,
 Которые вы должны передать как науку вашим детям³⁶.

И перед главным входом в пронаос, через который **входит** в храм верховный жрец как посланник царя:

{...}

(Я пришел) по пути бога,
 Я не судил пристрастно,

³² Там же, составлено из разных абзацев длинного текста.

³³ Т. н. «тексты допущения во храм», см. об этом Grieshammer, 1974, 22 сл. (перечень таких надписей с. 22, прим. 14); M. Alliot, 1949, 142 сл., 181 сл.; H. W. Fairman, 1958; Автор, 1990, 140–149.

³⁴ «jtjjnj» — тот же оборот, что выше применительно к плану храма. См. об этом J. J. Clère, in: JEA 54, 1968, 140 f.

³⁵ Из надписи Эдфу III 360–361 = Ком Омбо II, 245.

³⁶ Из надписи Эдфу III 361–362.

Я не стоваривался с сильным и не вредил слабому,
Я ничего не крал,
Я не уменьшил части глаза Гора,
Я не плутовал с весами,
Я не портил утварь божьего глаза ³⁷.

Если читать эти тексты как храмовый и культовый распорядок, то удивительно, что они выходят за пределы собственно жреческих предписаний и представляют собой общее основание определенного образа жизни, «жреческий общий моральный кодекс» ³⁸. Поведение в храме, которое должно регулироваться этими надписями, охватывает действия, которые совершаются вне храма. Кто хочет войти в храм, должен быть чист. Однако чистота означает не только воздержание в храме от всего, что не угодно богу, но и воздержание от таких вещей вне храма. Тем самым жречество становится образом жизни, которое ставит все жизненное поведение на основу строгой *ортопраксии*.

С другой стороны, если читать эти тексты как общий моральный кодекс, удивительными оказываются, в свою очередь, специальные предписания, имеющие смысл только в контексте определенного культа и с учетом «нелюбви» определенного бога (например, музыка и громкая речь). В многочисленных «жизненных поучениях», которые дошли до нас от Древнего Египта, мы напрасно будем искать подобные предписания, в то время как предостережения против пристрастности, подкупности, недобросовестности в обращении с мерами и весами, неискренности, алчности и насилия принадлежат к основному составу египетской жизненной мудрости (H. Brunner, 1988). Так возникает совершенно особая смесь из заповедей чистоты, сословных и нравственных предписаний, которую мы назовем «номосом храма». Его первое появление в главе 125 египетской Книги Мертвых показывает, к какой глубокой древности восходит в Египте эта идея. Его появление в программе укра-

³⁷ Из надписи Эдфу III 78–79, см. M. Alliot, 1949, 142 сл.; H. W. Fairman, 1958, 91.

³⁸ Этим понятием W. Otto, 1908 пробует охарактеризовать эти надписи.

шения храма поздней эпохи показывает не только долгий срок ее жизни, но и ее упрочение в *ортопраксию*³⁹. Когда Геродот и другие говорят о «номой», нравах и законах египтян, они имеют в виду номос храма, который стал в позднюю эпоху если и не общеобязательным, то единственно репрезентативным египетским образом жизни. Как в прежние эпохи воплощением «египетского» был писец-чиновник, так в позднюю эпоху им стал священнослужитель.

3. Платон и египетский храм

Толкование (поздне)-египетского храма как организационной формы культурной памяти, причем в смысле именно того случая усиления обязательности и неизменности, который мы назвали «канонем», восходит прежде всего к Платону. Для Платона египтяне — народ с самой длинной памятью. В то время как во всех других местах традиция прерывалась периодическими катастрофами, египтян такая травматическая потеря памяти не коснулась. Поэтому здесь могло сохраниться воспоминание — например об Атлантиде — которое исчезло у самих участников событий, например у афинян. Платон считает длину этой памяти в 10 000 лет, в согласии с Геродотом, который ссылается по этому поводу на Гекатея Милетского. Гекатею, рассказывает Геродот, в Фиванском храме показали 345 статуй жрецов, которые от отца к сыну передавали друг другу власть верховного жреца. По этим 345 поколениям можно вычислить продолжительность египетской традиции, в высшей степени впечатляющую по сравнению с греческой, где знатные роды (как род самого Гекатея) уже через 16 поколений доходили до бога или героя⁴⁰. Эта история основана, правда, на недоразу-

³⁹ Мы употребляем это понятие по аналогии с «ортодоксией». Если в случае ортодоксии речь обычно идет о соответствии «учения» и толкования правилам и канону, то в случае ортопраксии речь идет о соответствии практики правилам.

⁴⁰ См. об этом Schachertmeug, 1984. О принципе генеалогически организованного исторического сознания см. Schott, 1968.

мении, естественном при изобилии статуй в Карнакском храме. Но это недоразумение возникло, конечно, уже на египетской почве. Сами египтяне в позднюю эпоху рассматривали храм как хранилище и место поддержания традиции, которая через исторически точно зафиксированные промежуточные звенья восходит к глубочайшей древности и даже ко времени творения. Легко представить себе, с какой гордостью египтяне показывали греческим путешественникам с их мифическим историческим сознанием свои храмы и прочие памятники, документирующие несколько тысячелетий свободного от мифов прошлого. Ведь в Египте подлинное значение этих памятников никогда не забывалось настолько, чтобы могли сложиться легенды, приписывающие их возведение каким-либо мифическим существам или родам. Напротив: надписи оставались читаемыми, отстояние во времени – измеримым, язык форм – привычным, люди знали, что это свидетельства их *собственного* прошлого и что это прошлое насчитывает несколько тысячелетий. «Египетские памятники», писал проницательный Якоб Буркхардт в 1848 г., «это написанные гигантскими письменами книги их истории»⁴¹.

На столь же продуктивном, то есть показательном для самопонимания позднеегипетского общества, недоразумении основано и то, что Платон в «Законах» пишет о египетском храме. Мы в первом разделе рассмотрели подробно это место. Здесь храм толкуется как нечто, что можно, в терминологии русской семиотики культуры, назвать «иконической грамматикой культуры»: эксплицитное изложение системы правил, следование которым порождает все правильно построенные, и только такие, *предложения*, т. е. позиции, отношения, действия данной культуры, причем не в языковой, а в изобразительной форме. Знание, стоящее как откровение при начале египетской культуры и с поразительной силой воздействия объединяющее все ее проявления, артикулируется не в предложениях, а в *формах*. Здесь Платоном, несомненно, схвачена существенная черта, даже если все остальное, прежде всего

⁴¹ В кн.: Franz Kugler. Handbuch der Kunstgeschichte, 2. Auflage mit Zusätzen von Dr. Jacob Burckhardt. Stuttgart, 1848. S. 39.

все, что касается педагогической функции этих форм, следует отнести к области фантазии. Похоже говорит о функциях изображений в египетских храмах и Плотин: «Египетские мудрецы пользуются для сообщения своей мудрости, то ли на основании строгого знания, то ли по наитию, не знаками письма как подражаниями голосу и речи для выражения своих учений и утверждений, — нет, они рисуют изображения и помещают в своих храмах в очертаниях этих изображений смысл всякой вещи, так что всякое изображение содержит знание и мудрость, вещь и целое, однако не обсуждение и дискуссию. Затем содержание изымается из изображения, облекается в слова и находится причина, почему это так, а не иначе»¹².

Из этого, с одной стороны, следует, что в Египте *изображения*, а не дискурсивная речь, служили средой культурной памяти, с другой стороны, что местом этих изображений, и тем самым центральным учреждением культурной памяти, были храмы. Так что мы и здесь сталкиваемся с основной мыслью позднеегипетского храма: кодификацией и канонизацией *форм* созданной богом и управляемой и сохраняемой богами действительности.

Нигде этот принцип не проявляется отчетливее, чем в позднеегипетском иероглифическом письме. В письменности в позднюю эпоху происходит настоящий взрыв инноваций, что проявляется в уже упомянутом десятикратном увеличении числа знаков (с ок. 700 до ок. 7000). Эти инновации связаны с тем более широким новшеством, каким нам представляется храм поздней эпохи. Каждый храм стремится выработать собственную систему письма, зафиксировать собственные знаки и значения знаков. Тем самым иероглифическое письмо становится специальной компетенцией жрецов, *жреческим письмом*. Оно становится эзотерическим, как и записываемое им знание.

С *клерикализацией* культуры, укрывающейся в храм, рука об руку идет и ее *сакрализация*. В той же мере, в какой культурный смысл становится священным, застывают формы культуры — из того опасения утратить контакт с истоками и с собствен-

¹² Плотин «О духовной красоте». V. 8, 6, по: F. Teichmann, Die Kultur der Empfindungsseele. Ägypten — Texte und Bilder. S. 184.

ной идентичностью, которое Герман Кees (Hermann Kees) так метко определил как «страх забвения». За этим стоит та растущая осознанность традиции, в которой мы видим типичное исходное положение для интенсифицированных форм коллективной идентичности, т. е. для перехода от «культурных формаций» к «культурным идентичностям». Собственная культура уже не разумеется сама собой. Она уже не кажется естественной, как само мироустройство. Обязательства и границы, законы и нормы, возлагаемые на индивида, уже не действуют как «имплицитные аксиомы» (D. Ritschl, 1985), чья сила гарантирована естественной очевидностью социального и космологического контекста; они требуют теперь эксплицитной формулировки. Возникают культурные метатексты, «рефлексия о себе социальных систем» (N. Luhmann). В этом смысле и толкует Платон египетский храм: здесь на все времена обязательным образом задана система норм прекрасного, и тем самым общественного и политического порядка.

С этой точки зрения позднеегипетский храм встает в один ряд с остальными метатекстами культуры, которые примерно в то же время возникают в эту эпоху всеобщих перемен в других местах Древнего мира. Там растущая осознанность традиции также повела к масштабным кодификациям, демонстрациям культурной идентичности и, прежде всего, к усилению интереса к собственному прошлому. В Вавилоне и прежде всего в Ассирии возникают большие дворцовые библиотеки, в Израиле — большие произведения, включающие законы и историю, в Греции — писистратидовская фиксация гомеровского текста (U. Hölscher, 1987) и первые опыты историографии¹³. В Египте мы обнаруживаем архаизирующие и реставрационные тенденции еще раньше (Автор, 1985). Они достигают своего апогея в эфиопскую и саитскую эпохи (25-й и 26-й династии, VIII—VI века), в «саитском возрождении» (H. Brunner, 1970; I. Nagy, 1973); но только в храме поздней эпохи они находят одновременно наиболее значительное и наиболее полное выражение, которое можно назвать «канонем египетской сути»,

¹³ Очень важны в этом отношении исследования John van Seters, 1983.

единственным, репрезентативным самоистолкованием. В этой форме форм для египтянина было выражено и представлено все, что связывало его с истоками.

В этой форме организации культурной памяти особенно примечательны еще два пункта.

1. Объединение культуры и космоса.

Каждая культура изначально склонна к отождествлению своего устройства с мироустройством как таковым. Эта этноцентрическая исходная структура картины мира и представления о себе обычно постепенно ослабевает по мере знакомства с чуждым, ведущим к постепенному осознанию собственной традиции и к интенсифицированным формам идентичности. *Культурная идентичность* — это как раз *не* миропорядок как таковой. Египет составляет здесь исключение. Исходное убеждение в непрерывной преемственности творения вплоть до сегодняшнего дня не только не ослабло благодаря знакомству с чуждым в I тыс. до н. э., но даже интенсифицировалось до своеобразного сознания своей исключительности. Египтяне жили в твердой убежденности, что с их культурой погибнет если не мир, то во всяком случае мировой порядок как таковой, его осмысленное устройство и жизненные связи: «Однако взятый в целостности своей культурной и общественной жизни, Египет был так же уникален, как строение самой этой земли. Уникален был и египетский духовный настрой, эта непоколебимая уверенность в том, что культурная идентичность Египта и продолжение существования физического космоса — одно и то же» (Fowden, 1986, 14).

Египетские храмы были центрами, поддерживавшими существование мира. Сохранение египетской культуры и поддержание существования мира были аспектами одной и той же работы, возложенной на жрецов и нашедшей в храме не только вместилище, но и монументальное и эксплицитное выражение.

2. Компактность культурной символики и невыделенность слова.

В ту эпоху, когда Египет превращает храм в важнейшую форму организации своей культурной памяти, в других центрах Древнего мира и даже за его пределами, в Китае и Индии, происходят сходные процессы упрочения культурного смыс-

да. Это отмеченное уже в XVIII в. совпадение натолкнуло Карла Ясперса на мысль об «осевом времени». Общим элементом «культур осевого времени» (Eisenstadt, 1987) является выделение слова как центральной организационной формы культурной памяти. Во всех этих культурах упрочение культурного смысла и связанное с этим воскрешение традиции происходит в форме возвращения к великим обосновывающим текстам и как появление специальных институтов культуры комментария («блюдения смысла»), пекущихся о том, чтобы кодифицированная в этих текстах версия действительности оставалась на все времена насущной и авторитетной. Этот шаг не был сделан в Египте. Здесь версия действительности была кодифицирована не в текстах или, во всяком случае, не в текстах в первую очередь, а в «формах» («схемата») письма и искусства, в обрядах и образе жизни. Благодаря канонизации и превращению храма поздней эпохи в институт этой компактной формы культурной памяти, египетской культуре удается пережить глубокий культурный слом, каким была начавшаяся уже в персидскую эпоху эллинизация Древнего мира, и надолго сохраниться как памятник минувшей культурной эпохи в мире послеосевого времени. Но она не сумела выработать те формы комментирующей культуры, которые, как прерогатива культур осевого времени, сохранили упроченный культурный смысл актуальным вплоть до нашего времени.

Глава пятая

ИЗРАИЛЬ И ИЗОБРЕТЕНИЕ РЕЛИГИИ

1. РЕЛИГИЯ КАК СОПРОТИВЛЕНИЕ

Если государство — великое достижение Египта, то религия — великое достижение Израиля. Конечно, религии существуют естественно и неизбежно повсюду на свете; но повсюду они — аспект культуры и возникают и погибают вместе с ней. В Израиле же создается религия в совершенно новом, эмпатическом смысле, который делает ее независимой от остальной культуры и позволяет ей сохраниться сквозь все культурные изменения, чужеземные влияния и ассимиляции. Религия становится «медной стеной», которой приверженный ей народ отгораживается от окружающей культуры, опознаваемой как «чуждая». Это *эмпатическое* значение религии, безусловно, еще не применимо в полном смысле к древнеизраильской религии, неразрывно связанной с политическими структурами Давидова царства и предшествовавшими ей формами догосударственной организации. Только вышедшая из опыта изгнания религия Второго Храма, а затем, конечно, религия еврейства, суть религии в состоянии выделенности и коренного упрочения¹. Религия становится основанием и средством сопротивления окружающей среде, культурным и политическим структурам которой она противостоит как автономная сфера смысла.

¹ В этом толковании я следую за Y. Kaufmann, *Golah ve Nekhar*, 2 Bd., Tel Aviv, 1929—1930, положения которого стали мне доступны благодаря частичному переводу С. W. Ephraïmson: Y. Kaufmann, 1988. Мотив «iron barrier» играет у Кауфмана центральную роль.

1. Возведение «медной стены»: путь Израиля и Египта к ортопрактическому отмежеванию

В Египте поздней эпохи *ортопрактическая* сакрализация жизни соответствует сакрализации страны, идее Египта как «священной страны» (*ἱερωτάτη χώρα*)² и «*templum mundi*»³; это означает особое *сознание своей исключительности*, основанное на представлении об особой близости к богу, «общности жизни всего Египта с богами»⁴. Ближайшую параллель к этому процессу мы находим в Израиле Второго Храма. Здесь также ортопрактическое освящение жизни (ивр. «*halakhah*»), как оно выражено в 613 запретах и заповедях Торы, соединяется с особым сознанием своей исключительности. И здесь исключительность также основана на отношении с богом, но здесь оно мыслится не как «общность жизни»⁵, — потому что для трансцендентного по отношению к миру бога Израиля такая имманентность немыслима, — а как избрание и заключение

² G. Fowden, 1986, ссылается в этой связи на: Theophrastus, De pietate (ed. W. Pötscher, Leiden, 1964), fr. 2; Porphyrius, De abstinentia (ed. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, 1977 сл.) II. 5. 1. Eusebius Caes. Praeparatio evangelica. I. 9. 7.

³ Asclepius 24, Nag Hammadi Codex II.5, 122–23. См. Н. G. Bethge, 1975.

⁴ Julian, Ep. 111. 433 b (*ἐν κοινωγία μὴν πρὸς θεοῦς Αἰγύπτῳ τῇ*).

⁵ Хотя именно это понятие применяется в тех преданиях, которые рассказывают о времени и храме, о «жилище» («*mishkan*») Яхве, например, Исх. 25.8: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их». Для Египта также можно открыть встречный список. Там можно с полным основанием показать, что представление об общности жизни богов и людей характеризует не современную действительность, а прав-время, нечто вроде золотого века, и что современный мир скорее произошел из прекращения этой изначальной совместной жизни (см. об этом Автор, 1990, гл. 6). По египетским представлениям этот разрыв и это прекращение исцеляются как раз теми институтами символического опосредования и представительства божественного на земле, которые Библия с отвращением описывает как «идолопоклонство». В этом заключается решающая разница между Израилем и Египтом. «Обитание» (*shekhinah*) Яхве никогда не бывает символическим, но всегда непосредственным и

Завета. Ортопраксия означает приспособление к богу. «Святые будьте, ибо Я свят» (Лев. 17–26, *passim*)⁶. Но ортопраксия означает также дифференциацию, замкнутость, исключительность — то есть *идентичность* в эмфатическом смысле. Жить по закону означает «сознательное признание “нормативного самоопределения”» (E. P. Sanders, 1981). В этом пункте Израиль и Египет шли параллельными путями в Персидской империи и в эллинистическую эпоху, хотя один путь вел к истории, преобразующей мир, а другой — если и не к полному забвению, то все же в подполье скрытых противотечений.

Египетский храм поздней эпохи своим сходством с крепостью очень наглядно воплощает идею замкнутости, жизни, высокими стенами отгороженной от профанного внешнего мира. Однако тот, кто воспользовался этим образом, чтобы зримо представить идею замкнутости, был евреем: «Законодатель, наделенный от Бога всеохватывающим знанием, окружил нас непроходимыми частоколами и медными стенами, чтобы мы, ни в каком отношении не смешиваясь с другими народами, чистые душой и телом, свободные от обманчивых представлений, почитали Бога, который один — Бог и один — всемогущ, в отличие от твари (...) И вот, чтобы мы ничем не осквернились и не испортились в общении с дурным, он окружил нас со всех сторон предписаниями чистоты, заповедями о еде и питье, и зрении и слухе»⁷.

Этот текст написан в Египте в птолемеевскую эпоху евреем из александрийской диаспоры, и он использует египетский образ. «Медные стены» — этот образ означал прежде всего царя, который в качестве военачальника защищает свою страну, своих солдат и своих подданных⁸. В этом значении его ис-

неопосредованным, но непостоянным, не зависящим от нашей воли и недоступным. Согласно очищенному богословию Второзакония не Бог, а его имя обитает в храме, см. Weinfeld, 1972, 191–209.

⁶ Н. Graf Reventlow, 1961.

⁷ Письмо Аристея, 139 и 142, по G. Delling, 1987, 9. Я благодарю за указание на эту работу специалиста по Ветхому Завету Г. Хр. Махольца.

⁸ В первый раз о Тутмосе III: Urk IV 1233. Ср. для Эхнатона: M. Sandman. Texts from ... Akhenaten. Bibliotheca Aegyptiaca 8. Brüssel, 1938,

пользует уже в XIV в. до н. э. ханаанский князь в переписке с египетским двором:

Ты — солнце, встающее надо мной,
И медная стена, воздвигнутая для меня,
И я спокоен благодаря великому могуществу
царя, моего господина ⁹.

В то же время уже царь-еретик Эхнатон мог назвать своего Бога-Солнце Атона, которого он объявил единственным божеством, своей «стеной в миллионы локтей» ¹⁰. Это словопотребление привилось. На лондонской писчей табличке XIII в. до н. э. ¹¹ Амон именуется

Ты, стена ¹² из меди,
Принимающая в себя тех, кто ей угоден.

А в Каирском папирусе 58 033, «Символе веры религии Амона» времен теократического государства ¹³ (XI в. до н. э.), читаем:

Он создал стену из меди для того, кто «на его воде»,
зло не коснется того, кто ходит по его пути.

Здесь встречаются ключевые понятия: «медная стена» и «путь божий». В это время образ стены ассоциируется не с исключением и отмежеванием, а с защитой от всякого зла. Но тем самым уже предначертан путь, по которому египетская культура в следующие столетия чужеземного господства уда-

84; Рамзес II: A. Mariette, Abydos I, 52, 16 сл., а также Rec. de Travaux 35, 126 о Горнахте, князе Мендеса в Третье Междуцарствие. См. также A. Alt «Nis mirus aheneus esto», в: ZDMG 11, 1932, 33–48.

⁹ Послание Абимилки Тирского, изд. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln (1907–1915), № 147. См. W. F. Albright, «The Egyptian Correspondence of Abimilki», in: Journal of Egyptian Archeology 23 (1937), 199.

¹⁰ Sandman (прим. 8), 111.

¹¹ Табличка BM 5656. См. Автор, Ägyptische Hymnen und Gebete: Zürich, 1975, № 190, V. 18–19.

¹² В египетском тексте написано «портал». Слова «портал» (sbht) и «стена» (sbtj) звучат похоже, и писец, вероятно, их спутал.

¹³ E. Meyer, 1928. Текст см. в: Автор, Ägyptische Hymnen und Gebete, № 131, с. 312.

лится в храмовые стены и отграничит свой ортопрактически упроченный, «халахический», образ жизни как «путь божий» от нечистого внешнего мира.

Еврейский путь к ортопраксии «халахи» ведет не только через чужеземное владычество, но и, прежде всего, через изгнание, рассеяние. Решающие этапы этого пути:

1. Катастрофа Северного царства в 722 г. и депортация 10 израильских племен.

2. Появление пророков несчастья и религиозной оппозиции под растущим ассирийским давлением, достигшее апогея в «обретении книги» при Иосии в 621 г. до н. э.

3. Разрушение храма в 587 г. до н. э., депортация, изгнание и возвращение «бней хаггола (сынов пленения)» в 537 г. до н. э.

4. Утверждение религии Второзакония под верховной властью персов, относившихся к ней терпимо.

5. Восстание против эллинизации и Маккавейские войны.

6. Восстание против Рима и разрушение Второго Храма в 70 г. н. э.

Этот перечень прежде всего — впечатляющее свидетельство того, сколь многое должно было случиться, чтобы породить такое упрочение традиции и идентичности, какое имеет место в иудаизме. Одно, во всяком случае, несомненно: речь не идет здесь о нормальном случае культурного развития. Однако важнее, чем проблема межкультурных столкновений, с какими сталкивались и другие культуры, как, например, Вавилон и Египет, были последствия внутренней вражды и раздоров, характеризующих историю Израиля периода Второго Храма; образец их был создан уже древней оппозицией пророков против царей. В Египте и Вавилоне таких расколов, судя по всему, не было.

2. Исход как фигура воспоминания

История в том виде, как рассказывает ее эта традиция самой себе, и начинается с настоящего чрезвычайного положения. В начале было изгнание и рассеяние. Кучке израильтян, под руководством Моисея дезертировавших с египетских

принудительных работ, уже бог, а не фараон, диктует во время 40-летнего странствия по пустыне текст неслыханного прежде договора, который освободит их от политического угнетения, подчинив власти бога и его пророка. Все решающие элементы позднейшей истории Израиля, приведшие к уникальному упрочению традиции, уже намечены в этом акте учреждения идентичности: ситуация изгнания (рассеяния) детей Израиля в Египте, ситуация меньшинства, угнетения и сопротивления ассимилирующему давлению материально превосходящей культуры с ее «горшками мяса», но и с ее политеизмом, культом изображений, магией, культом мертвых и обожествлением властителей, — но прежде всего фигуры «освобождения» и «экстерриториальности». Невозможно представить большей противоположности Египту в отношении происхождения народа и его образа жизни. Египетское представление о происхождении собственного народа основано на принципе автохтонии¹⁴. Храм, защищающий своими стенами бога и идущих его путем от враждебного и нечистого внешнего мира и в конце концов ставший образом всего Египта как обиталища богов и благочестивых людей, стоит на «пра-холме», на той вершине, которая первой показалась из первоначальных вод. Исход и Синайское откровение как ключевые образы происхождения Израиля основаны на экстерриториальности. Завет заключается между трансцендентным миру, чуждым богом, у которого нет на земле ни храма, ни жертвенника, и народом, который по пути из одной страны, Египта, в другую страну, Ханаан, находится на «нейтральной полосе» синайской пустыни. Заключение Завета предшествует поселению в Земле Обетованной. Это чрезвычайно важный момент. Завет экстерриториален и поэтому не зависит ни от какой территории. Этому завету можно быть верным где угодно, куда бы не занесла судьба.

Описывая все это, мы имеем в виду Исход не как историческое событие, а как *фигуру воспоминания*. Поэтому он принадлежит совершенно другому уровню, чем шесть этапов пути Израиля к фарисейскому и раввинскому иудаизму и процесс

¹⁴ О распространении этого мотива ср. К. Е. Müller, 1987.

кристаллизации его преданий в ветхозаветный канон. Эти этапы интересны именно как исторические обстоятельства. Историчность рассказа об Исходе в высшей степени сомнительна. Египтолог вряд ли может помочь разрешению этого вопроса¹⁵. Единственное упоминание Израйля в египетском тексте относится к племени в Палестине, а не к группе пришельцев и рабочих-иммигрантов в Египте¹⁶. Но здесь важнее всего не историчность, а значение этой истории в израильской памяти о прошлом. Это значение невозможно переоценить. *Выведение* народа из Египта — это акт основания как таковой, на котором зиждется не только идентичность народа, но и, прежде всего, идентичность бога. Везде, где он выступает как требующий повиновения Господь Завета (т. е. как работодатель, с которым заключен договор), он именуется «Тот, кто вывел тебя (Израиль) из Египта». Это значит: народ с самого начала детерминирован эмиграцией и обособлением.

3. «Движение Единый Яхве» как формирующая память общность воспоминания

Если мы спросим — в духе нашей базирующейся на работах Хальбвакса теории памяти — какая группа могла опираться в своем представлении о себе, в своих целях и надеждах именно на *это* воспоминание и какая историческая ситуация подходила для того, чтобы именно *это* воспоминание было поставлено во главу угла при воссоздании прошлого, то в первую очередь на ум приходят евреи диаспоры. «Египет», то есть чуждое культурное окружение, вездесущ, и повсюду в соблюдении *Закона* открывается путь к освобождению от рабства и преследования, ведущий в Землю Обетованную. Невозможно вообразить себе истории более значимой, более подходящей, чтобы тысячелетиями поддерживать среди всех преследований и угнетений волю к самосохранению рассеянного народа.

¹⁵ История изучения этого вопроса изложена в: Н. Engel, 1979.

¹⁶ Знаменитое «израильское место» времени Меренптаха, конец XIII в. до н. э. Это первое упоминание Израйля в истории — одновременно победная весть о его уничтожении!

Но, конечно, предание об Исходе, в том числе и как ключевая фигура воспоминания, связанная с появлением народа Израиля, старше, чем ситуация рассеяния, и даже старше, чем вавилонское пленение, которое, по всей вероятности, только благодаря этому преданию и удалось пережить, не потеряв идентичности. С другой стороны, трудно себе представить, чтобы, например, Давидово царство поставило в центр своего представления о себе именно предание об Исходе и Синае.

Недавно открылся новый путь к пониманию этих процессов. Американский историк Древнего мира Мортон Смит (Morton Smith) выдвинул в 1971 году предположение, что не государство, а лишь небольшая группа инакомыслящих, «Движение Единый Яхве», была носителем монотеистической религии¹⁷. Раннюю эпоху Израиля, от начала и вплоть до середины VII века, следует представлять себе политеистической, причем в варианте государственного «суммодеизма»¹⁸. Яхве — бог этого государства, как Асур в Ассирии, Мардук в Вавилонии, Амон-Ра в Египте, но он почитаем не исключительно, а как глава пантеона. Культурная жизнь открыта по отношению к ханаанскому окружению, браки с мидианитянами, моавитянами, гибеонитами, а также египтянами (Саломея) совершенно обычны, почитание Ваала процветает повсюду в стране. Религия Израиля — лишь региональный вариант общих для всего Ближнего Востока культов и представлений.

Первые признаки перемен появляются в IX веке. В царствование Асы (ум. в 875 г.) началась, судя по всему, пуританская реформа культа, которая при его сыне Иосафате и пророке Илии получает продолжение в преследовании жрецов Ваала. Отсюда берет начало «Движение Единый Яхве», которое, однако, в следующие столетия вынуждено снова и снова

¹⁷ M. Smith, 1971. Это предложение было подхвачено и развито, среди прочего, в: B. Lang, 1981; 1983; 1986; далее F. Crüschmann, 1987; M. Weippert, 1990.

¹⁸ Это понятие предложил E. Voegelin (1956) в связи с почитанием государственного бога в высоких культурах древности.

бороться с уцелевшими или вновь усилившимися почитателями Ваала и политеистической религиозной практикой. О существовании и широкой распространенности этой практики мы можем догадаться лишь по ожесточенной борьбе, которую вынуждено вести против нее «Движение Единый Яхве». Ведь после победы этого движения преданию была, конечно, задним числом придана односторонность, так что политеистически-синкретическая культура Древнего Израиля сохранилась только в негативном отпечатке ее противников (как языческие религии в — гораздо более бережной — критике отцов Церкви). То, что тексты изображают как непрерывный конфликт заведомо непослушного и забывчивого народа Израиля с требованиями его собственной религии, было в действительности конфликтом монотеистического меньшинства с политеистически-синкретическим большинством. Это большинство тоже — подчеркнем это еще раз — верило в Яхве. Нет сомнения, что царский дом оказывал особое покровительство культу Яхве. Однако Яхве был для них высшим, но не *единственным* богом. И уже за это пророки клеймили царей как отступников.

Во втором разделе этой главы мы опишем тот же конфликт из внутренней перспективы Второзакония, которое можно считать центральным произведением «Движения Единый Яхве». Во внутренней перспективе линии фронта предстают совсем по-иному. Не партия формирует канон, а канон формирует партию. В начале был канон; его монотеистические требования вызвали конфликты и расколы. В начале было Синайское Откровение и заключение Завета на Иордане; позднейшие несчастья происходят из забвения этих начальных обязательств и обещаний. Такая внутренняя перспектива не лишена исторической оправданности. После изгнания конфликты между общиной изгнанников и остававшимися в земле, между иудеями и самаритянами, между вавилонским и египетским «гола», а затем между эллинизированными и ортодоксальными направлениями внутри самого еврейства — все это уже основано на каноне и его нормативных требованиях.

4. Религия как сопротивление. Возникновение религии из оппозиции (собственной) культуры

Из этой столетиями длившейся борьбы возникло нечто новое в мировой истории, а именно «религия» в собственном смысле, т. е. самостоятельная ценностная, смысловая и деятельностьная сфера, резко обособленная от областей культуры и политики. Это обособление можно объяснить, только переводя его обратно из сферы понятий в сферу социальной реальности и интерпретируя как различие между группами, т. е. как самоотмежевание или отделение инакомыслящей группы от общества в целом. Важнейшим моментом этого отмежевания будет для нас разоблачение культуры этого общества как «чуждой». К «*verus Israel*» принадлежит лишь тот, кто разделяет монотеистические убеждения группы. Так возникает религия в контексте — и в отмежевании от — культуры, причем не чужой, а своей собственной культуры, заклеянной теперь как «чуждая», «отступническая», «забывчивая».

Граница, возводимая здесь между настроенной на включение и ассимиляцию культурой и исключительной, одержимой идеей чистоты религией, находит свое символическое выражение в «медной стене», которой окружены теперь 1) идентичность и 2) предания той группы, которая считает себя истинным Израилем. Процесс протекает здесь в типичных формах, которые можно наблюдать и в Месопотамии, и в Египте, а также и в других местах. Конфронтация с культурой, воспринимаемой как более высокая или, во всяком случае, таящая угрозу и здесь и там, приводит к тому, что вокруг предания, а значит и вокруг идентичности, возводится ограда. Но ни в Месопотамии, ни в Египте дело не доходит до внутренних расколов. И то, что при отмежевании от чуждой культуры выставляется как свое собственное — это все же всегда нераздельное единство религии и культуры. В Израиле же, напротив, — и этот аспект так и остался уникальным — происходит отмежевание от *собственной* культуры и тем самым разделение религии, культуры и политической власти¹⁹. Это разделение име-

¹⁹ Возникает вопрос, не была ли монотеистическая реформа Эх-

ет далеко идущие последствия, и именно *его* символизирует история Исхода как фигура воспоминания. Когда говорят об Исходе из Египта, речь идет об исходе из всякого профанного, нечистого, угнетающего, ассимилирующего, забывшего Бога окружения и тем самым вообще из «мира». Таким образом намечена граница между «мирским» и «духовным», которая станет важнейшей чертой нового типа религии.

В мире, который не знает различия между «религией» и «культурой», все области культурной жизни проникнуты религией в трудно представимой для нас степени, так что всякое занятие, всякий род коммуникации практически, эксплицитно или имплицитно, связаны с признанием каких-либо управляющих этой сферой деятельности богов. Группа, которая настаивает на том, чтобы признавать лишь одного бога, выделяет себя из общности коммуникации и утверждает себя как отдельный народ, вступление в который происходит уже не через иммиграцию, брак или еще какие-то традиционные формы приобретения принадлежности, а через «обращение»²⁰. «Шма Исраэль» становится признанием идентичности, за которую нужно быть готовым, если понадобится, отдать жизнь²¹. Обращение, признание и мученичество связаны между собой как сопутствующие явления «медной стены», которой этот но-

натона также направлена против собственной культуры и не повела ли она к аналогичной структуре. Возможно, эта реформа и в самом деле, найди она сторонников вне поддерживавшего ее царского дома и поведи поэтому после восстановления прежних культов к диссидентскому «движению Единый Атон», могла бы повлечь за собой аналогичную религиозно определяемую идентичность внутри и против собственной культуры. Но этого не произошло.

²⁰ Здесь я парафразирую M. Smith, 1971, 30: «Any group which insisted on worshipping only one god thereby made themselves a peculiar people (...) and made the joining of their group a matter of conversion, not mere adherence».

²¹ В еврейских библиях и молитвенниках последние буквы первого и последнего слова этой формулы (айн в «шма» (слушай) и да-лет в «эхад» (один), выделенные прописным шрифтом, дают слово «'ed», «свидетель» = *μάρτυς*, характеризующее истину, которая свидетельствуется смертью, ср. стр. 218. Ср. также раздел «Умереть за *pátrioi νόμοι*» в: H. G. Kippenberg, 1986.

вый народ отграничивает себя от своего окружения и того нового типа религии, который начинает формироваться здесь как совершенно новая форма упорочения смысла и идентичности.

Эта стена не была бы так высока, граница не была бы так резко прочерчена, если бы она не пролегла внутри собственной культуры. Ведь образ жизни, связанный с таким отмежеванием, должен отстаивать себя против само собой разумеющейся повседневной рутины. Поэтому он ставится на основу подробно разработанного законодательства, которое ничуть не разумеется само собой. Кто живет по этим законам, ни на минуту не может забыть, кто он такой и к кому он принадлежит. Этот образ жизни так труден, что его можно осуществлять лишь в форме непрерывного учения и осознания. По сути, речь идет о профессиональном умении, каким в других случаях обладают лишь специалисты, не имеющие других забот, а именно о перечне сложнейших жреческих табу и заповедей чистоты. Теперь они становятся основой общего законодательства. Тем самым принцип обособления жрецов, наблюдаемый и в других местах, в частности в Египте, переносится на «народ»: «Потому что ты — народ, посвященный Господу, Богу Твоему»²².

Из-за вавилонского пленения эта группа оказалась изъята из своего культурного окружения, с которым она столетиями находилась в жесточайшем конфликте, и сформировалась в Вавилоне как община изгнанников («гола»), в теперь уже действительно чужом культурном окружении, отделившись от царей и жертвоприношений своей родины и тем самым от всякой конкуренции в толковании религии. В этой группе воззрения «Движения Единый Яхве» тем более могли одержать верх, что события целиком и полностью подтвердили его пророчества несчастья. Стена, окружающая предание и идентичность, здесь впервые оказалась защитной, так что эта группа, единственная между бесчисленными депортированными ассирийцами и вавилонянами племенами, смогла сохранить свою идентичность в течение 50 лет и после смены власти в 537 г. вернуться в Палестину.

²² Втор. 14. 2; 14. 21; а также, прежде всего, «закон святости» Лев. 19 сл. и Исх. 19. 6; ср. F. L. Hossfeld, в: Schreiner, 1987, 123–142.

5. Воскрешение традиции как культурная политика Персии

Персидское царство укрепляло свою власть в провинциях, беря на себя роль главного защитника и хранителя местных традиций²³. В Египте была назначена комиссия, которая «должна была записать прежнее, действительное до 44 года жизни Амасиса право»²⁴. Некому *Удьяхорфесне* было поручено восстановить «дома жизни», скриптории при храмах, бывшие важнейшими учреждениями традиции (А. В. Lloyd, 1982 a). Храм, который воздвиг Дарий I в Эль-Карге, может считаться первым представителем нового типа храма, украшение которого не ограничивается культовыми изображениями, а содержит важные записи из разных областей знания и который мы назвали символическим выражением ограждения и упрочения смысла и идентичности в Египте. Персидское владычество означает для Египта воскрешение и кодификацию традиций. Так, например, многое говорит в пользу предположения, что Книга Мертвых только теперь получила свою стандартную, фиксированную по объему и порядку глав форму. До сих пор Книга Мертвых была своего рода хранилищем материала, откуда писцы брали афоризмы, соединяя их в более или менее индивидуальной последовательности. Книга Мертвых поздней эпохи, известная под названием «саитской редакции», но засвидетельствованная впервые в списках персидского времени, остановила этот поток традиции и создала нечто вроде канона.

Одновременно в Палестине возникает еврейский канон, уже не при поущении, а по прямому заказу персов. «Книга законов» (очевидно, Второзаконие), которую Ездра принес из

²³ Такое поведение Ганс Г. Киппенберг называет общим принципом империалистической политики: «Если колонизаторы хотят превратить захваченные ими территории в империю, они должны брать на себя роль защитников, и даже открывателей, традиций завоеванных народов», в: Kippenberg, 1986, 51 со ссылкой на J. H. Grevemeyer (Hrsg.), *Traditionale Gesellschaften und europäischer Kolonialismus*, Frankfurt, 1981, 16–46; G. Leclerc, *Antropologie und Kolonialismus*, München 1973. Ср. также P. Frei/K. Koch, 1984.

²⁴ W. Spiegelberg, 1914, 30–32; E. Meyer, 1915, 304 сл.

Вавилона «на остриях персидских штыков»²⁵, как любил выражаться философ и религиовед Якоб Таубес, стала теперь каноном. Канон начинается там, где кончается пророчество²⁶. Чтобы мог возникнуть канон, должны быть, по исламскому выражению, «закрыты двери» («иджтихад») ²⁷, через которые входит все новый обязывающий смысл. Пророчеству уже не было места в деполитизированном пространстве провинции Йехуд, вошедшей в состав сатрапии Вавилония. Пророки говорили по поручению Яхве с царем и народом; теперь же сатрап далеко, а царь и просто недостижим. На место пророка заступает книжник, который кодифицирует, канонизирует и комментирует предание.

О деполитизированном характере духовной атмосферы, в которой проходила эта работа, свидетельствуют прежде всего известные как «жреческое письмо» компоненты традиции. Представления о законной царской власти и мессианские чаяния, которые играют столь важную роль в традиции Пророков и Второзакония, здесь практически исчезают²⁸. Монотеистическая религия «Движения Единый Яхве», которая до изгнания складывалась как противокультура, становится теперь «внутренней культурой» в огромной Персидской империи; она озабочена теперь чистотой жизни, учения и истолкования и препоручила поддержание в порядке земных дел персидским оккупационным властям.

Деполитизация общественной жизни в эпоху персидского владычества происходит повсюду. В Египте и Вавилоне мы наблюдаем «клерикализацию» культуры, переход от писцов-чиновников к писцам-священнослужителям как основным но-

²⁵ Персидский титул Ездры звучал «писец законов небесного бога»; Н. Н. Schaefer, 1930 предлагал считать Ездру персидским государственным секретарем и специальным уполномоченным по еврейским делам.

²⁶ J. Blenkinsopp, 1977; B. Lang, 1986; ср. также S. Z. Leiman, 1976.

²⁷ В исламе закрываются двери не пророчества, а самостоятельного поиска и суждения. См. T. Nagel, 1988, 9 ff.

²⁸ Я опираюсь здесь на беседы со специалистом по Ветхому Завету Г. Хр. Махольцем, поделившегося со мной множеством знаний, за которые я ему чрезвычайно благодарен.

сителям культуры, в Израиле переход от пророков к книжникам. Но только в Израиле религия упрочилась и выделилась из целого до настоящей альтернативы обоснования коллективной идентичности. Только здесь возник «народ», который определял свое отграничение вовне и свое сплочение вовнутрь совершенно независимо от политических и территориальных отношений, только через отношение к «Закоу и Пророкам»²⁹.

Позднее, однако, вновь происходит политизация этого самоопределения, причем всегда именно тогда, когда со стороны высшей политической власти предпринимается попытка вмешаться в образ жизни священного народа Божия. Первый показательный случай такого рода — это меры по эллинизации, предпринятые Антиохом IV Эпифаном (строительство гимназия в Иерусалиме и т. д.), которые повели к Маккавейским войнам. В связи с этой культурной борьбой возникает программная конфронтация «*ιουδαϊσμός*» и «*ἐλληνισμός*» (2 Макк. 2.21, ср. E. Will/C. Orioux, 1986). Здесь еврейская идентичность как религиозно обоснованный образ жизни впервые заявлена как понятие³⁰ — а не-еврейский образ жизни, «*ἐλληνισμός*», соответственно заклеен как «язычество»³¹. При римском владычестве учащаются жестокие столкновения и усиливается «мифомоторная» трансформация политических чаяний в апокалиптику и мессианизм³². Только с разрушением Иерусалимского Хра-

²⁹ Отграничение вовне: не посредством территориальных границ, а посредством «пороговой символики» образа жизни и деятельности, прежде всего посредством законов, затрудняющих контакт с не-членами (субботный покой, запрет экзогамии, запрет общего стола и т. д.); сплочение вовнутрь: посредством подчеркивания членства, которое проявляется во множестве самообозначений, таких как «дети изгнания» («бене хаггола»), «остаток», «мужи завета», «собрание» («кагал»), «община» («яхад»), «синагога» и проч. Ср. E. P. Sanders, 1981; J. Schre.

³⁰ Об этом M. Hengel³ 1973; 1976; другую точку зрения представляет F. Millar, 1978.

³¹ О возникновении этого противопоставления см. C. Colpe, 1986. Ср. также G. Dellling, 1987.

³² M. Stone, 1984; D. Hellholm, 1983. О политической стороне дела см. P. Vidal-Naquet, 1981, 17–42.

ма в 70 г. н. э. и прежде всего с разгромом восстания Бар-Кохбы при Адриане в 135 г. н. э. победу одерживает аполитичное, противостоящее зелотизму, направление раввинизма.

История этого процесса, в конце которого стоит канон еврейской Библии и идентичность раввинистского иудаизма, есть последовательность конфронтаций, которые продолжаются в складывании преданий об Исходе как центральной фигуры воспоминания.

Конфронтационные фигуры воспоминания

«Египет»

Поклоняющиеся

Золотому тельцу

«Жители той земли»

«Израиль»

Основание «народа Божьего»

Моисеем

Сыны Левиины (Исх. 32)

Пришельцы: запрет заключения договоров (Исх. 34),

Заповедь несмещения

(амиксии)³³

Исторические конфронтации

Благосклонно настроенные к ассимиляции цари, синкретические культы

Ассирийское ассимиляционное давление

Чуждая вавилонская культура «am ha-ares»: остававшиеся в стране

Пророки, «пуританские» реформаторские устремления диссидентского «Движения Единый Яхве» (внутреннее противостояние)

Израильское сопротивление (внешнее противостояние)

Община изгнанников

«беней хаггола»: вернувшиеся изгнанники

³³ «амиксия»: конечно, это понятие создано уже античными авторами, см. Delling, там же, 15 сл. На языке Пятикнижия заповедь не смешиваться с «жителями той земли» обосновывается «ревностью» Господней. С еврейской «амиксией» связывался в античности упрек в человеконенавистничестве (Philo, Virt. 141; Diodorus, bibl. 34. 1, 2 и 40, 3, 4; Josephus, c. Ap. 2, 291 и т. д., см. Delling, там же, 15–18 и J. N. Sevenster, 1975).

самаритяне ³⁴	евреи
египетские гола	вавилонские гола ³⁵
«Эллинство»	«Иудейство»
саддукеи	фарисеи ³⁶ и др. «пуританские»
	группы (ессеи), зелоты ³⁷
Сменяющиеся чуждые культуры	Евреи рассеяния

Постоянный и важнейший элемент в этой цепи конфронтаций – соединение внешней и внутренней оппозиции. Оно встроено уже в предание об Исходе. С основанием народа Божия гибнут не только бесчисленные египтяне в ходе десяти казней и при преследовании детей Израиля, но и часть самого народа, жестоко наказанная за свое упорствование в грехе и «жестоковейность». С самого начала ясно устанавливается, что принадлежность определяется не только кровью, происхождением и правом рождения. Между этнической идентичностью и религиозной идентичностью, т. е. между «Израилем» и *истинным* Израилем, проводится строгое различие. Так предания об Исходе сложились в фигуру воспоминания, сквозь призму которой могут быть прочитаны – вплоть до сегодняш-

³⁴ Самаритяне (евр. «куттим») считали себя потомками северных племен Израиля. Они признавали Св. Писанием только Тору, но не пророков и агиографов, и потому считались еретиками.

³⁵ На этот фронт противоречий обратил внимание В. J. Diebner, 1991, 130 сл.

³⁶ Линия фронта между саддукеями и фарисеями проходит между профессиональными учеными знатоками Писания из жреческого истеблишмента (саддукеи) и движением профанов, пропагандирующих методическую жизнь в строгом соответствии с заповедями Торы (фарисеи). При этом фарисеи настаивали на том, что божественным авторитетом обладает не только Писание, но и хранимая ими традиция его толкования, которую они возводили через генеалогическую цепочку авторитетов учения к Синайскому откровению. Из этого позже в раввинистском иудаизме получилось учение об устной Торе как втором, исходящем с Синая и тысячелетиями раскрывающемся Откровении. Саддукеи, напротив, оспаривают авторитет этой устной традиции. Ср. об этом Lauterbach, 1913.

³⁷ О политических конфронтациях внутри античного иудаизма см. в особ. P. Vidal-Naquet, 1981, 17–72.

него дня — любые исторические конфронтации как со сменяющимися чуждыми культурами ассирийцев, вавилонян, персов, греков, римлян и проч., так и со склонным к ассимиляции большинством собственной группы.

Обособляющий пафос чистоты обращен не только против собственного народа, он обращен и против собственной души. Предписания амиксии, несмешения с жителями той земли, не были бы столь резкими, заповеди изгнания и истребления столь жестокими, если бы они не были направлены на «хананца в собственном сердце». Вся идеология отмежевания и обособления заостряется в метафорике брака, табу прелюбодеяния и соблазна. Отступничество — это уступка соблазну, а обособление мотивируется страхом поддаться соблазну. Страху перед собственной податливостью перед соблазном соответствует «ревность» Яхве, который стремится запереть и огрადить свой народ, как восточный супруг. Потенциал насилия, заключенный в этой фигуре воспоминания, никогда, подчеркнем это со всей энергией, не выходил на поверхность в монотеистических движениях Израиля и иудаизма; но он играл свою роль в движениях отделения, освобождения и (прежде всего) колонизации, которые в позднейшие эпохи — так же как, например, пуритане, переселившиеся в Северную Америку, или буры в Южной Африке — черпали свое представление о себе и обоснование своих прав в этой фигуре воспоминания.

II. РЕЛИГИЯ КАК ПАМЯТЬ О ПРОШЛОМ: ВТОРОЗАКОНИЕ КАК ПАРАДИГМА КУЛЬТУРНОЙ МНЕМОТЕХНИКИ

Следующий раздел нашего исследования культурной памяти представляет собой рискованное предприятие; начнем с нескольких слов в пояснение и оправдание. Мы намерены рассмотреть один из обосновывающих текстов еврейской и христианской религии под чисто культурно-теоретическим углом зрения, полностью отвлекаясь от истории религии и богословия. Нас интересует Пятая книга Моисеева, Второзаконие, как

текст, основывающий новую форму коллективной мнемотехники, которая для тогдашнего мира была чем-то абсолютно новым и обосновывала не только новую форму религии, но заодно и новую форму культурной памяти о прошлом и идентичности. С точки зрения теории культурной памяти новым в этой религии является не столько ее содержание (монотеизм и иконоборчество), сколько ее форма. Она образует всеохватывающий контекст, который в крайнем случае позволяет обойтись без сравнительно «естественных» условий коллективной и культурной памяти. Такими естественными условиями являются царская власть, храм, территория как институты и понятия, которые обычно считаются необходимыми и потому «естественными» стабилизаторами культурной памяти, «*lieux de mémoire*» и «внешними опорами». Все эти *места* переносятся теперь с помощью новой мнемотехники извне вовнутрь, преобразуются в воображаемое и духовное, так что возникает духовный «Израиль», который может находиться везде, где группа людей собирается, чтобы оживить воспоминание о нем изучением священных текстов. Этот процесс дематериализации и интериоризации мы описали в предыдущем разделе с внешней стороны — как процесс записи и построения канона, и попытались средствами исторической реконструкции локализовать его в политической и социальной истории Израиля. Библейские же тексты освещают его изнутри, особенно эксплицитно — книга Второзакония. Здесь развивается культ памяти о прошлом, основанный на разделении идентичности и территории. Самое важное во Второзаконии — это трудно исполнимое требование, *в* Земле Обетованной помнить о тех связях, которые были заключены *вне* этой земли и локализованы во внутритерриториальной истории: Египет — Синай — пустыня — Моав. Самые основные «*lieux de mémoire*» лежат за пределами Земли Обетованной. Тем самым обоснована мнемотехника, которая обеспечивает возможность помнить об Израиле *вне* Израиля; применительно к историческому месту этих идей это означает: в Вавилонском пленении не забывать о Иерусалиме (Пс. 136.5³⁸). Кто сумел не забыть в

³⁸ Ссылки на псалмы в переводе по нумерации православной Псалтири (*прим. перев.*)

Израиле о Египте, Синае и странствии по пустыне, тот и в Вавилоне сможет сохранить в памяти Израиль.

Исследователи Ветхого Завета согласны в том, что Второзаконие — манифест отдельной группы, «движения» или «школы» (Weinfeld, 1972), которая выступает как носитель этой новой, интериоризированной и дематериализованной формы идентичности, идентичности, которая опирается на одну лишь Тору и в ней как своем основании обладает всем, что другие общества должны создавать и демонстрировать в форме территорий и институтов, государственного аппарата и памятников: «портативная родина», как назвал Тору Генрих Гейне, который знал, о чем говорит (Güsemann, 1987). Тем самым границы между родиной и чужбиной проводятся в ином, чем географическое, измерении, в том «духовном пространстве», которое Гуго фон Гофмансталь назвал в своей речи 1927 г. «книжностью» нации. «Не тем, что мы живем на родной земле», — начинается эта речь, — «не тем, что мы соприкасаемся между собой во плоти в наших делах и занятиях, а прежде всего духовной привязанностью соединены мы в общность». Судя по всему, первооткрывателями этой духовной привязанности были израильтяне, и у них тоже такая возможность была обусловлена *книжностью*. Среди много обсуждавшихся «следствий письменной культуры» самым важным является, наверное, это открытие экстерриториального «духовного» пространства родины. Второзаконие — текст, который освещает этот процесс изнутри и делает его предметом рефлексии. Здесь изложена мнемотехника, позволяющая сохранять и поддерживать в культурной памяти все важнейшие связи независимо от обычно необходимых и в этом смысле «естественных» условий.

Мне важно понятие «естественного». Мы встречаемся здесь с мнемотехникой, которая точно так относится к «естественным» формам (коллективной) способности воспоминания, описанной и проанализированной Хальбваксом, как античное «*ars memoriae*» относится к естественной индивидуальной памяти. Религия, как ее понимает Второзаконие, это *искусственная* форма интенсификации ³⁹ «*mémoire collective*». Нет

³⁹ Наверное, не заслуживает специального упоминания, что по-

ничего естественнее, чем забыть в Земле Обетованной пустыню, а в Вавилоне — Иерусалим. Напротив, та память о прошлом, какой требует Второзаконие, есть вещь маловероятная, парадоксальная и осуществимая только посредством ежедневного упражнения и концентрации.

1. Шок забвения.

Легенда об основании культурной мнемотехники ⁴⁰

У европейского искусства памяти ⁴¹ есть своя легенда о происхождении, живописующая своего рода исходное место действия искусства памяти. Это пресловутая история о поэте Симониде, которую рассказывает Цицерон. Симонид по счастливой случайности единственный выжил при обрушении пиршественного зала, когда все прочие участники пира погибли и тела их были обезображены до неузнаваемости. Поэт смог опознать все тела, поскольку запомнил, в каком порядке сидели участники пира. Главное в этой истории — размещение воспоминания в пространстве. Владеющий искусством памяти умеет разместить все данные в воображаемом пространстве и вызывать их в воображении вместе с этой пространственной картиной ⁴².

Для «помнящей культуры» иудео-христианского мира ⁴³ также есть своего рода легенда о возникновении и «первоначаль-

нятие «искусственного» не содержит здесь никаких негативно оценочных коннотаций. Но дело в том, что как раз это ставилось евреям в упрек в выражениях «отсутствие корней» и «оторванность от почвы», поскольку национализм не мог или не хотел мыслить иначе, чем в категориях территориального выражения идентичности и родины.

⁴⁰ Следующий раздел был уже опубликован в несколько более пространном варианте в: A. Assmann/D. Harth, 1991, 337–355.

⁴¹ См. об этом: F. Yates, 1968; A. Haverkamp/R. Lachmann, 1991.

⁴² Cicero, De Oratore, II, 86, 352–387, 355. Текст, перевод и подробный комментарий в изд.: R. Lachmann, 1990, 18–27. О помещении в пространство как мнемоническом приеме см. также часть I, глава первая, раздел 3.

⁴³ Об этом понятии и его отличии от «искусства памяти» см. глава первая, предварительные замечания.

ное место действия». Это история о том, как была найдена книга Второзакония и об основанной на этой находке реформе Иосии. Как и в истории о Симониде, исходным положением является здесь катастрофа и забвение идентичности. Но здесь катастрофа разразилась над всем народом, и она является не причиной, а следствием забвения.

Согласно рассказу в 4-й книге Царств ⁴¹, 22, 2–13, первосвященник Хелкия «нашел» в Иерусалимском храме во время ремонтных работ очевидно полностью забытую «книгу закона» («сефер ха-тора») или «книги завета» («сефер ха-берит»). Когда царю прочитали эту книгу, он «разорвал одежды свои» жестом ужаса, потому что книга содержала не только детальнейшие «заповеди, откровения и уставы» Завета, заключенного Господом с народом Израиля, но и жесточайшие проклятия в случае их нарушения. Все бедствия и удары судьбы прошлого и настоящего получают теперь объяснение как суд Божий, поскольку религиозная и политическая жизнь страны находится в самом резком противоречии с требованиями Завета.

Второзаконие как историческое произведение можно истолковать как кодификацию памяти о прошлом, руководимой принципом вины. Речь идет здесь о том, чтобы суметь понять катастрофические события настоящего как дело Яхве и так справиться с ними (G. v. Rad, 1958). Мы подробнее обсудим это сцепление вины, памяти о прошлом и историографии в главе шестой (о Второзаконии как историческом произведении см. также с. 253 сл.).

Рассматривая рассказ о реформе Иосии ⁴⁵ как «легенду об основании», мы избавляемся от необходимости вдаваться здесь в проблему ее историчности. Даже если рассказ об этой реформе не вполне отвечает исторической действительности, — подозрение, которое напрашивается в виду отсутствия более подробных указаний на нее у Иеремии и Иезекииля, — она все же чрезвычайно важна как фигура воспоминания. Три

⁴¹ Ссылка дана в переводе по нумерации православной Библии, в еврейской Библии это 2 книга царей.

⁴⁵ Подробный анализ рассказа о реформе Иосии, подвергавшегося, очевидно, многократной переработке, см. в: H. Spieckermann, 1982.

пункта в этой истории наиболее важны в контексте нашего исследования.

1) Сознательный разрыв с традицией: ведь монополизация Иерусалимского культа означает слом религиозной жизни страны, резкость и последствия которого трудно переоценить⁴⁶.

2) Легитимация этого разрыва традиции ссылкой на неожиданно найденную книгу, т. е. на *забытую* истину.

3) Новое значение, которое получает в этой связи «память о прошлом».

Неожиданно объявившаяся книга играет в этой истории роль, сравнимую с ролью Симонида в греческой легенде. В ситуации катастрофы и полного забвения это единственный свидетель забытой и уже неузнаваемой идентичности. Если мы теперь заглянем в саму эту книгу — традиция идентифицирует ее как Пятую книгу Моисееву, Второзаконие⁴⁷, — то увидим, что мотивы забвения и сохранения памяти играют там роль подлинных лейтмотивов⁴⁸.

Текст содержит последний наказ Моисея. Он начинается указанием времени и места. Действие происходит на восточном берегу Иордана, время — подготовка к переправе в Страну Обетованную, после 40-летнего странствия по пустыне. Все мотивы здесь значимы: граница, подготовка к ее переходу, конец 40-летнего срока. Начнем с последнего. 40 лет означают конец поколения очевидцев. Очевидцы Исхода из Египта, которым было тогда между 20 и 30 годами, стали теперь стариками, со смертью которых погибнет живое воспоминание о событиях Исхода, заключения Завета на Синае и странствий по пустыне.

⁴⁶ Ближайшую параллель представляет революция эпохи Амарны в Египте с ее закрытием всех храмов страны и сосредоточением религиозной жизни в Амарне.

⁴⁷ Это известное уже некоторым Отцам Церкви, а также Гоббсу и Лессингу отождествление было впервые обосновано по правилам исторической критики de Wette в его *Beiträgen zur Einleitung in das Alte Testament I* (1806) и является с тех пор общим местом в исследованиях Ветхого Завета.

⁴⁸ См. об этом также W. Schottroff, 1964, в особенности 177 сл. «Zkr», «вспоминать» во Второзаконии; B. S. Childs, 1962.

Снова и снова взывает книга к очевидцам: «Глаза Ваши видели, что сделал Господь с Ваал-Фегором» (4.3)⁴⁹, «Глаза твои видели, что сделал Господь с двумя царями сими» (3.21). Самое важное — «чтобы тебе не забыть дел, которые видели глаза твои» (4.9): «Ибо Я говорю не с сынами вашими, которые не знают и не видели наказания Господа, Бога вашего, — Его величие, Его крепкую руку и высокую мышцу Его, знамения Его и дела Его, которые он сделал среди Египта с фараоном, царем Египетским и со всею землею Его, и что он сделал с войском Египетским, с конями его и колесницами его, которых он потопил в водах Чермного моря, когда они гнались за вами; и погубил их Господь, даже до сего дня; и что Он сделал для вас в пустыне, доколе вы не дошли до места сего {...}, ибо глаза ваши видели все великие дела Господа, которые Он сделал. Итак, соблюдайте закон, который я даю вам сегодня» (11. 2–8).

Адресатов этой речи призывают как свидетелей. Они видели собственными глазами чудеса и знамения Исхода, испытывали их на себе, пережили в собственной жизни. Они должны сохранить и передать потомкам это свидетельство. Поэтому в 4-ой книге Царств 23.3 говорится не только о «заповедях и уставах», но и о «свидетельствах» этой книги, поэтому буквы «айн» и «далет» в первой фразе молитвы «Шма Израэл», которыми записывается слово «эд», «свидетель», выделяются в египетских библиях и молитвенниках прописным шрифтом:

שְׁמַחֲדָלֵי אֱלֹהֵינוּ אֱדָהּ אֱדָהּ אֱדָהּ
шма исраэл адонай элохейну адонай эхад

Последним свидетелям Исхода настроено приказывается не забывать, что видели их глаза.

40 лет — это рубеж, перелом в коллективной памяти о прошлом. Если этой памяти предстоит сохраниться, то она должна быть преобразована из биографической в культурную. Это достигается средствами коллективной мнемотехники. Книга Второзакония называет не более не менее восьми различных процедур формирования культурной памяти о прошлом.

⁴⁹ Ср. 4-я кн. Моисеева 25.9: приверженцы Ваал-Фегора были пронзены копьем.

1. Осознание, принятие к сердцу — записывание в собственном сердце:

Гл. 6., стих 6: «И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, *〈записаны〉* в сердце твоём» ⁵⁰ (ср. «Итак, запишите эти слова мои в сердце ваше и в душу вашу» 11.18).

2. Воспитание — передача следующим поколениям через коммуникацию, циркуляцию — говорить о них повсеместно и постоянно ⁵¹:

Стих 7: «И внушай их детям своим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая» (ср. 11.20).

3. Зримое напоминание — знак на лбу (маркирование тела):

Стих 8: «И навяжи их в знак напоминания на руку твою, и носи как отметину на лбу твоём» (ср. 11.18).

4. Пороговая символика — надпись на косяках (граница своего):

Стих 9: «И напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих» (ср. 11.21).

5. Сохранение и опубликование — написание на камнях, обмазанных известью.

«И когда перейдете за Иордан, в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе, тогда поставь себе большие камни и обмажь их известью; и напиши на камнях сих все слова закона сего, когда перейдешь Иордан. *〈...〉* Когда перейдете Иордан, поставьте камни те, как я повелеваю вам сегодня, на горе Гевал, и обмажьте их известью. *〈...〉* И напиши на камнях все слова закона сего очень явственно» (27. 2–8) ⁵².

⁵⁰ Слова «записаны» нет в еврейском тексте («да будут в сердце твоём»), но оно есть у Иеремии, 31.33.

⁵¹ Ср. также увещание Господа к Иисусу Навину после смерти Моисея: «Да не отходит книга сия закона от уст твоих; но поучайся в ней день и ночь» (Иис. Нав. 1.8). Закон должен быть не только «в сердце», но и на «устах». «Conversational Remembering», см. об этом также в психологической перспективе D. Middleton/D. Edwards, 1990, 23–45. В связи с ролью говорения в конструировании общего воспоминания важна также статья Shotter в том же сборнике, с. 120–138.

⁵² Об исполнении этого предписания рассказывается в Иис. Нав. 8, 30–35.

Гевал — «гора проклятия» (27.13 сл.). С этой горы призываются в страну проклятия на тех, кого не может достичь рука закона. Камни с текстом завета стоят там как свидетели забытой заповеди⁵³.

б. Праздники коллективного воспоминания — три больших праздника собрания и паломничества, на которых «весь народ, от мала до велики» должен являться перед лицом Господним⁵⁴.

«Маццот» (= Песах) — праздник воспоминания об Исходе из Египта («дабы ты помнил день ищшествия твоего из земли Египетской во все дни жизни твоей» 16.3)⁵⁵;

«Шавуот» — праздник «седмиц», когда нужно вспоминать о пребывании в Египте («помни, что ты был рабом в земле Египетской» 16.12)⁵⁶;

«Суккот» — праздник кушей, в ходе которого каждые семь лет должен прочитываться весь текст книги Закона (см. ниже, п. 8).

Сюда относится также приношение первинков, при котором жертвующий должен был произносить определенное исповедание (Втор. 26). Этот «маленький исторический символ веры», как назвал его Г. ф. Рад (G. v. Rad, 1958, 11–20), представляет из

⁵³ О свидетельской функции этой надписи, ср. Ис. Нав. 24. 26 сл.: «И вписал Иисус слова сии в книгу закона Божия, и взял большой камень, и положил его там под дубом, который подле святилища Господня. И сказал Иисус всему народу: вот, камень сей будет нам свидетелем: ибо он слышал все слова Господа, которые он говорил с нами; он да будет свидетелем против вас, чтобы вы не солгали перед Богом вашим».

⁵⁴ Исходно все три праздника были праздниками урожая («Маццот» — праздник сбора ячменя, «Шавуот» — праздник сбора пшеницы, или же окончание сбора зерновых, «Суккот» — сбор фруктов). Предполагается, что лишь с утратой страны, в рассеянии, когда распалась тесная связь времени проведения праздников с аграрным циклом, эти праздники были переосмыслены как праздники воспоминания. Мне важно отметить здесь, какую роль играет мотив воспоминания уже в текстах их учреждения.

⁵⁵ О празднике Маццот как циккароне, «празднике воспоминания», см. Исх. 12, 14; Лев. 23, 24. Ср. список литературы у Cancik/Mohr, 1990, прим. 73–77.

⁵⁶ Шавуот в послебиблейские времена получает значение праздника воспоминания о Синайском откровении и «даровании Торы». Ср. M. Dienemann «Schawuot» в: F. Thieberger, 1979, 280–287.

себя повторение или обобщение истории Исхода, дополненное упоминанием Отцов и поселения в Земле Обетованной (26. 5–9).

7. Устное предание, т. е. поэзия как кодификация исторического воспоминания.

Книга заканчивается большой песнью, которая в поэтически концентрированной форме еще раз предостерегает от страшных последствий неверности и забывчивости. Эта песнь должна сохраняться в устном предании народа и таким образом постоянно напоминать о его обязательствах:

«Итак, напишите себе слова песни сей, и научи ей сынов Израилевых, и вложи ее в уста их, чтобы песнь сия была Мне свидетельством на сынов Израилевых. Ибо я введу их в землю, как я клялся отцам их, где течет молоко и мед, и они будут есть и насыщаться, и утучнеют, и обратятся к иным богам, и будут служить им, а Меня отвергнут и нарушат завет Мой. И когда постигнут их многие бедствия и скорби, тогда песнь сия будет против них свидетельством, ибо она не будет забыта в устах потомства их» (31. 19–21).

8. Канонизация текста Завета (Торы) как основа «буквального» сохранения:

«И написал Моисей закон сей ...и завещал ...по прошествии семи лет, в год отпущения, в праздник кущей, ...читай сей закон перед всем Израилем вслух его» (31. 9–13)⁵⁷. Обязательство буквального выполнения находит свое выражение в многократно повторяемом требовании «ничего не добавлять и ничего не убавлять» (4.2; 12.32)⁵⁸.

⁵⁷ Это соответствует обычному в хеттских договорах предписанию зачитывать текст договора через регулярные промежутки времени, см. V. Korošec, 1931, 101 сл.; G. E. Mendenhall, 1955, 34; K. Baltzer, 1964, 91 сл. Об ассирийцах: E. Weidner, 1954–56. Ездра на празднике кущей читает народу Тору каждый день, от первого дня до последнего дня (Неем. 8.1 и 18, см. Baltzer, 91–93). См. также определения в конце «завета» хеттского царя Хаттусилиса I (XVI в. до н. э.): «...и эту табличку пусть читают ему (т. е. наследнику престола) ежемесячно; так будешь ты вновь и вновь запоминать мои слова и мою мудрость» (Laroche, Catalogue des textes hittites, № 6, nach Cancik/Mohr, 1990, 314).

⁵⁸ О «формуле канона» и ее различных вариантах см. глава вторая, раздел II, начало. Во Второзаконии мы встречаемся с комбина-

Из регулярного зачитывания текста договора развивается синагогальное чтение Торы, в ходе которого за год прочитывается один раз целиком вся Тора. Словесное богослужение христианских церквей есть наследие установления, задуманного как орудие коллективной памяти о прошлом⁵⁹.

Из этих восьми форм коллективной мнемотехники наиболее важна восьмая. Она означает вмешательство в традицию, которое подвергает находящуюся в постоянном течении полноту традиции строгому отбору, прочно утверждает и сакрализует отобранное, т. е. интенсифицирует его до высшей, непреложной обязательности и раз и навсегда останавливает поток традиции. Отныне ничего нельзя ни добавить, ни убавить. Договор превращается в канон⁶⁰.

В свете различения между *коммуникативной* и *культурной* памятью мы можем точнее определить главную проблему Второзакония. Речь идет здесь о преобразовании *коммуникативного* — пережитого и воплощенного в очевидцах — воспоминания в *культурное* — оформленное и поддерживаемое институционально, т. е. в *культурную мнемотехнику*. Память о прошлом, которая уже не живёт и не воплощается в коммуникативной

цией «формулы договора» и «формулы переписчика», призывающей одновременно соблюдать договор «буквально» во всех подробностях и не вносить никаких изменений в его текст. Эта комбинация объясняется тем, что традиция понимается также в категориях права как род договора, который автор заключает с переписчиками. К соблюдению договора относится также его правильное переписывание, и характерные формулы проклятия, стоящие на страже договора, предполагают и защиту его точного текста. Так, формула в колофонах вавилонских клинописных табличек встречается в той же форме повелительного наклонения, что и во Второзаконии, но здесь она явно обращена как предостережение к писцу. Ср. Offner, 1950; Cancik, 1970, 85 ff; Fishbane, 1972.

⁵⁹ Baltzer, 1964, 91 сл. Ср. также толкование Второзакония как «проповеди Закона» у G. v. Rad, 1947, 36 сл.

⁶⁰ Ср. A. u. J. Assmann, 1987. О возникновении еврейского канона и значении книги Второзакония как своего рода ядра, от которого отправлялся процесс канонизации еврейской библии см. в этом издании статью F. Grösemann. В целом о значении принципа «канона» см. статьи C. Colpe и A. u. J. Assmann.

памяти поколения, неизбежно встает в противоречие с шагающей дальше современностью, становится «контрапрезентной» (G. Theißen, 1988).

2. Угроза памяти о прошлом и социальные условия забвения

Каждому любителю сказок знаком мотив, что предупреждение ни в коем случае не забывать чего-то определенного несомненно указывает на предстоящее забвение именно этого. Особенно часто такие предупреждения касаются переступания границы, вхождения в чужое пространство. Ведь именно чужое пространство, а в особенности вкушение чуждой пищи, способствует забвению.

Пра-моделью или пра-сценой такой способствующей забвению смены контекста является путешествие в чужую страну, переход границы. Ребенок забывает своих родителей, посол — свое поручение, принц — свое благородное происхождение, душа — свое небесное происхождение, потому что в новом мире нет ничего, что бы воплощало и поддерживало память о прошлом. У нее нет здесь референциальных рамок, она становится нереальной и исчезает.

Именно эту ситуацию предполагает Второзаконие. Это «слова» («Дебарим» («Слова») называется эта книга в еврейской традиции по своему первому слову), которые произносятся на границе. Невозможно представить более резкой смены условий, чем та, что предстоит еврейскому народу в конце его странствия. Соответственно велика и угроза его памяти о прошлом. Когда он перейдет Иордан и отведаст пищи той земли, «что течет молоком и медом», он забудет свою идентичность и свою миссию, или Завет.

При чтении книги Второзакония создается впечатление, что нет ничего менее естественного и само собой разумеющегося, чем сохранение памяти об истории, хотя сама по себе она достаточно впечатляет и имеет все признаки незабываемого, и что нет ничего естественнее, чем полное забвение всего пережитого в последние 40 лет. Чем обосновывает текст эту

свою пессимистическую оценку прочности прошлого и коллективной памяти о нем? Постоянно называются две причины: контраст и соблазн. Страна, в которой поселится народ Израиля, предлагает совершенно иные условия жизни, чем те, к которым народ привык до сих пор: «в землю, где потоки вод, источники и озера выходят из долин и гор, в землю, где пшеница, ячмень, виноградные лозы, смоковницы и гранатовые деревья, в землю, где масличные деревья и мед, в землю, в которой без скудости будешь есть хлеб твой и ни в чем не будешь иметь недостатка, в землю, в которой камни — железо, и из гор которой будешь высекать медь. И когда будешь есть и насыщаться, тогда благословляй Господа, Бога твоего, за добрую землю, которую Он дал тебе. Берегись, чтобы ты не забыл Господа, Бога твоего, не соблюдая заповедей Его, и законов Его, и постановлений Его, которые сегодня заповедаю тебе. Когда будешь есть и насыщаться, и построишь хорошие дома и будешь жить в них, и когда будет у тебя много крупного и мелкого скота, и будет много серебра и золота, и всего у тебя будет много: то смотри, чтобы не надломилось сердце твое, и не забыл ты Господа, Бога твоего, который вывел тебя из земли египетской из дома рабства (...) и чтобы ты не сказал в сердце твоём: «моя сила и крепость руки моей приобрели мне богатство сие», но чтобы помнил Господа, Бога твоего. (...) Если же ты забудешь Господа, Бога твоего, и пойдешь вслед богов других, и будешь служить им и поклоняться им, то свидетельствую вам сегодня, что вы погибнете» (8. 7—19).

«Когда же введет тебя Господь, Бог твой, в ту землю (...) с большими и хорошими городами, которых ты не строил, и с домами, наполненными всяким добром, которых ты не наполнял, и с колодезьями, высеченными из камня, которых ты не высекал, с виноградниками и маслинами, которых ты не сажал, и будешь есть и насыщаться, тогда берегись, чтобы не забыл ты Господа, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (6. 10—12).

Забвение обусловлено сменой окружающей среды, полным изменением условий жизни и социальных отношений. Символом и воплощением новой действительности, над которой не властны старые законы, является пища. Поэтому здесь опыт

сорокалетнего странствования по пустыне сведен к удивительному выводу: пониманию того, что не хлебом единым жив человек: «Он смирял тебя, томил тебя голодом, и питал тебя манною (...), дабы показать тебе, что не хлебом единым жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа» (8.3). Когда действительность, окружающая человека, изменяется, то проще всего — забыть, как все было в предыдущей действительности. Ведь теперь это противоположно внешним условиям и уже не подтверждается ими и не заключено в них.

Однако памяти о прошлом угрожает не только естественный распад из-за отсутствия внешних референциальных рамок, но и разрушительное внешнее воздействие. Вновь и вновь упоминаются «силки» и «соблазны». Страна, где поселится народ Израиля, будет соблазнять его. Поэтому так важно не смешиваться с жителями той земли, установить непроходимую границу между собой и другими:

«Не вступай с ними в союз и не щади их. И не вступай с ними в родство: дочери твоей не отдавай за сына его, и дочери его не бери за сына твоего. Ибо они отвратят сынов твоих от меня, чтобы служить иным богам (...). Но поступите с ним так: жертвенники их разрушьте, столбы их сокрушите, и рощи их вырубите, и истуканы их сожгите огнем» (7.2–5). «Да не пощадит их глаз твой; и не служи богам их: ибо это сеть для тебя» (7.16).

Израиль должен не забывать и не поддаваться соблазну. «Не научись делать мерзости, какие делали народы сии» (18.9). Мотив соблазна относится к политеизму и идолопоклонничеству, религиозным обычаям народов по ту сторону реки Иордан. Образ жизни, который требуется от народа Израиля, находится в самом резком противоречии к этим обычаям, какое только можно помыслить. Никаких богов, кроме Господа, никаких изображений богов, никаких святилищ помимо Иерусалимского храма, никаких прорицателей, астрологов, толкователей предзнаменований, жрецов оракулов, чародеев, заклинателей⁶¹, иеродулов, никакого, пусть самого незначительно-

⁶¹ Запрет чародейства и ворожбы: 18.9 сл. Ср. Лев. 18.3; 18.21; 19.26; 20.27; 19.31.

го приспособления к законам и обычаям этой страны. Ибо это мерзость перед Господом ⁶².

То, чего Израиль не должен забыть, когда поселится в Земле Обетованной и станет жить в достатке, — это обязательства, которыми он связал себя с Яхве в пустыне. Прошрое и будущее распределяются в этой истории как пустыня и плодоносная земля, дикость и цивилизация. Сегодня не есть продолжение вчера. Напротив, они разделены как нельзя резче. И тем не менее вчера должно сохраняться в сегодня. От народа требуется своего рода фокус: сохранение памяти о прошлом, не подтверждаемом никакими «рамками» сегодняшней действительности. Требуется оставаться чужаками в собственной стране и в собственном настоящем. Приспособление означало бы забвение. Значение этих требований становится понятно, когда мы присоединяем сюда рассказ об обретении книги в 4-й книге Царств 22–23. Ибо в свете предписаний этой книги процветающая культурная жизнь этой страны предстает именно тем, что в этой книге заклеено как мерзость и подлежит вырыванию с корнем посредством беспримерно строгой и жестокой чистки. Воспоминание о прошлом приходит как шок и действует разрушительно.

Реформа Иосии изображается как революция сверху. Она проводится под лозунгом забытой истины. Свод законов вступает в силу как шок вернувшейся памяти о прошлом, «*mémoire involontaire*» на коллективном уровне. Только так, в качестве истины, которая — в отличие от продолжающейся традиции — как раз благодаря забвению сохранилась в ходе времен без примеси подлога, она может развить свою побеждающую энергию. Извне, глазами историка, здесь опознается стратегия, типичная для реформ. Новое изображается как возвращение к изначальному. Школа последователей Мортон Смиа, к которой и мы присоединились в первом разделе этой главы, видит в реформе Иосии триумф «движения Единый Яхве», оппозиции пророков и отдельных групп населения к официальной политике и религиозной практике царей (M. Smith, 1987,

⁶² О конфликте между монотеизмом и политеизмом в Израиле см. новейшую работу M. Weipert, 1990.

11—42). Согласно этому толкованию, монотеистическая идея вышла к свету не из забвения, а из подполья и с отвоєванных территорий стала клеймить принятые до того обычаи как «отпадение» и «забвение». Нарисованная в Библии картина исходит из того, что религиозным обычаям царской эпохи предшествовала стадия более чистого монотеизма, которая во времена Великого царства из-за приспособления к культурному окружению подверглась чужеземному влиянию и была забыта. Но этот когда-то впечатавшийся в память народа опыт не удалось надолго вытеснить, и он в конце концов прорвался — к тому же на этапе сильнейшей политической напряженности⁶³ — в форме беспримерно жестокой всеобщей «чистки» или «отсеивания» (Иез. 20.36—38)⁶⁴. История религии раскрывается в этой реконструкции как драма воспоминания, совершенно в духе теории Фрейда об истории религии. Лозунгом этой реформы является воспоминание об Исходе, а ее успех в самом деле объясним только, если понимать ее как драму памяти о прошлом, как возвращение вытесненного, и исходить из того, что было нечто, к чему можно было апеллировать с помощью таких фигур воспоминания, как *Исход*, *Синай* и *дарование Земли Обетованной*.

В беде вавилонского пленения евреи заложили основы культурной мнемотехники, беспримерной в истории человечества. Особенность и «искусственность» этой техники памяти состоит в том, что она удерживает память о прошлом, которая не только не находит себе никакого подтверждения в референциальных рамках данной действительности, но и стоит к ней в самом резком противоречии: пустыня в противоположность Земле Обетованной, Иерусалим в противоположность Вавилону. С помощью этой мнемотехники евреи сумели сквозь

⁶³ На время правления Иосии попадает процесс быстрого распада Ассирийской империи, жертвой которого уже пало за 100 лет до этого Северное царство и который поставил Южное царство как вассальное государство в политическую и культурную зависимость. Хватка ослабевает и дает шанс большего самоопределения. Результатом этих устремлений к независимости стало Второзаконие. Об историческом фоне см. Н. Spieckermann, 227 сл.

⁶⁴ Ср. М. Walzer, 1988, 68 сл.

два тысячелетия, будучи рассеяны по всем сторонам света, пронести как надежду память о земле и образе жизни, резко противоположных их настоящему. «В этом году рабы, в следующем свободные, в этом году здесь, в следующем в Иерусалиме». Такую утопическую память о прошлом, которая не находит подтверждения и опоры в референциальных рамках сегодняшнего опыта, мы назовем, воспользовавшись удачным выражением Г. Тайсена (G. Theißen), «контрапрезентной».

Хотя в случае обоснованной во Второзаконии культурной мнемотехники речь идет об очень специфическом и объяснимом только из особых исторических условий Израиля феномене, принцип контрапрезентной памяти о прошлом можно, тем не менее, обобщить. В еврействе достигло наивысшей интенсивности нечто, встречающееся не только там. В каждом обществе есть «анахронные структуры» (Erdheim, 1988), установления, служащие не столько прогрессу, сколько сохранению. Религия — типичный случай такой анахронной структуры. Она удерживает живым внутри культуры, определяющей настоящее, вчера, которое не смеет быть забыто. Ее «функция состоит в том, чтобы через воспоминание, воскрешение в памяти и повторение создавать несовременность» (Cancik/Mohr, 1990, 311). Связь с прошлым, память о нем, его увековечение — это первичный религиозный акт⁶⁵. Во Второзаконии эта структура развернута в нарративной форме и закреплена в выразительную фигуру воспоминания. Жизнь также мало исчерпывается сегодняшним днем, как человек живет «хлебом единым» (Втор. 8.3). Религия во впервые начертанном Второзаконием и ставшем мерилем для всех позднейших религий смысле означает соблюдение обязательства, заключенного при совершенно иных, экстремальных условиях, даже если оно не находит никакого подтверждения в условиях настоящего.

⁶⁵ О проблеме этимологии «religio» (от «religere» «тщательно соблюдать» или от «religare» «вновь связывать себя») см. Н. Zirker, 1986. Важнейшим компонентом является во всяком случае приставка «re-» «вновь, назад». Ср. Н. J. Fabry, 1988.

Глава шестая

РОЖДЕНИЕ ИСТОРИИ ИЗ ДУХА ПРАВА

I. Семиотизация под знаком наказания и спасения

В нашем исследовании культурной памяти Израиль выступает как парадигма двух равно ключевых явлений: канонизирующего сужения «потока традиции» и возникновения историографии. Оба явления тесно связаны между собой. Место обоих — процесс этногенеза, радикальное упрочение коллективной идентичности, которая опирается на традицию, замкнутую в канон, и черпает свою динамику из «мифомоторики» интериоризованной истории. Этому теоретическому толкованию соответствует и античный подход, также видящий тесную связь между каноном и историей. Так, у Иосифа Флавия мы читаем: «Наших книг ... всего 22, и они содержат рассказ о всех временах. 5 из них — это книги Моисеевы, содержащие законы и исторические предания от создания человека до смерти Законодателя. История от Моисея до Артаксеркса написана пророками в 13 книгах. Остальные 4 книги содержат песнопения к Богу и предписания о человеческой жизни» (ср. раздел 2 седьмой главы, где мы подробнее вернемся к этому месту). Начальные и наиболее важные части Тенаха, Тора и Пророки, подведены здесь под общее понятие истории. «Канонизирующему сужению» подвергается здесь деятельность историка, управление единой и обязательной памятью о прошлом. Носители этой памяти — пророки, с концом которых обрывается и историография: «От Артаксеркса до нашего времени существует предание, которое, однако, не ценится так высоко, поскольку ряд пророков оборвался». Пророческая, или «харизматическая», история простирается от Моисея до Неемии. То, что

она помнит, изложено в 13 книгах. Особая обязанность помнить, ставшая уделом Израиля, имеет правовое происхождение: она идет от договора, Завета, который заключил Израиль с Богом. Договор предъявляет памяти самые высокие требования: он должен быть сохранен в памяти во всех подробностях, бережно соблюдаем и исполняем. Горе тому, кто что-нибудь добавит к нему, что-нибудь убавит или изменит! Как знаменитая «формула канона»¹, так и повеление «захор ве шамор!», «помни и храни!» имеют исходно юридический смысл.

Посвятив предыдущую главу историческим условиям, ведущим к канонизации, в этой главе мы рассмотрим вопрос об условиях, порождающих историю и историографию. Мы намерены обосновать следующий тезис: как история, так и историография на Ближнем Востоке теснейшим образом связаны с развитием правовых учреждений.

Я начну с определения понятия истории, которое я уже предлагал в другой связи: «История — это равнодействующая деятельности и памяти о прошлом. История не дана нам иначе, как через память о прошлом; мы не помним о прошлом иначе, как через деятельность»². Деятельность предполагает существование поля деятельности, структурированного обязательствами и свободами, т. е. *юридически*. Деятельность происходит в структурированном правовом пространстве. Легко было бы показать, но это увело бы нас слишком далеко от темы настоящего исследования, как из юридически упорядоченных межгосударственных отношений шумерских городов-государств в среде клинописной культуры возникло историческое пространство, которое уже в III тыс. до н. э. выходит далеко за пределы Междуречья, а к концу бронзового века сплавливает в единую Экумену³ весь Древний мир, включая Египет и побережье Эгейского моря. Мне важно здесь показать, что рождение «Древнего мира» и «Экуменической эпохи»⁴ с ее внеш-

¹ См. об этом 103 сл. — 201, а также ниже, 236 сл.

² Автор, 1988, 105. О связи понятий истории и деятельности ср. Bubner, 1984.

³ Здесь важны прежде всего исследования P. Artzi, 1969; 1984. Ср. также Munn-Rankin, 1956.

⁴ Это выражение ввел Voegelin, 1974, правда, применительно к

неполитическими переплетениями повлекло за собой структурное изменение не только полей деятельности, но и памяти о прошлом, а именно той памяти, которая связана с признанием своих обязательств в долгосрочных союзах, с соблюдением высокообязательных договоров и законов. Обязательства, которым извне и изнутри оказываются подчинены люди с развитием организованного в государство общежития, охватили своими притязаниями и будущее и создали, заодно с постепенно сложившимся полем деятельности, «мир», также и социально оформленное время, в котором происходит сохраняемая в памяти история⁵.

Эта реконструкция, отводящая праву центральное место в *коннективной структуре* древних обществ, находит подтверждение в языке источников. Ибо то, что мы называем *коннективной структурой* данной культуры и общества, в собственных понятиях ранних культур обсуждается под именами *право, закон, справедливость, верность, истинность*⁶. На соблюдении правовых обязательств основано всякое доверие на этом свете, делающее возможным, как «редукция сложности», деятельность и память о прошлом (Luhmann, 1973).

Название нашей главы не случайно перекликается с Ницше, поскольку тезис о рождении памяти о прошлом из духа права составляет второй – основной – раздел его трактата «К генеалогии морали». Мы лишь развиваем этот тезис, переносим

более поздней эпохе, от Персидского царства до конца Римской империи. Но для понятия «экумены» политическое единство внутри общей империи не является определяющим. Определяющим будет для него сознание, что помимо собственного порядка существуют и другие порядки, и что все порядки и народы, несмотря на различие языков, нравов и законов, живут в общем мире и способны на межкультурное взаимопонимание. Так возникает представление об «обитаемой земле» как общем, но полицентрическом историческом пространстве.

⁵ Уже Полибий – на это обратил внимание Tenbruck, 1989, 436 – назвал по имени, во введении к своей «Истории», этот процесс растущего переплетения событий и установил связь между «экуменой» и «историей».

⁶ Я попытался доказать это для Египта в: Автор, 1990.

ся его с уровня морали и индивидуальных обязательств на уровень истории и коллективных обязательств. «Не забывай!» — этот культурный императив или прогитив в Израиле также обращен к коллективу. В то же время вопрос о взаимосвязи права и памяти о прошлом дает нам повод бросить взгляд на *клинописные культуры*, которые прежде мало упоминались в этой книге.

1. *Iustitia connectiva*

Смысл происходящего представляется человеку как связь поступка и претерпевания. Эту связь обычно называют причинностью. Однако это не соответствует понятийному набору ранних обществ. Понятие причинности подразумевает идею естественного автоматизма в связи событий. Это представление — прямая противоположность тому, о чем идет речь в древних текстах. Там все время учитываются силы, власти и установления, которые наблюдают над связью поступка и претерпевания, т. е. следят за тем, чтобы добро вознаграждалось и зло наказывалось. Речь всегда идет о воздаянии, а не о причинности⁷. Но функционирование этого «воздаяния» можно представлять по-разному.

Источники говорят не о воздаянии, а о «справедливости»⁸. Справедливость — это центральное понятие, связывающее области права, религии и морали. Справедливость руководит решением судьи, движет действиями царей, ведет людей по их путям; и она же — принцип, связывающий поступок и его последствия. Смысл и справедливость, следовательно, одно и

⁷ Речь идет о фикциях, о выстраиваемых взаимосвязях — о «позии» в смысле Гайдена Уайта (Hayden White). Н. Gese различал «следование» и «последовательность» как историко-теоретические связующие факторы. Но понятие «последовательности» также идет слишком далеко. Как «причинность» подразумевает естественный, так «последовательность» — логический автоматизм. Как показал Н. Kelsen, 1947, это не отвечает способу мышления древних.

⁸ См. об этом Н. Н. Schmid, 1968, а также неопубликованная рукопись; Автор, 1990 а, 203–224.

то же. В справедливом мире добро вознаграждается, а зло наказывается. Это ядро древневосточной мудрости, важнейшая задача которой – помешать людям мстить по собственному усмотрению и самостоятельно добиваться своего частного счастья. Понятие *коннективной*, т. е. связывающей, соединяющей *справедливости* кажется уместным здесь в нескольких смыслах:

1. Справедливость связывает людей между собой, создает основу социального единства и сплоченности.

2. Справедливость связывает успех с поступком, наказание с преступлением и обеспечивает таким образом смысл и логику, *взаимосвязь* в случайном, бессвязном без нее потоке событий.

Оба измерения, социальное измерение (1) и временное измерение (2) охватываются понятием обязательности. Им обозначается как социальный, так и временной горизонт соблюдения правовых норм. Обязательная норма обязывает людей и связывает время, т. к. притязает на действенность в ограниченном или неограниченном будущем.

Справедливость создает тем самым «пространство памяти», в котором сегодня действительно то, что было действительно вчера, и завтра будет действительно то, что действительно сегодня. Высший закон этого пространства гласит: «Не забывай!». Это сильнейшее и исконнейшее возбуждающее средство памяти о прошлом.

Эту *коннективную справедливость* можно представить себе четырьмя различными способами:

а) Самое простое и распространенное представление о связи поступка и события состоит в убеждении, что добро (само) вознаграждается и зло (само) наказуется. Этот принцип «имманентного провидения»⁹ не предполагает ни божественного, ни государственного вмешательства и основывается на повседневном опыте нормально функционирующего общежития. Речь идет здесь об идее саморегулирующегося круговорота добра и зла, которая находит свое самое отвлеченное выражение в «золотой формуле»¹⁰, но также и в конкретности пословиц на случай: «Солнце выведет на свет», «у лжи короткие ноги» и проч.

⁹ Aleida Assmann, 1991, 19.

¹⁰ A. Dihle, 1962.

К этому добавляются три формы, в которых эта простая мудрость уточняется в высоких культурах Ближнего Востока.

b) *Социальная справедливость* основывает функционирование связи поступок-претерпевание на сильном понятии солидарности и взаимности. Зло наказывается, а добро вознаграждается не само по себе, а только на основании «думания друг о друге» и «действия друг для друга» (в Египте это основные понятия социальной справедливости). Египтяне со своим понятием «маат» подчеркивали прежде всего аспект поддерживаемого сплоченностью *порядка*; арабский историк Ибн-Хальдун использует понятие «асабийя», которое делает больший акцент на аффективной стороне сплоченности¹¹. Этнолог Мейер Фортс (Me yer Fortes, 1978) предложил для него обозначение «amity».

c) *Политическая справедливость* ставит функционирование связи поступка и претерпевания в зависимость от государства. Классические примеры такой интерпретации действительности предлагает Египет, явно стараясь перекрыть этим новым политическим толкованием охарактеризованную в пункте b *социальную справедливость*, — и Индия. В этом понимании в случае падения государства наступает хаос. Смысл и порядок исчезают из мира. Добро больше не вознаграждается, зло больше не наказывается, великие пожирают малых и сыновья убивают отцов.

d) *Религиозная справедливость* ставит функционирование связи поступка и претерпевания в зависимость от божественного управления. Награда и наказание понимаются уже не в смысле саморегуляции как следствия самого действия, которое (само) вознаграждается или наказуется, а как следствия божественного вмешательства. Это предполагает контекст «теологии воли», которая приписывает богам направленную на земные человеческие судьбы интенциональность.

Только в этой форме учение о *коннективной справедливости* стало действовать как возбуждающее для памяти о прошлом. Божественная справедливость и связанное с ней учение о человеческой ответственности наполняют происходящее смыс-

¹¹ Н. Н. Biesterfeldt, 1991, 284 сл.

лом, понимание которого жизненно важно. Этот процесс можно назвать «семиотизацией через теологизацию».

Родина такой «теологии воли» — Месопотамия. Здесь обнаруживаются древнейшие — с большим отрывом — тексты, которые возводят события к воле богов. Альбректсон (Albrektson, 1967) показал, что планомерная деятельность и намеренное вмешательство в земные человеческие дела типичны для месопотамских богов по крайней мере не меньше, чем для бога Ветхого Завета. Но от его внимания ускользнул тот факт, что большинство приводимых им текстов носят правовой характер: договоры, в которых потенциальные нарушители поручаются божественному воздаянию. Эти «формулы проклятия» отчетливее всего выражают то, чего ожидают от богов: гарантии конктивной справедливости¹². Будущее, на которое эти тексты оказывают свое связующее воздействие, находится во власти богов, которые должны позаботиться о том, чтобы законы не забывались и чтобы преступившие их были наказаны. Древнейший текст этого рода — пограничный столб между Лагашем и Умму. Нарушителю этой границы угрожают тем, что Энлиль и Нингирсу уничтожат его, причем путем политической катастрофы: его народ откажет ему в повиновении и убьет его.

Право создает сферу нормативной деятельности, которой подчинен и властитель. Как он контролирует своих подданных, так его самого контролируют боги. Царя, нарушающего нормы, поражает несчастье. Память об этих несчастьях служит усилению норм. Это основная тема литературы жалоб и

¹² Проклятие представляет собой самую сильную форму обеспечения взаимосвязи поступка и претерпевания. Когда все социальные и политические институты оказываются бессильны, проклятие гарантирует, что злодея все же постигнет справедливое наказание. То же, с обратным знаком, верно и для благословения. Проклятие и благословение предполагают контекст религиозной справедливости, поскольку они включают богов (или бога) как действующих лиц взаимосвязи поступок-претерпевание, в том числе и там, где они на языке текстов в то же время выступают самостоятельно. К сожалению, не существует обобщающего исследования античного проклятия. Для Библии и Переднего Востока основополагающей остается книга W. Schottruff, 1969.

моралистических легенд о царях (в особенности о Нарам-Суэне). В жалобе, известной под названием «Проклятие Аккаду» рассказывается, что царь Нарам-Суэн разрушил храм Энлиля в Ниплуре и Энлиль за это наслал на его страну кутиев:

Он заставил всех их спуститься с далеких гор,
Их, непохожих ни на один (известный) народ,
непричисляемых к народам,
Кутиев, которые не знают обязательств,
как настоящий народ,
Которые хоть и выглядят как люди, но слова их звучат,
как голос собаки,
Их заставил Энлиль спуститься с гор,
И поток за потоком они, как саранча, покрыли землю¹⁸.

Такая не документальная, а высоко поэтическая форма записи и рассказывания истории предполагает ее толкование, ее семиотизацию. Эта последняя достигается на основании принципа «*iustitia connectiva*», правовой сферы, охраняемой богами клятвы, где наказание связывается с виной, или, в более общей форме, следствие с поступком¹⁹.

2. Хеттская историография около 1300 г. до н. э.

В крупных исторических произведениях хеттов также бросается в глаза взаимосвязь вины, права и справедливости. Классическое преступление, наказуемое богами, — это ложная клятва, нарушение клятвы и нарушение договора. Особенно ясно проступает эта взаимосвязь в истории Суппилулиумы, о которой мы еще поговорим подробнее в дальнейшем. Здесь после вопрошания оракула были названы две «таблички» с договорными обязательствами, которые Суппилулиума нарушил. Одна касается жертв реке Мала (Евфрату), а другая, намного более важная, договора с Египтом. В связи с этим договором Мурсилис заверяет:

¹⁸ A. Falkenstein, 1965, 70; B. Albrektson, 1967, 25 сл.

¹⁹ Для ориентации в обширной области передневносточных и греческих договоров и клятвенных форм см. сборник Canfora/Liverani/Zuccagnini, 1990 (за это указание я благодарю моего гейдельбергского коллегу К. Деллера (K. Deller)).

Но к этой табличке
Я не добавил ни слова
И ни одного не убавил.
Боги, повелители мои, видите!
Я не знаю! Но прежде,
Какие цари были до меня,
Добавил ли один из них что-нибудь
Или убавил что-нибудь,
Об этом я ничего не знаю
И после об этом ничего не слышал¹⁵.

Эти заверения, которые Кансик (H. Cancik, 1970, 85 сл.) называет первым свидетельством так называемой «формулы сохранения текста» («ничего не убавлять и ничего не прибавлять»), относятся не к верной передаче текста, а к «буквальному» соблюдению договора¹⁶.

Показательно, что эта формула имеет здесь совершенно тот же смысл, что во Второзаконии (4.2). Ее предшественница в эпилоге кодекса Хаммурапи также относится не столько к верности передачи документа, как считает Кансик, сколько к верности соблюдения взятых на себя обязательств. Также и в египетских текстах все примеры этой (прежде не распознанной как таковая) формулы относятся к добродетели честности. Чиновники хвалятся тем, что «ничего не убавили и ничего не прибавили» (jn jꜣj «приносить, забирать»), но имеют в виду при этом не работу переписчиков, а верность и честность в исполнении поручений и соблюдение обязательств¹⁷.

Наряду с летописями и царскими списками как орудиями хронологического контроля и ориентации (для Египта: Redford, 1986), которые мы классифицировали как средства спе-

¹⁵ E. Laroche, Collection des textes hittites № 379 = KUB 121, ср. Sørenhagen, 1985, 11.

¹⁶ См. об этом выше с. 103 сл. и с. 221. «Буквальное соблюдение» и «верная передача» – представления, тесно связанные в древневосточном мышлении, см. G. Offner, 1950.

¹⁷ Область применения этой формулы, близкая к правовой сфере – это обращение с мерами и весами. Там чиновникам также внушается: «Ничего не убавляй и ничего не прибавляй!» (гл. 125 египетской Книги Мертвых и т. д., см. Автор, 1990, гл. 5)

цифически «холодной» памяти, на Древнем Востоке, в Месопотамии раньше, в Египте позже, развивались также жанры, которые мы классифицируем если и не как историографию, то все же как *исторические* тексты: рассказы о подвигах владык в Месопотамии, т. к. называемые романы о царях и другие царские надписи в Египте. Общим для них является то, что они не обращаются к прошлому, а стремятся сохранить современные события для будущей памяти о них. В Месопотамии имеется, кроме того, еще множество других жанров, таких как пограничные стелы («*kudurru*»: Steinmetzer, 1922), предсказания, псевдостелы, письма божеству, строительные надписи, выходящие далеко за рамки того, что мог предложить в этом отношении Египет. Различие между этими двумя культурами в отношении восприятия и фиксации истории связан с тем, что в Месопотамии существовала культура дивинации, а в Египте нет. Мы не будем здесь подробно рассуждать о следствиях, который имел этот факт для нашей темы. Во всяком случае, Месопотамия находится впереди, что касается подхода к истории и зачатков историографии. Но речь идет лишь о зачатках.

Резкий перелом происходит во второй половине II тысячелетия, т. е. в конце бронзового века. Текстов становится больше, они обращаются к более отдаленному прошлому, рассказывают более точно, образуют более обширные контексты. Вершиной этого развития являются хеттские тексты и среди них — три произведения, близкие друг к другу по времени возникновения: Деяния Суппилулиумы, Хроники десятилетия и Великие хроники Мурсилиса. В этих произведениях, написанных около 1320 г., Мурсилис II дает отчет не только в своем правлении, но и в правлении своего отца Суппилулиумы. Это уникальное явление, и оно особенно важно для нас еще и потому, что здесь прошлое впервые становится предметом историографии¹⁸. От хеттской историографии отделяются обычно

¹⁸ Ср. Н. Cancik: «История прошлого, свободная от непосредственных политических целей». Категория «свободы от целей», играющая большую роль также у Grayson и v. Seters, кажется мне неуместной. Она напоминает о том почетном титуле, который был приписан гуманистами грекам в связи с теоретическим любопытством, и обозначает идеал, чуждый большинству форм историографии. Напро-

замечанием, что здесь история пишется «не ради нее самой» («history for its own sake») и что хетты «стремились более к тому, чтобы использовать прошлое, чем к тому, чтобы его документировать» («more interested in using the past than in recording it», J. van Seters, 1983, 122). Но историография и существует для использования прошлого, а не для его документации. Хетты именно тем и отличались от своих соседей и предшественников, что они умели больше извлекать из прошлого, находить в событиях больше значения. «Холодной» памяти месопотамских и египетских царских списков, этой чистой документации, служащей исключительно для хронологической ориентации¹⁹, они противопоставили *пристрастную* память, которая нуждается в прошлом, чтобы понимать настоящее. «Подвиги Суппилулиумы» являются вершиной хеттской историографии, а внутри этого текста несомненным шедевром является табличка VII²⁰:

«Когда мой отец находился в земле Каргамиш, он послал Лупакки и Тархунта-цалма в землю Амка. Они пошли, захватили землю Амка и пригнали оттуда пленных, быков и овец пред лицо отца моего.

Когда же египтяне услышали о нападении на Амку, их охватил страх.

А поскольку у них умер их повелитель Пипхурурийас, царица Египта (супруга царя) отправила посла к моему отцу и писала ему так:

“Мой супруг умер, а сына у меня нет. Говорят, что у тебя много сыновей. Если ты пришлешь мне одного из твоих сыно-

тив, благодаря понятию культурной памяти во главу угла ставятся как раз функциональный контекст, мотивы и цели обращения к прошлому.

¹⁹ В этой связи заслуживает упоминания тот факт, что у хеттов не было царских списков, что v. Seters ставит им в упрек (с. 113): «Can there be a real historiography without chronology?» А на какие царские списки опирался Фукидид?

²⁰ На самом деле многие черты хеттской историографии обнаруживаются и в Месопотамии (примеры, приводимые v. Seters, относятся к более новым текстам, прежде всего об эпосе о Тукульти-Нинурте, см. об этом Machinist, 1976, 2 пол. XIII в. до н. э. и о письме к богу Саргона II.

вей, он станет мне мужем. Я ни за что не возьму в мужья одного из моих слуг”.

Когда мой отец услышал это, он созвал своих вельмож на совет и сказал: “Такого я никогда еще не слыхивал!”. Он пошел и послал Хатту-цитиса, своего слугу, и сказал: “Отправляйся и доставь мне надежные сведения! Может быть, они хотят меня обмануть! Может быть, у них все же есть царевич — доставь мне об этом надежные сведения”.

Египетский посланец, почтенный господин Ханис, пришел к нему. Поскольку мой отец дал поручение Хатту-цитису, когда послал его в Египет со словами: “Может быть, у них все же есть царевич; может быть, они пытаются обмануть меня и на самом деле вовсе не хотят сделать одного из моих сыновей царем”, то царица Египта ответила ему следующим письмом:

“Почему ты говоришь: «Может быть, они пытаются обмануть меня?» Если бы у меня был сын, разве стала бы я так писать в чужую страну — ведь это унижительно для меня и для моей страны. Ты не доверяешь мне и так говоришь со мной! Тот, кто был мне супругом, умер, а сыновей у меня нет. Неужели я должна взять в мужья одного из моих слуг? Я не писала ни в одну другую страну, я написала только тебе. Говорят, что у тебя много сыновей. Дай мне одного из твоих сыновей, и он станет моим супругом и царем Египта”».

(Далее текст сильно испорчен. Суппилулиума неприятно поражен настойчивостью, с которой египетская сторона прямо-таки требует у него сына. Затем он обсуждает свои подозрения, что египтяне, может быть, хотят использовать его сына в качестве заложника, с египетским посланником, которому удастся его успокоить).

«Тогда мой отец озаботился ради них посылкой сына. И затем мой отец потребовал сведения о договорах, “как прежде бог грозы взял человека из Куруштама, хетта, и привел его в землю Египет и сделал их (людей из Куруштамы) египтянами; как бог грозы заключил договор между землей Египет и землей Хатти; как они стали навеки друзьями; как перед ними прочли эту табличку”. Затем мой отец сказал им следующее: “Хаттуса и Египет издревле были друзьями. Теперь же случи-

лось между нами и это. Земля Хатти и земля Египет навеки останутся друзьями»²¹.

Здесь перед нами действительно историография, которая по богатству подробностей, красочности, обилию нюансов оставляет далеко позади себя все, что дошло до нас от Египта и Ближнего Востока. Особенно необычно здесь длинное и сложное сцепление событий, проходящих перед нашими глазами:

1. Суппилулиума стоит перед Каркемишем.

2. Параллельно он открывает второй театр военных действий, послав войско под командованием двух генералов в Амку, египетскую область.

3. Египтяне впадают в панику, тем более что у них как раз умер их царь (Эхнатон).

4. Египетская царица просит прислать хеттского царевича в наследники умершему египетскому царю.

5. Долгие переговоры и наведение справок, обмен письмами и посланиями. Очевидно (в тексте здесь лакуна) египетские посланцы ссылаются на древний договор.

6. Стороны обращаются к тексту этого договора с Египтом²².

7. На основании этого договора Суппилулиума наконец дает свое согласие.

Тем самым мы узнаем историю, равной которой нелегко найти. Из египетских источников мы бы никогда ничего о ней не узнали. Египетская царица, предлагающая чужеземному принцу политический брак, хетт на египетском троне: это дей-

²¹ Ср. Автор, 1983; 1984, 184 сл. (перев. D. Sørenhagen). Об этих событиях ср. R. Krauss, 1979; D. Sørenhagen, 1985.

²² См. об этом D. Sørenhagen, 1985. Укажем здесь лишь *en passant* на особенно типичную для хеттов форму обращения с прошлым. Прежде чем Суппилулиума решается на проект политического брака, обращаются к прошлому отношений обоих народов. Оказывается, что такой проект в самом деле может опереться на прочную основу в прошлом. В результате все тексты хеттских договоров получают более или менее обширное историческое введение, где обсуждается общая предыстория обеих сторон и к прошлому обращаются как к основе общего будущего.

ствительно невероятные вещи, объяснимые разве что исключительной ситуацией конца эпохи Амарны²³.

Но это точка зрения, с какой эта история интересна для нас. А где искать хеттское «возбуждающее» для такого интереса к прошлому? Ключ мы находим в другом тексте, автор которого также Мурсилис, описывающий те же самые события, но в рамках другого литературного жанра, то есть в другом функциональном контексте. Речь идет о мольбе, обращенной к хеттскому богу грозы с просьбой отворотить чуму, которая уже годы бушует в стране и жертвой которой может скоро пасть весь народ. Обратились к оракулам, и они указали на две древние таблички. В одной говорится об обрядах жертвоприношения реке Мала, которые были забыты из-за чумы. В другой говорится о договоре с Куруштама.

«Бог грозы земли Хатти привел людей из Куруштамы в Египет и заключил о них договор с хеттами, чтобы они были у него под клятвой. И хотя и хетты, и египтяне принесли клятву богу грозы, хетты забыли свои обязательства. Они нарушили клятву богов. Мой отец послал войска и колесницы, чтобы напасть на землю Амка, египетскую область. Египтяне же испугались и попросили у него одного из его сыновей, чтобы возвести его на свой престол. Но когда мой отец дал им одного из своих сыновей, они убили его на пути туда. Мой отец дал волю своему гневу, он отправился войной на Египет и напал на них. Он разбил войска и боевые колесницы земли Египет. Но когда они пригнали пленных в Хатти, между ними разразилась чума и они умерли.

Когда они пригнали пленных в Хатти, эти пленные принесли чуму в землю Хатти. С того дня умирают люди в земле Хатти. И когда я нашел теперь табличку о Египте, я повелел спросить о ней оракула: «Эти договоренности, которые заключил египетский бог грозы, а именно, что как египтяне, так и хетты поклялись перед богом грозы, что божества Дамнасара присутствовали в храме, и что хетты тут же нарушили свое слово — может быть, за это гневается бог грозы земли Хатти, мой повелитель?» Так это подтвердилось»²⁴.

²³ См. об этом R. Krauss, 1979.

²⁴ A. Goetze, в: ANET, 395.

В этом тексте представлена та же последовательность событий, дополненная последним, трагическим звеном:

8. Царь посылает царевича, которого, однако, убивают в пути.

9. Суппилулиума начинает войну с Египтом и выигрывает битву.

10. Египетские пленные приносят в Хатти чуму, которая с тех пор 20 лет бушует в стране и жертвой которой пала большая часть населения, а также и сам царь и его сын и наследник Арнувандас.

К началу цепи событий также добавлено важное звено. Для этого обращаются к отдаленнейшему прошлому: кто знает, когда был заключен договор о людях Куруштамы? Но с этого договора начинается цепь событий: здесь была принесена клятва, и эта клятва была нарушена нападением на Амку.

«Возбуждающее» здесь — страдание и вина. Не поразительное предложение египетского брака, не какое-то особое *чувство истории*, а двадцатилетняя чума вызвала к жизни эту линейную конструкцию истории. Чума и убеждение во взаимосвязи претерпевания и поступка и в том, что несчастье происходит по причине вины. Связь между поступком и претерпеванием — в руках богов, которые вознаграждают за хорошие поступки и наказывают за плохие ²⁵.

Молитвы об отвращении чумы Мурсиллиса стоят в контексте сакрально-правового поведения, известного нам также, например, из истории Эдипа. В стране царит несчастье — чума, засуха, голод и т. д., которое можно истолковать не иначе, как наказание, посланное разгневанным богом. Царь вопрошает оракула, чтобы выяснить, в чем состоит вина, повлекшая за собой такое наказание, и принять меры к искуплению вины. Искупление требует прежде всего трех шагов: большого жертвоприношения, публичного признания вины и восхваления разгневанного божества, сила которого так убедительно доказана испытанными наказанием и помилованием. Поэтому еврейское слово *today* имеет, как показал G. Vornkamm, в 1964 г., именно эти

²⁵ Ср. A. Malamat, 1955. Я считаю понятие причинности в этой связи вводящим в заблуждение, ср. выше, с. 232.

три значения: восхваление, признание, жертвоприношение. Оно означает предписанный в таких случаях обряд искупления ²⁶.

Под знаком вины история становится читаемой, т. е. она наполняется смыслом, семиотизируется, иначе говоря, детривиализируется. Это означает, что ритуальная орнаментика времени, бесконечный узор постоянного повторения одного и того же отходят на второй план, а на первый выступают разрывы преемственности, сломы, повороты, линии развития и сцепления событий. В сцеплении событий проявляется не какая-то абстрактная историческая причинность, а наказующая воля разгневанного божества, которое с каждым событием шлет новый, еще более ужасный знак своего гнева. Когда это началось? С чего? Как могло дойти до катастрофы? Кто был виноват? Какой бог разгневан? Как можно умиловать его? Не «исторический», а юридический и теологический интерес руководит воссоздающей работой памяти.

Поскольку вина должна быть выявлена и публично признана, исповедана, она становится возбуждающим средством для памяти о прошлом и размышлений о себе. Очень вероятно, что эта идея появляется сперва в Месопотамии и затем распространяется через Ближний Восток и Египет вплоть до Рима, но показательно, что наиболее глубокие корни она пускает в Малой Азии, в земле хеттов ²⁷. В этой перспективе стра-

²⁶ На исполнение этого обряда ссылается и Хаттусилис в своей «Апологии» (Goetze, Hattusilis, 22–23): «Также Самухас, божественный город, он наполнил нечистотой. Когда же я вернулся из земли Египта, я пошел к божеству, чтобы принести жертву, и я исполнил перед божеством предписанный обряд».

²⁷ «Библиейские и вавилонские псалмы, египетские и сабейские покаянные стелы — доказательства некогда распространенного по всему Востоку обычая публичного, письменного покаяния в грехах (...). Августин своей «Исповедью» привел этот религиозный обычай покаяния в литературу» (P. Frisch, 1983) (с дальнейшей библиографией). Ср. также G. Petzl, 1988. Я благодарю за указание на эти работы моего гейдельбергского коллегу А. Ханиотиса (A. Chaniotis). Собрание лидийско-фригийских покаянных сочинений, которое на сегодняшний день нуждается в дополнении, издал в 1913 году F. Steinleitner, видевший в этом обычае предвестие средневековой практики отпущения грехов.

дание принципиально толкуется как наказание и может быть излечено умилованием разгневанного божества и публичным признанием вины.

3. Семиотизация истории под знаком спасения

Вина — лишь *одно*, хотя и особенно мощное, из возбуждающих средств, ведущих к работе воспоминания, воссозданию прошлого, рефлексии над собой и историографии. Это возбуждающее возникает из опыта страдания. Опыт страдания восстает против двух допущений: допущения бессмысленной случайности и допущения циклического повторения. Страдание — это 1) знак и 2) исключение. Поэтому семиотизация страдания разбивает одновременно круговорот времени и случайность истории.

События — это доказательства божественного могущества. Но они вызываются не только наказующим, но и спасительным вмешательством. Это последнее также требует памяти и признания. Таково еще одно возбуждающее средство для богатой литературы публичных размышлений о себе. Сюда относятся, например, апология Хаттусилиса III. Она, точно также как молитвы об отвращении чумы Мурсилиса, реконструирует прошлые события как доказательство божественного могущества, но не под знаком гнева и наказания, а под знаком милости и благословения.

Это слова Табарны Хаттусилиса, великого царя,
царя страны Хатти,
сына Мурсилиса, великого царя, царя страны Хатти,
внука Суппилудумы, великого царя, царя страны Хатти,
потомка Хаттусилиса, царя Куссара.
Я хочу рассказать о власти Иштар, и каждый должен
об этом слышать.

И в будущем среди богов моих сынов,
сына, внука, потомка моих сынов
Иштар должно оказываться особое почитание.

(...)

Пока я был отроком, я был подобен ослу.
И Иштар, моя госпожа, послала к Мурсилису, моему отцу,

из-за сна Муваталлиса, моего брата:
 «Годы Хаттусилиса еще коротки.
 Он не здоров. Отдай его мне.
 Он станет моим жрецом.
 Тогда он станет здоров».
 И мой отец взял меня, мальчика, и отдал на службу богине.
 И я совершал жертвоприношения богине, блюда
 обязанности жреца.
 И я получил награду из руки Иштар, моей госпожи;
 И Иштар, моя госпожа, взяла меня за руку
 и правила мною.

В дальнейшем очень интересно и живо рассказывается о том, как после смерти Мурсилиса брат Муваталлис стал царем и поставил его, Хаттусилиса, во главе войска. Счастье Хаттусилиса создает завистников, его оклеветали перед царем, царь начинает против него судебный процесс. В ночь перед судом ему во сне является его богиня Иштар и внушает ему мужество. Так он выигрывает процесс и остается военачальником. В каждом отдельном походе Иштар помогает ему чудесными победами и спасениями. После смерти Муваталлиса он сам возводит на престол своего племянника Урхи-Тешупа, который из зависти семь лет угнетает его. Наконец Хаттусилис отпадает от него и зовет его на суд богов.

Рассказ Хаттусилиса скорее всего можно классифицировать как «аретологию». Под этим подразумевается рассказ о чудесах, воспевающий проявления спасающей или наказующей силы бога. В Египте этот жанр назывался «возвещение силы» (*sdd b3w*). Такие тексты известны из времени Рамессидов, то есть той же эпохи, когда в стране Хатти правили Мурсилис II и Хаттусилис III, в Египте они представлены как царскими, так и к частными надписями.

В Египте с древних времен существовали две различные и взаимоисключающие формы рассказа о себе: царский рассказ о подвигах и автобиографическая надгробная надпись. Как частные лица никогда не делают отдельные свои дела темой монументальной надписи, так цари никогда не дают связного отчета обо всей своей жизни. Эта традиционная дихотомия претерпевает существенные изменения лишь в десятилетия около 1300 г., когда были написаны и хеттские тексты. Дело в

том, что теперь появляются надписи на стелах, на которых частные лица не дают отчет обо всей своей жизни, а рассказывают отдельный эпизод, который они толкуют как божественное вмешательство. Это вмешательство делает эпизод значительным и достойным записи и выделяет его как отдельную единицу — а именно как событие — из общего хода жизни.

Два рода вмешательства типичны для этих надписей: наказующее и спасительное. Можно предположить, что эти надписи (установка стел) возникали в рамках сакрально-правового установления, подобного тому, с которым мы познакомились в связи с «Молитвами об отвращении чумы» Мурсилиса. Тот, у кого есть основание истолковать свой опыт — гнетущую беду, вроде болезни или бесплодия, или чудесное спасение — как вмешательство божества, идет в храм, приносит жертву и ставит стелу, которая в смысле исповеди и покаяния или в смысле благодарности рассказывает об испытанном проявлении божественного могущества. «Рассказ о проявлении могущества» — египетское обозначение этого жанра.

Среди царских надписей таких стел нет, и текст вроде «Молитв об отвращении чумы» Мурсилиса, где царь признает вину своего отца и принимает на себя ее искупление, в Египте, вероятно, немислим. Зато в Египте есть царские надписи, в которых исходная форма рассказа о подвигах превращается в рассказ об испытанной помощи божества, а также стелы с молитвами к божеству. Эти тексты используют тот же словарь, что и частные надписи, выражают то же отношение к божеству и показывают, что перед нами здесь радикальное историческое изменение ментальности, а не народное благочестие²⁸. Самые впечатляющие примеры — то, что касается рассказов о подвигах, документация Рамзеса II о битве при Кадеше²⁹, а из молитв — гимн Рамзеса III Амону (ДНГ № 196).

В битве при Кадеше Рамзес II, как известно, попал в хеттскую засаду. В то время как одна часть его войска еще только подходит, а другая уже бежит, он с несколькими верными со-

²⁸ Достаточно обширное собрание этих текстов см. в: Автор, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (в дальнейшем ДНГ), № 147–200.

²⁹ Ср. Автор, 1983; 1984; Th. v. d. Way, 1984; H. Goedicke, 1985.

ратниками пытается отбиться от внезапно ударивших на них хеттов; положение кажется безнадежным, пока, по счастливой случайности, на помощь не приходит элитный отряд, шедший с особым поручением другой дорогой и подоспевший как раз вовремя, чтобы освободить царя. Рисунок — подобие карты с длинными текстовыми приписками — пытается передать ход битвы во всех основных деталях. Уже этот документ по точности деталей выходит далеко за традиционные рамки жанра. Но к этому Рамзес добавляет еще эпический текст объемом (по египетскому счету) в целый книжный свиток, в котором рассказывает о своем чудесном спасении как о божественном вмешательстве. Кульминацией текста является короткая молитва, с которой Рамзес в самый отчаянный момент обращается к Амону, и ее исполнение:

К тебе взываю я, отец мой Амон,
 Стоя среди толпы людей, которых я не знаю.
 Все чужеземцы соединились против меня,
 А я один и нет никого со мной.

Я ощутил, что Амон явился, когда я позвал его.
 Он протянул мне руку, и я возликовал.

«Я воззвал к богу — я ощутил, что он явился» — это в точности схема надписей на частных стелах:

Я воззвал к моей госпоже,
 и ощутил, что она явилась в сладком дуновении воздуха³⁰.

«Явился» — это выражение для испытанной («я ощутил») в чудесном спасении, в повороте к лучшему близости божества. Эти параллели между частными и царскими надписями можно было бы углубить. Для меня здесь важен только факт, что не проводится различия между биографией отдельного человека, в которую чудесным образом вмешивается бог, и большой историей, в которой речь идет о царях, битвах и судьбах народов, и в которую бог вмешивается точно так же. Как биографическая, так и политическая история становятся сферами божественного вмешательства.

³⁰ ДНГ № 149.

II. ТЕОЛОГИЗАЦИЯ ИСТОРИИ ПОД ЗНАКОМ ТЕОЛОГИИ ВОЛИ: ОТ «ХАРИЗМАТИЧЕСКОГО СОБЫТИЯ» К «ХАРИЗМАТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ»

1. Знак и чудо: харизматические события как первая ступень теологизации истории

Человеческая судьба и политическая история, став сферами божественного вмешательства, изменяют свою структуру. Я попытаюсь описать это структурное изменение с помощью понятия события. Историческое событие противоположно мифическому событию. Важнейшим его признаком является однократность. Мифическое событие — это обосновывающий пример, повторяющийся в бесконечном узоре обрядов и праздников. Историческое событие имеет четко определенное место во времени и пространстве и не может повториться. Мифическое событие, циклически повторяясь, структурирует, иначе говоря, «орнаментализует» время бесконечной вязью своего повторения (Автор, 1983). Историческое событие структурирует время, разрывая его естественный круговорот и членя его на «до» и «после». Мифическое событие придает времени цикличность, историческое — линейность. Мифическое событие требует разыгрывания, представления, актуализации. Историческое событие, поскольку оно уже актуализовано, требует публикации, увековечения, поминания, памяти. Поэтому именно историческое, а не мифическое событие является возбуждающим средством для воспоминания, исторического сознания, историографии.

Теологизация истории начинается с исторического события. Вмешательство божества в сферу человеческой деятельности и опыта воспринимается не как преемственность, как в сфере биокосмической природной жизни, а как нарушение преемственности. Бертил Албрехтсон (Bertil Albrektson) в 1967 г. описал этот принцип древней теологии истории под программным (под)заголовком *Historical Events as Divine Manifestations* и привел доказательства того, что не только израильский, но и вообще весь ближневосточный образ истории

определяется представлением о том, что боги вмешиваются как причины событий в ход истории и перипетии человеческих судеб. В англо-саксонском мире эта книга была воспринята как опровержение тезиса, что теологизация истории («sacred history», «история как откровение») есть отличительный признак израильского представления о боге и истории. Между «божественным вмешательством» и «sacred history» существует, однако, существенная разница. В отличие от Албректсона³¹, мы будем четко различать три концепции:

а) «харизматическое событие», порожденное божественным вмешательством, врывающимся в течение событий. Здесь поток происходящего разделяется на тривиальный, десемiotизированный задний план обыденности и семиотизированный передний план исключений, «событий» («events»), причем между историческими и естественными событиями не делается различия;

б) «харизматическая история», порождаемая союзом, который народ заключает с божеством: здесь уже весь «поток происходящего» поддается прочтению как история этого союза; все, что случается с народом, связано с его верностью или не верностью божественному партнеру. Главным здесь является не план, а взаимные обязательства участников союза. Тем самым выдан вексель на будущее, погашение которого и есть «история»;

с) «время и история», понимаемые как единая, охватывающая как регулярное, так и исключительное, эманация планирующей воли божества. Только в этом контексте может возникнуть (христианское) понятие «*истории спасения*».

³¹ В. Albrektson, 1967 обсуждает понятие «истории спасения» в главе 5 («The Divine Plan in History»), где он показывает три вещи: 1) что в ВЗ сравнительно редко упоминается «план» Яхве («sh», «план, решение, намерение»); 2) что эти места говорят только о том, что Бог действует обдуманно и намеренно, а не о некоем едином «плане спасения»; 3) что именно в этом смысле намеренного действия говорится о планах богов также и в месопотамских источниках *passim*. Здесь речь идет о концепции, которой я даю название «теология воли» и которая действительно характерна и для месопотамской религии. Альбректсон хочет поэтому зарезервировать понятие божественного плана спасения для апокалиптических сочинений (Даниил).

Для месопотамского мира типичен вариант (а). Это связано с укоренившейся здесь с древнейших времен, детально разработанной практикой дивинации. Она распространилась вместе с клинописью на Запад вплоть до Малой Азии и затем через посредство этрусков достигла Рима³². Дивинация предполагает, что события происходят по божественной воле и могут быть вызваны или предотвращены воздействием на эту волю. Противоположность культуре дивинации мы находим в Египте. Здесь воля богов направлена на поддержание нормального функционирования мира и тем самым на регулярное и повторяющееся. Понятие «происходящего» (в смысле отдельных событий) имеет негативную окраску и ассоциируется скорее с беспорядком, бессмысленностью и несчастьем. Вместо дивинации у египтян было колдовство, то есть обряды, которые, как специально отмечено в «Поучении Мерикаре», дал им творец, «чтобы отвлечь удары событий» (Р 136–137, см. Автор, 1989, 77 сл.). Если свести различие к короткой и, конечно, бессовестно упрощающей историческое многообразие формуле, Египет семиотизирует правило, а Месопотамия — исключение.

Но в эпоху Нового Царства и в Египте прокладывает себе путь теология воли, которая ведет к теологизации истории³³. Событие воспринимается уже не как вторжение хаоса, которому нужно дать отпор с помощью обрядов, а как божественное вмешательство (в смысле варианта (а)), а также — на высоком уровне (эксплицитной) теологии — как эманация творящей воли божества, порождающей не только время, но и то, что в нем происходит: «Твой Ка — это все происходящее»³⁴.

Эта возникающая из планирующей воли бога совокупность происходящего (в смысле варианта (с)) членится на хорошие и плохие события в зависимости от того, порождены они ми-

³² *La divination en Mésopotamie, Rencontre assyriologique*; J. Bottéro, 1974.

³³ Этот процесс я описал в: Автор, 1989; Ср. также: Автор, 1975, 49–69.

³⁴ Гимн на фиванском надгробии № 23, изд. Автор, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Mainz, 1983, № 17, с. 18–23. Много других подобных мест собрано в: Автор, 1975, 61–69.

достью (по-египетски *hꜣzwt*) или гневом (*bꜣw*) бога. Милость и гнев бога, конечно, не вполне произвольны, поскольку иначе не могла бы существовать человеческая вина. Понятие же вины предполагает некое право и закон, которые человек может нарушить, вызвав этим гнев божества. Мы подробнее обсудим это в последнем разделе.

2. Харизматическая история как вторая ступень теологизации истории

Вторая ступень в изображении истории достигнута тогда, когда прошлое систематически обрабатывается с точки зрения вины, то есть возникают настоящие «исторические произведения», которые оценивают минувшие правления по хорошему поведению царей и благополучию подданных.

И здесь первыми, у кого мы встречаем этот принцип, оказываются хетты. «Апология Телепинуса» относится примерно к 1500 г. Здесь царь вводит декрет историческим обзором, уходящим в далекое прошлое и охватывающим семь правлений. За тремя хорошими царями (Лабарнасом, Хаттусилисом I и Мурсилисом I, время которых характеризовалось единством и успехом, последовали четыре дурных царя, в царствование которых сменяли друг друга интриги, убийства и поражения. Телепинус представляет свою узурпацию трона как *поворот* к лучшему и *возвращение* к благому времени царей-основателей. Для этого ему требуется два отрезка прошлого: один, от которого он отвращается, и другой, к которому он обращается. В этом контексте обоснования связь вины и памяти о прошлом проявляется сразу двойко: как вина узурпатора, который доказывает свои права, и как вина предшественников, которая должна оправдать его проблематичный поступок³⁵. Но в обоих

³⁵ Написанная на 300 лет раньше «Апология Хаттусилиса» также относится сюда, поскольку Хаттусилис – тоже узурпатор. Он также оправдывает свой поступок виной своего предшественника. Но Хаттусилис не обращается к далекой истории, а начинает со своего детства, своей болезни и своего избрания и спасения Иштар. Усилившаяся за это время теологизация истории привела к новым образцам

случаях речь идет о вине, обоснованной не теологически. Вопрос о том, погрешили ли преступные цари против божественных заповедей, остается открытым, или же имплицитным, также как и вопрос о том, противоречит ли узурпация трона воле богов. В этом древнем тексте мы, несомненно, застаем еще ступень, предшествующую теологизации истории, которая характерна для конца бронзового века.

Древнейший текст, где мы встречаемся с обработкой прошлого с точки зрения вины в теологической перспективе, это Вейднеровская хроника нововавилонской эпохи. В этой далеко уходящей в прошлое хронике успех правления царей связывается с тем, как они вели себя по отношению к Эсагиле, Вавилонскому храму Мардука³⁶. В разных случаях переход царской власти от одной династии к другой «обосновывается виной, которую взяли на себя правители», равно как и гибель царства Ур связывается с прегрешениями короля Сульгиса (Wilcke, 1988, 133). Идея вины вносит в прошлое смысл, а в смену царей и правлений — последовательность. Благодаря этой идее становятся заметны и получают объяснение разрыв, перемена, перелом. В этой форме прошлое становится значительным, запоминающимся и указывающим на будущее.

Из египетских текстов сюда относится Демотическая хроника, гораздо более позднего времени (III в. до н. э.), где в форме комментированных пророчеств оцениваются по их благочестию и верности «Закону» девять царей 28–30-й династий, и неуспех их правления объясняется их «безбожием»³⁷.

толкования. Среди источников, которые были обработаны в книге Самуила для изображения времени Давида, также подозревали подобную апологию Давида. Это очень привлекательная идея, в пользу которой можно привести много аргументов. Ср. Н. А. Hoffner, 1975.

³⁶ А. К. Grayson, 1970 № 19; J. v. Seters, который, похоже, не заметил бросающихся в глаза параллелей с Второзаконием, кратко касается этого текста на стр. 85.

³⁷ Johnson, 1974. Он же, «Is the Demotic Chronocle an anti-greek text?», в: Festschrift Lüddeckens, 107–124. О родстве с представлением об истории во Второзаконии обращал внимание еще Е. Meyer, 1915. Э. Майер говорит об «этнизации религии», которая распространилась около середины I тысячелетия во всем ближневосточном мире.

В Китае есть обычай, по которому а случае смены династии новая династия должна написать историю предыдущей, чтобы обосновать свои права на престол. Из этого описания должно явствовать, что предшествующие властители сперва обладали небесным мандатом и исполняли его, а затем все больше и больше им пренебрегали, так что перемена стала неизбежной, и небесный мандат перешел к новой династии. Здесь прошлое также обрабатывается под знаком вины. Благодаря моральному мерилу небесного мандата становится ясен смысл прошлых событий и, прежде всего, связь прошлого и настоящего.

Во Второзаконии вопрос о верности правителя закону становится основной точкой зрения. Здесь также речь идет об истории вины, но она пишется не для того, чтобы обосновать права новой династии, которая вернулась к верности закону и вновь получила благословение божие. Здесь задача состоит в том, чтобы даже катастрофы современности осмыслить как дело Яхве, и таким образом суметь с ними справиться (G. v. Rad, 1958). С применением критерия вины смена событий складывается в историю, которая с неумолимой последовательностью близится к катастрофе. История, как она рассказана в Книге Царей, порождена виной, а вина порождена Законом. Закон, как он записан в Торе — это раз и навсегда явленная воля бога, через откровение которой всякое искусство предсказания и толкования знамений становится излишним.

Как продолжавшаяся 20 лет чума заставила Мурсилиса II обратиться к источникам, и, углубившись в далекое прошлое, дать отчет в делах своих и своего отца, так катастрофа Израиля с захватом Северного Царства ассирийцами в 722 г. и захватом Южного Царства в 586 г. до н. э. вавилонянами и после-

Ср. E. Otto, Ägypten. Der Weg des Pharaonenreiches, 249: «Представление о связанности царя этическими нормами сменяет представление о царе как о носителе власти, и успех или неуспех его царствования оценивается как знак его согласия с божественной волей или его "греховности". Если классическое египетское мировоззрение рассматривало успех фараона как естественное следствие его божественной сущности, то египтянин поздней эпохи видит в неудачах правителей доказательство их "безбожности"».

довавшим за этим изгнанием повлекла за собой работу памяти, которая разложила и связала между собой события до исхода из Египта, а затем и далее до сотворения мира, с точки зрения завета и верности, закона и повиновения, вины и ответственности. Уже первый человек погрешил нарушением запрета. С этой вины началась история, поскольку в Эдеме царит предыстория.

Харизматическая история — это история Яхве и его народа. Эту историю создал Завет, заключенный между ними. Исходя из Завета, она может вспоминаться, рассказываться, цитироваться как общая история. Всякий раз, как речь заходит о Завете, его заключении и памяти о нем, история вкратце рассказывается сначала: Иисус Навин 24.2—13; Втор. 1.6 — 3.17 (18—29); Втор. 29, 1—7; Неемия 9 и многие другие места, которые собраны и подробно осуждаются в: Baltzer, 1964, 29—70. Эта история (в отличие от «истории спасения») имеет начало и конец. Она начинается там, где сам Яхве как сторона заключаемого завета становится активной исторической личностью, и кончается там, где он уже не определяет непосредственно ход событий. Библейская книга Есфири — единственный канонический текст, события которого разыгрываются *после* конца харизматической истории. В остальном еврейская Библия может быть определена как кодификация этой истории, продолжавшейся «от Моисея до Артаксеркса»³⁸.

Сохранению в памяти текста договора служит его периодическое зачитывание. Даже профанные государственные договоры требуют регулярного прочитывания перед договарившимися сторонами (Baltzer, 1964, 91 сл.; Cancik, 1978). С опорой на этот обычай во Второзаконии (31.9 сл.) предписывается публичное прочтение Торы каждые семь лет. Ездра на празднике кущей зачитывает народу Тору день за днем, от первого дня до последнего (Неем. 8.1 до 18, Baltzer, 1964, 91—93). Из этого развивается синагогальное чтение Торы, в ходе которого за год один раз прочитывается вся Тора целиком. Частью этого литургического вспоминания является краткое по-

³⁸ Напр. Иосиф Флавий, *Contra Apionem*, см. выше, с. 229. Об этом понимании истории ср. в особенности Y. N. Yerushalmi, 1982.

вторение общей истории: спасительных деяний бога и прегрешений народа. Перспектива этой истории – уже не перспектива события, вмешательства, а перспектива «харизматической истории» («sacred history»). В одном из Кумранских текстов, «сектантском свитке», сохранилась литургия религиозной группы, современной Христу, которая, вероятно, не так уж далека была как от еврейской, так и от христианской литургии. Как показал Балцер, литургия соответствует обряду возобновления завета. Священники вкратце повторяют историю спасения: «Затем священники перечисляют проявления божественной справедливости в его могучих делах и возвещают его милосердную верность по отношению к Израилю. А левиты перечисляют прегрешения израильтян и все их греховные ошибки, и их грехи под господством Велиала». По окончании этого краткого повторения истории завет заключается заново (Baltzer, 1964, 171–173).

3. К генеалогии вины

Тезис, который мы защищаем в этой главе, звучит: историческое вспоминание прошлого, как оно возникло на Древнем Востоке, связано с той формой вины и сознания вины, которая соединяется с нарушением клятв и договоров. Благодаря особенной святости клятв история тоже приобретает святость, вмещающую в обязанность помнить о ней.

В чем же состоит особенная святость клятв и договоров? В том, что они даются и заключаются перед богами. Это придает им их безусловную действенность и непреложную обязательность. Боги нужны для контроля их соблюдения. Поэтому, когда боги, в случае нарушения клятвы или договора, вершат наказание, они вмешиваются в человеческие дела именно там, где люди недвусмысленно призывали их ко вмешательству.

Здесь видно, что процесс теологизации истории, который распространяется во 2-й половине II тысячелетия по всему Ближнему Востоку и Средиземноморью, стоит в прямой связи с дипломатической практикой того времени. Ведь все государства тогдашнего мира, как крупные, так и мелкие, вступа-

ют во все более оживленные сношения между собой, которые по большей части регулируются договорами. Это начинается с уже упоминавшейся пограничной стелы между Уммой и Лагашем и в течение тысячелетия развивается в сеть, охватывающую всю тогдашнюю Экумену. Все договоры обязательно заключаются под клятвой, и боги непременно должны выступать хранителями этой клятвы (Weinfeld, 1976; Tadmor, 1982). Мир богов исполняет функции международного арбитража, который следит за соблюдением договоров. За этим стоит высокое искусство дипломатии, которое тоже имеет свою теологическую сторону. Ведь миры богов стран-участниц должны быть взаимопереводимы. В этом контексте совершенно невысказана была бы религиозная нетерпимость, отрицающая существование чужих богов.

И вот в той мере, в какой внешняя политика стран-участниц подчиняется дипломатическому порядку взаимных отношений, боги неизбежно оказываются все сильнее втянуты в историю. А в этой системе прав тот властитель, который наиболее совестливо блюдет договоры, а тот, кто нарушает договоры, неправ. Нарушение договора становится первичной моделью всякого греха.

Из этого ясно, в какой огромной мере должна была усиливаться такая теологизация истории, когда народу пришлось в голову не только призывать своего бога как патрона политического договора о союзничестве, но и заключить с ним самому такой договор, как если бы он был великим царем Египта или Ассирии³⁹. Тем самым были созданы две совершенно новые величины: бог как *Господь* и *народ* как субъект истории. Такой договор нельзя заключить на время; очевидно, что временная перспектива, на которую он притязает, охватывает пра-время и конец времен⁴⁰. В контексте этой новой теокра-

³⁹ Что еврейская теология завета основана на дипломатической практике заключения союзов в ближневосточных государствах, доказали G. E. Mendenhall, D. J. McCarthy и Baltzer.

⁴⁰ Уже в хеттском государственном праве паритетные государственные договоры заключались на вечные времена: Korošec, *Hethitische Staatsverträge*, 106 сл.

тической ситуации разворачивается концепция истории спасения. «Iustitia connectiva» превращается в божественную справедливость⁴¹.

Месопотамское толкование истории – теодицея, как и библейское. Но она целиком и полностью стоит под знаком *события*. Историческая деятельность богов проявляется от случая к случаю. Единицей памяти о прошлом является событие. В библейской традиции событие постепенно теряет свои контуры и расширяется до (мировой) истории⁴². В месопотамской картине истории еще царит чередование блага и зла, милости и гнева. Библейская картина истории все более радикально изображает профанную историю как выражение одного только гнева и противопоставляет ей единственное и окончательное спасение – царство Божие – как антиисторию.

История – таким выводом я позволю себе заключить эти размышления – это функция «iustitia connectiva». Только установление сферы связанности и обязательности, которая создает порядок, смысл и связность как во временном, так и в социальном измерении, позволяет воссоздание прошлого, покоящееся на памяти и истории. О чем человек помнит? О связующе-обязательном, о том, чего нельзя забыть. Память о прошлом вызывается не инстинктом или врожденным инте-

⁴¹ V. Krašovec, 1988. Еврейское выражение для «спасительных деяний» бога означает буквально «справедливости» или «доказательства справедливости»: «sr^cdaqot», множественное число от «sr^cdaqah» – «справедливость». История спасения – это история божественной справедливости.

⁴² Книга Иова посвящена проблеме «iustitia connectiva» и ее теологизации. В этом споре *друзья* защищают традиционную точку зрения, что всякое страдание основано на вине, и советуют Иову целенаправленной работой памяти постараться найти эту вину и примириться с богом. Но Иов точно знает, что в его случае эта связь нарушена. Его страдание не имеет смысла, во всяком случае в традиционных категориях «iustitia connectiva». В речах бога в заключении книги бог признает его правоту. В мире есть зло, которое происходит не из наказующей воли бога, как и, с другой стороны, воля бога выходит за пределы мира и его событий – того, что в нем «имеет место». Это тоже можно понять как шаг в направлении «де-окказионализации».

ресом, а долгом, который является частью работы культуры над человеком. Только из культурной конструкции «*iustitia connexiva*» следует памятующий императив: «Помни! Не забывай!», который в отдельных культурах и в определенных индивидах конкретизируется всякий раз по-своему как исторический смысл.

Глава седьмая

ГРЕЦИЯ И ДИСЦИПЛИНИРОВАНИЕ МЫСЛИ

I. ГРЕЦИЯ И СЛЕДСТВИЯ ПИСЬМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

1. Алфавитная система письма

Греция считается прототипом письменной культуры. «Первое общество», — писали Дж. Гуди и И. Уотт, — «которое может быть целиком по праву названо письменным, развилось только в шестом и пятом веках до н. э. в городах-государствах Греции и Ионии»¹. Тот, кто хочет исследовать «следствия письменной культуры» для общества, должен придерживаться древнегреческой культуры. Греческий алфавит, согласно теории И. Й. Гельба, который считает финикийское письмо слоговым, — это первая знаковая система, в которой знаки изображают отдельные звуки языка². Этот шаг вперед означал не только невероятное упрощение, поведшее к невиданной до той поры демотизации письма, в то время как семитские силлабарии и уж тем более идеографическое письмо египтян и китайцев были всегда привилегией немногочисленной элиты специалистов, он также повлиял неизвестным дотоле образом на человеческий дух. Связанное с письмом «приручение духа» (J. Goody, 1977) сделало резкий скачок с появлением алфавитного письма. Не письмо как таковое, а только алфавитное письмо означало то «дисциплинирование духа», которое Эрик Хэв-

¹ J. Goody/I.Watt/K. Gough, 1986, 83.

² I. J. Gelb, 1952, 166.

лок очень убедительно представил как «рождение философии из духа письма»³.

Особенность греческого алфавитного письма состоит для Хэвлока в его абстрактности. Система письма, расчленяющая речь на атомы (согласные и гласные) и тем самым на составные части, которые мельче артикуляционных единиц речи, — такая система письма способна очень гибко транскрибировать любые последовательности звуков. Расчленение языка алфавитом, разделяющим семантические и фонетические единицы, допускает реорганизацию элементов, ближе подходящую к произношению живой речи, чем все остальные системы нотации. Греческое алфавитное письмо, которое одно только способно передавать устную речь без сокращений, полностью и непрерывно, стало, по мнению Хэвлока, надежным сосудом греческой устности.

Свой тезис о сверхобычных возможностях греческого алфавитного письма Хэвлок иллюстрирует примером⁴: он сопоставляет рассказ о потопе в эпосе о Гильгамеше с раскрытием подобной же темы в Илиаде (XII.17–33). Оба текста, как он заявляет заранее, «суть варианты устно сочиненной речи и потому изобилуют формулами и повторениями в степени, нетипичной для литературных текстов». Но даже на этой общей основе записанной устности видны показательные отличия. Эти отличия Хэвлок относит за счет различных систем письма. Хэвлок произвел подсчет употребленных слов и установил отношение повторяющихся слов к общему числу:

Гильгамеш	Гомер
23.3%	14 %

³ Havelock, 1963, ср. Он же, 1976; 1982. Важнейшие статьи из последней названной книги выходили также в немецком переводе: E. A. Havelock, Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution, Weinheim, 1990, с введением А. и Я. Ассман, где содержится библиография относящихся сюда работ Хэвлока, В. Онга и Дж. Гуди, а также вообще по теме «письмо и письменность». Это введение содержит части настоящего раздела. О письменности философии см. Szlezák, 1985.

⁴ E. A. Havelock/Hershbell (ed.), 1978, 3–21.

Затем он исследует смысловые повторения (параллелизмы), которых в «Гильгамеше» насчитывается множество. Результат: «репетитивный, чтобы не сказать ритуальный, характер этого пассажа очевиден». «Алфавитное» греческое описание потопа «менее тавтологично, менее ритуализовано, чем клинописное» (стр. 8). Вывод исследования — превосходство греческого алфавитного письма над вавилонской клинописью. Никакая другая система письма не была бы в состоянии отразить богатство устной поэзии. В первый раз в истории человечества, считает Хэвлок, в гомеровском тексте был представлен «полный, несокращенный отчет о недокументированной культуре». «Что осталось бы от гомеровского рассказа о потопе, если бы он был написан слоговым письмом вместо алфавитного?». Достижение греков состояло поэтому не столько в том, что они создали уникальные тексты, сколько в том, что они изобрели систему письма с уникальными «возможностями, которые позволяют передать устный рассказ слитно и полностью».

На этом примере видны сильные и слабые стороны метода Хэвлока. К сильным сторонам относится сосредоточение на средствах выражения текста, которые он пытается эмпирически охватить квантитативными методами. К слабым сторонам относятся *абсолютизация* и *искажение* вопроса о средствах.

Относительно абсолютизации: прочие формальные законы и требования, которые следовало бы учесть как факторы оформления текста, принижаются, исключаются, не учитываются по сравнению с техническим вопросом о средствах. Самое очевидное объяснение, а именно, что восточные тексты построены на другой поэтике — «мыслительной рифме» «parallelismus membrorum», — Хэвлок эксплицитно отвергает. Вопрос о том, не был ли текст Гомера уже в своем создании, а не только в записи, сильнее отмечен письменностью, даже не ставится⁵. Точно так же не ставится и другой вопрос: не при-

⁵ Тезис о том, что гомеровский текст испытал гораздо более решительное влияние письма и является «литературой» в совсем ином смысле, чем эпос о Гильгамеше, был недавно предложен в исследовании Уво Хёльшера об «Одиссее», см. Uvo Hölscher, 1988. Из изначально письменной природы гомеровского текста исходят также: J. Latacz

надлежат ли эти два текста к совершенно разным жанрам. Ведь, возможно, наше жанровое определение — «эпос» — мешает нам увидеть, что речь здесь идет о текстах, игравших совершенно разную роль в жизни общества⁶. И в самом деле, при сравнении «Илиады» с эпосом о Гильгамеше практически неучтенными остаются политические и социальные импликации⁷. Односторонняя сосредоточенность на средстве приводит к сокращению перспективы, которое исключает из поля зрения более широкий горизонт языковых форм и традиций.

Об искажении: невозможно не заметить, что историк алфавитного письма в своей эйфории промахивается на несколько шагов дальше цели и в своем восхищении перед греческой уникальностью недооценивает достижения окружающих культур (это, конечно, не только личная проблема Хэвлока, но и общее место западной историографии письма). В частности, оценка Хэвлоком египетских иероглифов и предоставляемых ими возможностей покоится на нескольких серьезных недо-

1985, A. Heubeck, 1984, 1979, так что можно утверждать, что, по крайней мере в Германии, *communis opinio* специалистов склоняется сейчас к этому мнению.

⁶ G. K. Gresseth, 1975, книга, которую Хэвлок использует, заходит так далеко, что в самом деле считает оба текста принадлежащими к одному жанру.

⁷ Художественная форма эпоса вообще, и гомеровского эпоса в частности, подразумевает определенные предпосылки, без которых невозможно появление этой формы. Назовем их «героическим». Героическое всегда принадлежит памяти о прошлом, т. е. «героической эпохе», которая *per definitionem* лежит в прошлом. Эпос — это форма и средство ее воскрешения в памяти. К. Н. Крамер и в самом деле говорил о «героической эпохе Месопотамии», впитавшем воспоминания о шумерском покорении южномесопотамских аллювиальных земель, подобно тому как гомеровский эпос увековечил микенскую культуру, а ведический эпос — появление арийцев и стадии складывания ведического кастового общества (S. N. Kramer, 1956, 227 сл.). Можно ли доказать это утверждение для Месопотамии (что представляется маловероятным), не должно занимать нас здесь. Важно лишь то, что жанры вроде «эпоса» не представляют из себя метаисторических универсалий, а связаны с особыми социальными и политическими факторами.

разумениях. Например, он совершенно серьезно полагает, что египетское общество «едва ли могло употреблять иероглифическую систему для письменной коммуникации в каком-либо осмысленном значении этого понятия»⁸. Иероглифы он считает «пиктограммами». Конечно, верно, что восточные системы письма — и среди них прежде всего египетские иероглифы и месопотамская клинопись, если отвлечься от позднейших семитских алфавитных систем, — труднее для изучения и сложнее в обращении, чем греческий алфавит⁹. Но это вовсе не делает их менее пригодными для передачи разговорной речи. Мы должны здесь решительно подчеркнуть: нет такого звука, такого слова, такого предложения и такой мысли на каждом из этих языков, которых не могло бы выразить используемое этим языком письмо¹⁰. Представление Хэвлока о неалфавит-

⁸ Havelock, 1986, 65. Этноцентризм Хэвлока действительно очень сильно бросается в глаза. Для него само собой разумеется, что мы «наследники 2500-летнего опыта обращения с письменным словом», как если бы письмо было изобретено только ок. 500 г. до н. э. (1978, 4). Это при том, что ок. 500 г. до н. э. египтяне и вавилоняне тоже имели уже за спиной 2500-летний опыт обращения с письменным словом. Другие филологи-классики также любят недооценивать возможности восточных систем письменности и переоценивать их экзотический пиктографический характер. Так, O. Andersen, 1987, 33 полагает, что только греки были в состоянии «записать все, что они слышали и думали» и проводит различие между «близкой к речи» и «напоминающей ребус» коммуникацией.

⁹ Хэвлок признает только греческую и происходящие от нее системы письма алфавитными. Семитские системы, в том числе ивритская и арабская, для него «неалфавитные», поскольку они (здесь он следует за Гельбом против Дирингера (Diringer)) записывают не фонемы, а слоги, просто отвлекаясь от входящих в них гласных.

¹⁰ Например, в египетской повествовательной литературе в основном эпохи «Нового царства» (XV—XI вв. до н. э.) четко различаются «речь» и «рассказ». Вставная прямая речь отличается как по лексике, так и по синтаксису от окружающего ее повествовательного текста и, очевидно, стремится к реалистической передаче живой речи, ср. F. Hintze, 1953. Язык новоегипетских деловых текстов значительно отличается от языка литературных текстов, и, как минимум, очень близко подходит к разговорному языку. Литература Тре-

ных системах письма, чрезвычайно неудобных в обращении и обладающих в высшей степени ограниченными возможностями воспроизведения речи, покоится на элементарном незнании¹¹.

Аналогичный упрек можно выдвинуть с точки зрения ориенталистики также и против тезиса, что только греческое алфавитное письмо сделало возможным, благодаря заключенным в нем возможностям абстрагирования, логику и отвлеченное мышление. Конечно, мысль записывать абстрактные формы, а не конкретные звуки (каковы, например, слоги) представляет собой чрезвычайно значительный шаг по пути абстрагирования и рационализации. Но египетско-семитский принцип записи согласных, то есть отвлечение от гласных, основан также на абстрагирующей усилки. Мы только потому не способны его правильно оценить, что нам чужда структура соответствующих языков. В семитских языках значение зави-

того междуарствия (например, «Поучение Аменемопе») использует чисто разговорный язык, который мало чем отличается от записывавшегося греческими буквами коптского.

¹¹ Хэвлок считает, что «неалфавитное письмо» так трудно для чтения, что оно может предложить читателю только то, что ему уже известно. Поэтому восточная литература и по сей день вся состоит из клише и формул, которые редуцируют сложность опыта к легко узнаваемому. Для Хэвлока необычные возможности алфавитного письма объясняются той его особенностью, что оно записывает и гласные. Нет другого письма, в этом нужно с ним согласиться, которое достигало бы такого независимого от контекста воспроизведения речи. В еврейском и арабском, где записываются только согласные, огласовка для знающего язык ясна из контекста. Слова, написанные по-гречески, можно прочесть и без контекста и даже без знания языка. Но это показывает также, что возможности этого письма лежат в совсем другой области. В воспроизведении собственного языка семитские консонантные системы письма ничем не уступают греческой. Они лишь, в силу своей соотносительности со структурой семитских языков, менее пригодны для передачи других языков. Возможность распространения за пределы собственного языкового пространства — это, конечно, существенный момент в развитии письма, и, разумеется, не случайно, что пионерами в этой области были народы, ведущие морскую торговлю — финикийцы и греки.

сит от корня, содержащего, как правило, три согласные. Эти корни как лексемы не менее абстрактны, чем фонемы. Конкретное значение они получают лишь благодаря префиксам, инфиксам и суффиксам, а также образцам вокализации, превращающим их в глаголы или существительные в определенных формах спряжения или склонения. Письмо направлено сквозь поверхностную структуру языковых форм к корневой структуре лексем, то есть различает между носителями семантики и формами словоизменения и тем самым способствует сознанию семантических связей, мышлению в «смысловых корнях», которое отражается в основном принципе семитической поэзии, «parallelismus membrorum». Принцип консонантного письма – древнеегипетского происхождения, и оттуда перешел в древнеханаанское, финикийское и древнееврейское письмо. Методы раввинской и каббалистической экзегезы подняли внутренне присущие консонантному письму возможности на высочайшие вершины спекулятивной метафизики письма, значение которой стало ясно только с точки зрения философии письма Ж. Деррида. Хэвлок, напротив, видит в опущении согласных на письме лишь затруднение коммуникации, а не достижение абстрактного мышления, отражающее структуру языка.

2. Система письма и письменная культура

Подобные интерпретации и оценки основаны на неразличении системы письма и письменной культуры, которое недопустимо, хотя между ними, несомненно, существует связь. Под понятие «системы письма» подпадают вопросы структуры, внутреннего устройства и способа функционирования данного письма, например, является ли данное письмо идеографическим или фонографическим, силлабическим или алфавитным, связано ли оно неразрывно с одним языком или способно передавать также звуки/слова/предложения другого языка и т. д. Понятие же письменной культуры предполагает вопросы институтов и традиций письма, обращения с текстами, место письма и письменно зафиксированных текстов в жизни обще-

ства¹². Очевидно, что следствия письма нужно искать на уровне его места в жизни общества, т. е. на уровне письменной культуры.

К аспектам письменной культуры относится также социальная оценка письма и писания. Его подчиненная роль в греческом обществе достаточно известна. Поучительна в этой связи оценка письма со стороны греческих философов, не только знаменитые вердикты Платона в «Федре» и в «Седьмом письме», но и то, как говорит о нем Аристотель. По мнению Аристотеля, речь передает *τὰ ἐν ψυχῇ* («то, что в душе»), а письмо — *τὰ ἐν φωνῇ* («то, что в голосе»). Письмо, таким образом, это нечто дважды внешнее; его содержательная сторона относится к стороне выражения языка. Эта теория помещает письмо на тройном расстоянии от мира: понятия воспроизводят мир, язык — понятия, а письмо — язык, причем не на уровне понятийной, а на уровне фонетической артикуляции. Крайне противоположностью этому является египетское иероглифическое письмо. Оно своей реалистической образностью передает непосредственно мир, а своей знаковой функцией — как фонетический, так и семантический уровни языка. Таким образом, оно передает не только то, «что в голосе», но и то, «что в душе» и сверх того еще и то, «что в мире». Конечно, эта система письма труднее в обращении, чем греческое алфавитное письмо. Зато и достижения ее несравнимы, а потому несравнимо высок и ее социальный престиж. Иероглифическое письмо, что касается его чувственного присутствия, выходит далеко за пределы произносимого слова. В нем язык обретает более многогранную, богатую связями реальность, чем в звучащей речи. Напротив, алфавитное письмо — это абстрактное средство записи для звучащей речи, в которой заключены подлинное присутствие и реальность языка. Греция становится письменной

¹² Ср. G. Elwert, 1987. Различение «политической системы» и «политической культуры» (например, того или иного общества, страны), «правовой системы» («legal system») и «правовой культуры» («legal culture») находятся на подобном уровне. Когда речь идет о культуре, подразумеваются в каждом случае вопросы институтов и обращения с политикой, правом и т. д.

культурой лишь путем культуры слова, а Египет является одновременно культурой зрительного образа и тем самым в гораздо более широком смысле письменной культурой. Путь к письму ведет здесь не через языковое, а через образное оформление и усвоение мира. Письмо считается здесь высшим и священнейшим выражением, доступным для смысла.

Но и в Израиле, который отворачивается от зрительного образа и представляет собой выраженную форму словесной культуры, письмо играет в культурной оценке намного большую роль. Бог пишет; он автор и писец дарованных на Синае скрижалей Завета, и он ведет книгу учета людских дел¹³. Как и в Египте, в Израиле письмо постепенно становится ключом к постижению мира. Можно задаться вопросом, действительно ли само по себе распространение умения писать в обществе является единственным или хотя бы решающим критерием того, что можно назвать «письменной культурой», или по меньшей мере столь же значимым может быть влияние грамотности на картину мира и восприятие действительности в данном обществе, где лишь малая часть владеет искусством письма, но зато за этим искусством признается очень высокий ранг и центральное положение.

Для нашего вопроса о связи между традицией и идентичностью и о формах организации культурной памяти чрезвычайно поучительно, что хотя здесь, как и в Израиле, и в отличие от Египта, основу культурной памяти о прошлом составляют «великие тексты», с другой стороны, здесь, в противоположность Израилю, все эти основные тексты воспроизводят устную речь: гомеровский эпос, афинские трагики (Ch. Segal, 1982) и платоновские диалоги (Th. A. Szlezák, 1985). Мы, конечно, не хотим оспорить того, что опора на все эти тексты, и уже само их возникновение были бы немыслимы без письма. Но эти тексты не выставляют напоказ свою письменную природу¹⁴, а скорее де-

¹³ Ср., однако, «таблицы Зевса», на которых записаны дела людей, и Дике «дельтографос» как «сопгестольницу» Зевса: Pfeiffer, 1978, 44–45.

¹⁴ В противоположность историографии, греч. «*ιστοριογραφία*», «писание», и «*ἀντιγραφία*», «запись, документ», и эксплицитному обоснованию письменной формы у Фукидида как создания *κτῆμα εἰς αἰε*.

монстрируют непрерывную связь и плавный переход в телесные, живые голос и общение. Очевидно, здесь письмо не понимает себя, как в Египте и Израиле, как вечный, неизменно установленный, священный мир, противостоящий текучести устного слова. Из этого следуют три характерные черты греческой письменной культуры:

1. Она по-другому открыта устности, не вытесняет ее в субкультуру, а перенимает ее формы и ведет к ее новому, более интенсивному самораскрытию¹⁵.

2. Поскольку письмо в Греции не открывает доступ ни в какое священное пространство, там нет и священных писаний; священные тексты были вверены у греков — как и кельтов, у персов-зороастрийцев и, прежде всего, в Индии Вед — как раз не письменной, а устной передаче (С. Colpe, 1988; H. G. Kirpenberg, 1987).

3. Поскольку письмо у греков не открывает доступ ни в какое официальное пространство, его употребление не требовало специального разрешения. По сравнению, например, с Египтом, для греков верно то, что заметил однажды Цицерон о римлянах: им чужда «вверенная публичной записи публичная память о прошлом»¹⁶.

¹⁵ Придание своей устной традиции письменной формы — далеко не обычный случай для обществ. Как правило, устная и письменная традиции существуют параллельно, пока письменная постепенно не одерживает верх и не вытесняет устную в ранг фольклора или суеверия. Древнейшая греческая литература выглядит в этом отношении довольно необычно, поскольку она подвергла устную традицию верной записи. Однако это находится в соответствии с греческой культурой как таковой, которая при переходе к грамотности не вытеснила своих магических, «шаманских», оргиастических и прочих иррациональных корней в прозябание сохраняемой на расстоянии субкультуры (как, например, компрометирующий языческий компонент, по недосмотру прорывающийся в духовных играх Средневековья), а сумела то важное, что обрело там форму, эстетические красоты и антропологические истины, перевести в рациональные формы художественного и научного дискурса. Ср. A. u. J. Assmann, 1983, 267.

¹⁶ Cicero, De Legibus 3, 20, 46: «publicis litteris consignatam memoriam publicam nullam habemus».

Причины большего присутствия устных или, в более общей форме, архаических элементов в греческой письменной культуре следует, по всей вероятности, искать не в особенностях применявшейся греками системы письма. Мы подозреваем, что они лежат в социальном и политическом своеобразии греческой жизни. Греки, по причинам, которые мы здесь не будем подробно разбирать, были избавлены от письменной урегулированности восточных обществ. Восточные системы письма развились как орудия политического представительства и экономической организации; они неразрывно связаны с бюрократией, пользующейся ими для управления крупными сферами правления (для Месопотамии: M. Lambert, 1960). Писать там — значит упорядочивать, планировать, расчленять. Письмо — это в первую очередь орудие организующего подчинения действительности и властного представительства. Записываются дискурсы власти и официальной идентичности, законы, указы, акты, обряды, учреждение жертвоприношений. Писать — значит устанавливать, обеспечивать, документировать, это значит контролировать, распоряжаться, регулировать, кодифицировать. Письмо — это прежде всего, используя выражение Фуко, «диспозитив власти» и орудие указания. То, что написано, претендует на высочайшую обязательность¹⁷. В этот мир письма «устная традиция», а также то, что мы назвали бы «литературой», допускается очень ограничено. Огромное расстояние между египетским или месопотамским писцом-чиновником и греческим певцом-поэтом — это расстояние не только в технологии письма, но и в письменной культуре: в историческом окружении, политическом климате,

¹⁷ Ср. об этом прежде всего J. Goody, 1986. Достижения (и границы) вавилонской и египетской науки хотя и непредставимы без письма, однако обязаны своим существованием в меньшей степени «духу письма», чем «духу бюрократии» и его систематизирующему, инвентаризирующему и упорядочивающему подходу к действительности, см. в особ. J. Goody, 1977. В Греции отсутствовал этот социальный контекст приобретения, обработки и передачи письма. Зато мы находим там учреждения публичной, агонистически оформленной коммуникации. Ср. также F. Jürss, 1982. О Египте ср. A. Schlott, 1989.

аудитории, опыте, приобретаемом и сообщаемом в этих культурах¹⁸.

В свою очередь, в Израиле с практикой письма дело обстоит совсем по-иному. По сравнению с иерархиями писцов соседних больших империй израильские священники и пророки существовали свободно. Во всяком случае, у них были другие заботы, чем управление и организация. «Закреплять на письме» там нужно было прежде всего одно: Закон, «Указание» («Тора»), о котором было известно, что он дарован народу и что его нужно сохранить и повиноваться ему, какие бы не встречались невзгоды. Связь между письмом и обязательностью, чтением и подчинением существовала и здесь, однако не в контексте земного аппарата власти. В Израиле письмо было деполитизировано и стало важнейшим диспозитивом власти Бога.

Особый путь греческого культурного развития порожден не одной только системой письма; он требует гораздо более сложной диагностики, в которой наиболее важен вопрос, где сосредоточены указующие инстанции, как обеспечивается и приводится в исполнение обязательность. Особенность греческой ситуации состоит в социополитическом применении письма, которое точнее всего охарактеризовать негативно, как свободное пространство, которое не занято указующей речью ни правителя, ни бога. Этот вакуум власти способствовал проникновению устности в греческую письменную культуру.

Поэтому на греческую культуру письмо повлияло в совершенно другом направлении, чем на египетскую, израильскую, а также китайскую культуры. Рудольф Борхардт подчеркнул это в небольшом эссе в следующих словах: «Священный основной язык эллинов, их санскрит, так сказать, сохранен для поздних потомков не в религиозных документах, как у индийцев или в классических языках древнего Израиля, древнего Китая и древнего Ирана. Только в своем восточном выражении национальная вечность должна постоянно передаваться в сосуде

¹⁸ G. Elwert, 1987, 239 пишет с полным основанием: «Социальные изменения порождаются не употреблением письма как таковым; их порождают специфические общественные институты (власть, отношения производства и обмена), извлекающие из него пользу».

вневременного языка как единство закона, учения и истории. Свидетельство о национальной принадлежности Запада – это поэзия и связанный с ней духовный мир порожденной поэзией индивидуальности в литературе и науке. Опасность, что Гомер станет Библией лжегрекам эллинистического мира языков никогда не существовала. Тайна, сделавшая Элладу нацией, не могла исчерпываться такой примитивной формулой, как книга или две, а язык этой тайны – тираническим принципом равномерного пра-времени застывшего пра-языка» (R. Voichardt, 1973, 67).

Если на минуту отвлечься от трудно выносимых искажений односторонней ценностной перспективы и сосредоточиться на *диагнозе*, который имеет здесь в виду Борхардт, то этим словам трудно отказать в определенной оправданности. Короче, но в сходном смысле высказывается Рудольф Пфайфер: «В греческом мире никогда не могла распространиться “тирания книги”, как это случилось в восточном или средневековом мире» (R. Pfeiffer, 1978, 52).

Поучительно сопоставить с этими высказываниями описание из противоположной ценностной перспективы, которое имеет то преимущество, что оно близко по времени создания к обсуждаемым текстам. В трактате *Contra Apionem*, написанном в конце I в. н. э. в Риме, еврейский историограф Иосиф Флавий сравнивает еврейскую и греческую историографию: «У нас не всякому позволено писать историю. Поэтому в написанном нет никаких противоречий. Это было привилегией одних пророков, получивших свое знание об отдаленнейшей древности благодаря божественному откровению и внятно рассказывавших о событиях своего собственного времени. наших книг, которым с полным основанием верят, всего 22, и они содержат рассказ о всех временах. Пять из них – это книги Мосеевы, содержащие законы и историю от создания человека до смерти законодателя. История от Моисея до Артаксеркса написана пророками в 13 книгах. Остальные четыре книги содержат гимны к Богу и предписания для ведения человеческой жизни. От Артаксеркса до нашего времени существует предание, однако оно не ценится также высоко, поскольку ряд пророков оборвался. Мы почитаем как наше Писание лишь то, что они оставили нам. И

хотя прошло уже так много времени, никто не решился ни слога прибавить, убавить или изменить» (*Contra Apionem* I, §§ 38–41).

У греков, напротив, были, по словам Иосифа, бесчисленные книги, которые все противоречили друг другу. К тому же, традиция их коротка: «Вообще, известно, что у греков нет писания, которое было бы старше гомеровских поэм. Он же жил, несомненно, еще позже, чем троянские события, и говорят, что даже и он не оставил своих поэм в письменном виде; они были составлены по памяти позже из (ходивших в народе) песен. И поэтому в них находится множество противоречий (*διαφωνίαι*)» (§ 12)¹⁹.

Эта критика греческой письменной культуры верно замечает ее структурную устность. Бесчисленные книги, полные противоречий, страсть к спорам, ложь: ворвавшийся в пространство письма диалог спорящих, в котором речь идет не об истине, а об искусстве слова и политическом влиянии. (Позже мы еще увидим, что как раз это бросающееся в глаза восточному наблюдателю противоречивое многоголосье представляет собой специфическое достижение *письменной культуры*.) У евреев и вообще на Востоке пространство письма священно и потому открыто лишь тем, кто уполномочен общаться с божеством: священникам, которые «владеют древнейшим и непоколебимейшим преданием (*παράδοσις*)» (§ 8) — прочным, незыблемым, неизменным как Бог, которого оно возвещает»²⁰. По отношению к единственной истине книги евреев «свободны от противоречий» (*σύμφωνοι*), они все говорят одно и то же, и никому не позволено изменить в их тексте ни йоты. Вот это — подразумевается, очевидно, в критике Иосифа — и есть настоящая письменная культура, и она является достижением, в котором Восток опередил греков.

Что эта критика Иосифа столь же односторонне и злонамеренно искажает истинные пропорции, как и неогуманистическое разоблачение «восточной жесткости» и «тирании кни-

¹⁹ Цит. по: Н. Cancik, 1986. Наши замечания об Иосифе в большой мере основаны на этой статье, а также на том, что рассказывал нам Н. Cancik.

²⁰ Cancik, 1986, 53 как парафраз *Contra Apionem*, §§ 153, 169, 189, 167.

ги», ясно без объяснений²¹. Но что в этом идеологическом споре об истинной памяти о прошлом был затронут пункт, выявляющий чрезвычайно существенное различие в возможных «последствиях грамотности», — не менее ясно. Письмо, приведшее в Израиле к застыванию предания в монолитный кристалл, в Греции повлекло за собой текучесть предания, его спорность и варьирование. Оба принципа, еврейское «соглашение» (*σύμφωνοι*) и греческое «противоречие» (*διαφωνία*) равно далеки от строения устного предания.

Кроме того, противопоставление греческой и еврейской памяти о прошлом у Иосифа во многом напоминает противопоставление греческого и египетского искусства у Платона. Ведь и здесь речь идет о противоречии между культурой постоянного индивидуального новаторства под знаком эстетического воздействия и культурой иератической и официальной застылости под знаком истины. Платон («Законы» 656—657) противопоставляет грекам Египет как образец ответственного отношения к традиции, к которой, как к сосуду уже обретенной истины, «ничего нельзя ни прибавить, ни изменить», в то время как в Греции — Платон, также подчеркивая уникальность Египта, как Иосиф уникальность евреев, говорит: «вообще во всем остальном мире» — художникам предоставляется свобода сколько угодно изобретать новое. Параллель поразительная, и она основана не на заимствовании (Иосиф, несомненно, не думал об этом платоновском месте, возможно, он его даже не знал), а на самом существе дела, на структурном различии в отношении к традиции, то есть культурной памяти, у греков и евреев или же у египтян.

II. ГОМЕР И ГРЕЧЕСКИЙ ЭТНОГЕНЕЗ

I. Героическая эпоха как гомеровская память о прошлом

Один из самых сильных аргументов, приводимых Иосифом в доказательство истинности еврейского и недостовер-

²¹ Ср. тщательные исправления, которые Н. Cancik, там же, вносит в искаженную картину, нарисованную Иосифом.

ности греческого предания — это утверждение, что евреи умирают за свое священное писание, но ни один грек не станет умирать, скажем, за Геродота²². Но в этом пункте Иосифф ошибается. Как раз Геродот передает признание афинян, что они готовы умереть за свое эллинство. Это признание тщательно обставлено и точно рассчитано в своем политическом воздействии. К концу персидских войн Александр из Македонии прибыл в Афины для переговоров, чтобы склонить афинян к соглашению с персидским царем. Но афиняне затягивали переговоры, «так как знали, что в Спарте прослышат о прибытии персидского посла и замышляемом соглашении и немедленно пришлют послов. Поэтому они нарочно выжидали, чтобы воочию показать спартанцам, как они на самом деле настроены». Сперва Александр получает резкий отказ, а затем получают свой урок недоверчивые спартанцы: «и наконец, причиной (отказа персам) эллинство (τὸ ἑλληνικόν), а именно общность крови и языка (ὁμαζὸν τε καὶ ὁμόγλωσσον), общие святилища и обряды и сходные нравы (ἡδέα τε ὁμότροπα)»²³. Это сознание принадлежности выдвигается как гарантия того, что «пока жив хоть один афинянин, примирения с персами не будет». То есть: умереть за эллинство.

Это панэллиническое сознание, о публичном проявлении которого так хлопочут афиняне, вовсе не разумеется само собой для «народа», у которого не заметно ни малейших зачатков политической идентичности и различные политические единицы которого ведут между собою внешнюю политику. Оно в большой мере есть порождение текста и его распространения — «Илиады». «На основании этой эпической поэмы как бесценного национального достояния весь греческий народ, панэллины, стали понимать себя как единое целое, вопреки всем различиям племен и состояний и несмотря на смену политических и социальных отношений»²⁴.

²² Contra Apionem I §§ 42–45; Cancik, там же, 59.

²³ Геродот VIII, 144; ср. Finley, 1975, 120–133.

²⁴ Pfeiffer, 1978, 21. Рудольф Борхардт, следовательно, не совсем прав, говоря, что «тайна, сделавшая Элладу нацией, не исчерпывается столь примитивной формулой, как одна или две книги» — напро-

Итак, в Греции перед нами тот же феномен, что и в Израиле: обе нации сложились с опорой на обосновывающий текст. Однако на фоне этой параллели особенно поучителен контраст. В Израиле на Торе основывается — под знаком *дифференциации* — память о прошлом инакомыслящей группы, диссидентского движения. Центральная фигура воспоминания — история эмиграции, ухода, освобождения от чужбины. В Греции на «Илиаду» опирается — под знаком интеграции — общая память о прошлом многих раздробленных групп. Центральная фигура воспоминания — история коалиции, панэллинского сплочения против врага на Востоке.

Этот феномен удивителен в двух отношениях и требует для своего прояснения двух исследований. Одно должно касаться возникновения обосновывающего текста и его исторических условий, другое — истории обращений к нему как к памяти о прошлом. Оба аспекта этого процесса важны в для нашего вопроса о формах и функциях культурной памяти. Что касается первого аспекта, возникновения обосновывающих текстов, мы должны ясно понять, что речь здесь идет не о мифах и рассказах о чудесах, а о «кодификации памяти о прошлом». Наш вопрос звучит так: почему в Греции VIII в. вспоминали в форме героического эпоса о событиях эпохи, отстоящей на 500 лет? Напрашивается следующее объяснение: глубокий культурный и социальный перелом между микенским и архаическим обществом делает возможным появление «прошлого» как героической эпохи. К сущности прошлого относится то, что оно прошло, то есть не может быть продолжено. Это прошлое образует реквизит для историй, в которых ощущает и превозносит себя аристократическое общество IX и VIII вв. до н. э. Оно принимает эти истории как свое собственное прошлое и возводит свои генеалогии к легендарным фигурам сказания о Трое и относящимся к ним сюжетам. Микенское прошлое описывается, таким образом, с одной стороны, в красках отличия, героической приподнятости, как иная, на целые миры отстоящая от «нынешних смертных» эпоха, с дру-

тив, трудно описать удивительную роль «Илиады» в греческом этногенезе точнее, чем назвав ее «тайной, сделавшей Элладу нацией».

гой стороны, оно как обжитая и сохраненная в памяти история становится основой аристократического самоизображения и самоопределения. Речь идет о типичном конструировании преемственности поверх разрыва²⁵.

Однако остается вопрос, почему это воспоминание о прошлом было мобилизовано именно в VIII в. Ведь разрыв, который прикрывается здесь фикцией преемственности, имел место скорее около 1200 г. до н. э. Возможно ли, что и век Гомера был временем кризиса и перелома? Прежде всего нужно отметить, что его поэмы означали конец героического эпоса как живой устной традиции. Это наводит на подозрение, что они принадлежат скорее времени конца, чем расцвета того стиля жизни и отношений, который они описывают и который обычно связан с появлением героического эпоса. Героический эпос — излюбленный жанр культурной памяти в рамках определенной общественной формы. Эта общественная форма — *рыцарская*, то есть аристократическая, воинственная и индивидуалистическая. В понятие рыцарства, где бы на свете оно ни встречалось, входит сознание превосходства и особое, некоторым образом индивидуалистическое-самолюбие, основанное прежде всего на необходимом для выращивания коней владении землей и на «сверхчеловеческой» скорости передвижения²⁶.

Из особой потребности в земле *владельца рыцарского поместья* следуют и определяющие его личность элементы образа жизни, которые можно подвести под рубрику «loose society»²⁷: потребность в свободе, самостоятельность, инициатива, независимость, «честь» и проч. Гомер стоит, возможно, уже при конце мира, который он описывает, и воздвигает ему в своем эпосе памятник. Он сохраняет (устную) традицию, социальный контекст которой обречен на гибель: устный героический эпос, расцвет которого приходится не на микенскую эпоху, а на время ранней архаики и в котором особую роль играют те легенды, которые сложились вокруг впечатляющих руин и прочих

²⁵ Ср. U. Hölscher (в печати).

²⁶ Очень точные замечания на эту тему встречаются у Wolfgang Helck, 1969, 290 сл.

²⁷ P. Pelto, 1968; ср. J. W. Berry, 1977.

останков микенской культуры. Ведь многое говорит за то, что Гомер жил в переломную эпоху, когда греческое общество переходило от «loose society» к «tight society». Самым важным признаком является здесь начало колониционного движения, которое несомненно свидетельствует о возросшей плотности населения в метрополии. Складывающееся полисное общество представляет собой типичный случай «tight society» и во многих отношениях является прямой противоположностью гомеровскому обществу. Таким образом, гомеровские поэмы как таковые принадлежат к контексту организационной формы культурной памяти, воссоздающей прошлое, на котором основано представление группы о себе. А именно, они представляют собой конечный и кульминационный пункт этой организационной формы, незадолго до уже обозначившейся гибели собрав сумму предания в произведение совершенно нового типа, которое может существовать независимо от создавшей его общности памяти и стать исходным пунктом новой памяти о прошлом

Тем самым мы подходим к другому аспекту феномена, к памяти о Гомере, к преданию и распространению самого гомеровского текста. Но здесь во всяком случае нужно отметить, что оно происходило не в формах книжной культуры, культуры чтения, а в формах культуры праздничной рецитации. Начало организованного предания и распространения гомеровского текста совпадают с концом творческого периода греческого эпоса во 2-й пол. VI в. до н. э.²⁸ Конечно, это не случайное совпадение. В Израиле «конец пророчества» также стал началом канонизации. Рапсоды VI в. до н. э. — «профессиональные рецитаторы фиксированных поэтических произведений, приписанных Гомеру» (Pfeiffer). Они с самого начала соединяют в себе предание («блюдение текста»), толкование («блюдение смысла») и передачу, то есть не только развлекают, но присоединяют к этому и задачи филолога и учителя. Ведь гомеровские эпосы служили одновременно «encyclopaedias of conduct»²⁹. «У Гомера, — как говорил

²⁸ Это и дальнейшее изложение — в основном по R. Pfeiffer, 1978 и Uvo Hölscher, 1987.

²⁹ Havelock, 1978 a.

еще Ксенофан, сам бывший рапсодом, — учились все» (В 10)³⁰. Соревнование в рецитации Гомера было сначала установлено на панафинейских играх и распространилось затем на все общегреческие праздники. В этой первой фазе учреждения и организации культурной памяти на общегреческом уровне в форме национального «запечатления в душе» гомеровского текста рецепция имеет выражено торжественный, ритуальный и коммунальный, создающий общность характер. Гомеровские поэмы циркулируют в типичных формах «ритуальной коммуникации» и обосновывают в неразрывной связи с общегреческими празднествами проект этногенеза по ту сторону и независимо от политической идентичности. Они становятся «великой традицией», которая, как и в Индии, поддерживает сознание широкого, или же «межлокального» единства³¹, несмотря на все местные соперничества, войны, пограничные распри и различия, в которых не было недостатка ни в Греции, ни в Индии. Общегреческие игры и гомеровский эпос представляли собой символ объединения такой же интегративной силы, как позже, в эпоху афинской демократии, Великие Дионисии и трагическая поэзия для коллективной идентичности еще только складывавшегося афинского гражданства³².

2. Память о Гомере: классика и классицизм

Вторая фаза организации культурной памяти греков начинается в Александрии. Ей предшествует глубокий перелом. Культура рапсодической рецитации уступила место культуре книги и чтения. Но прежде всего коренным образом изменились сознание времени и истории. На традицию смотрят теперь как на произведения завершившегося, не способного к продолжению прошлого. Понятие «эллинизм» создает неверное представление о происходивших в IV в. до н. э. на всем пространстве Средиземноморья культурных изменениях. Оно

³⁰ О Гомере как «*ργαεσσοτος Γραεσιαε*» см. также Платон, «Протагор» 339а и «Государство» 606е.

³¹ R. Redfield, 1956, в особ. 67 сл.; G. Obeyesekere, 1963.

³² См. об этом Chr. Meier, 1989.

подразумевает всеобщее приспособление к эллинизму, в ходе которого меняются все культуры, за исключением самой греческой. На самом же деле в IV в. до н. э. в Средиземноморье распространяется единая культура, в которой не меньше восточных, чем греческих черт и которая означает для греческих городов-государств не меньшее изменение, чем для всего остального Древнего мира. К симптомам этого изменения относятся, например, монархия и бюрократия, обожествление правителей, кодификация правовых установлений, профессионализация политики, управления, военного дела и знания, деполитизация отдельного человека и многое другое. Большая часть этих принципов восходит скорее к Персии, чем к Греции (ср. M. Smith, 1971, 77 сл.). Поэтому можно задаться вопросом, не содержит ли и александрийский классицизм элементы восточной письменной культуры, «восточной связанности», которая основана на святости письма и неизменности буквы³⁸. Не тексты, а подход к текстам доказывает восточное влияние.

Мы намерены рассмотреть феномен «классики» не с точки зрения возникновения классических текстов, а с точки зрения возвращения к ним как к памяти о прошлом. Между историческими условиями возникновения и такого возвращения лежит переход от греческой культуры к эллинистической. Единство языка не должно заслонять от нас глубину разрыва. По сути дела, из Александрии оглядывается на греческую иную, новая культура. Новизна и оглядка на прошлое связаны между собой. Мир литературы разделяется на «древних» (*οἱ παλαιοί*, *antiqui*) и «новых» (*οἱ νεώτεροι*, *moderni*), и именно диалектика инновации создает «древность». Не продолжение, а разрыв

³⁸ В свете этих соображений новый вес получает также сохранившееся у Цицерона (*de orat.* III, 137) и других известие, что при афинском тиране Писистрате был впервые твердо установлен и письменно зафиксирован текст гомеровских поэм, в связи с «библиотекой», которую построил себе Писистрат, как и Поликрат Самосский. Рудольф Пфайффер считает это предание перенесением обстоятельств птоломеевского времени на архаическую Грецию. Но в этом можно видеть и «ориентализирующую» тенденцию тиранов, которые не хотели отставать от собиравших книги властителей Востока. Ср. об этом Morton Smith, 1971, 139 сл.

помещает «древнее» на пьедестал недостижимого совершенства³⁴. Тем не менее, этот разрыв должен быть неполным. Чтобы могла возникнуть классика, необходим, с одной стороны, разрыв, который лишает традицию возможности продолжения и превращает ее в остановившуюся «древность», с другой же стороны, этот разрыв должен быть преодолен актом отождествления, который признает прошедшее прошлое своим, а древних — абсолютными учителями. Прошлое должно пройти, но не стать чужим³⁵.

В некоторых отношениях повторяется опыт Гомера. В Александрии речь также идет о кодификации воспоминания, обращения к «прошлому» по ту сторону разрыва, как созданию культурной преемственности. Поэтому и то, и другое, и «новое рождение поэзии, и пробуждение древних шедевров, под защитой дочерей памяти» (Pfeiffer, 125), муз, которым был посвящен «Музей», то учреждение, которое основал египетский царь Птолемей I для поощрения литературы и естественных наук в Александрии. Александрийская форма подхода к традиции — это критика текста, комментирование и передача на доселе неведомых высотах тонкости и профессионализма. Тексты собирались, каталогизировались (*πίνακες*), сравнивались. Составлялись списки слов, писались пояснения к словам, разворачивавшиеся в комментарий. Словоупотребление авторов и эпох изучалось как основа для эмендации и атрибуции текста. Размах текстовой работы принуждал к отбору. Множество собранного сортируется: на «изучаемых» (*πραττόμενοι*), «включенных» (*ἐγκριθέντες*) авторов, помещенных в списки избранного, и остальных «отсеянных» (*ἐμκριθέντες*). В конце продолжавшегося века процесса отбора был установлен «канон классиков»³⁶.

Тем самым было достигнуто упрочение культурного смысла, которое по способности сопротивляться времени несколь-

³⁴ См. об этом E. A. Schmidt, 1987. О сходном явлении в Египте эпохи Рамессидов см. Автор, 1985, 484 сл.

³⁵ Ср. Мукаровски: «Произведение, которое чуждо народу, перестает быть художественным произведением», см. R. Wellek. Grenzziehingen. Beiträge zur Literaturkritik, Stuttgart, 1972, 137.

³⁶ Преки в этом случае не говорят о «каноне», будь то по отноше-

ко не уступает еврейскому канону. «Великая традиция» культурных обосновывающих текстов окончательно изымается из «обрядовой коммуникации» во многих существенных областях все еще устного полисного общества и помещается в новые институционные рамки интернационального эллинистического сообщества образованных людей. Так возникает культура, когерентность и преемственность которой основана полностью на текстах и их токовании. Институты интерпретации обеспечивают культурную преемственность от «филологов» через монахов к гуманистам.

Оба процесса канонизирующего обособления, утверждения и упрочения традиции, в конце которых стоит канон из 24 книг еврейских «книжников» и канон классиков александрийских филологов, протекают не только почти одновременно, но и во взаимном контакте³⁷. При этом Тора играет ту же роль кристаллизующего зерна и канона в каноне, что и Гомер в греческом каноне классиков. В точности как и традиция Гомера в Греции, традиция Торы в Израиле представляет собой этногенетический процесс. Вместе с текстом *упрочивается* и сознание национальной сплоченности. Оба процесса приходят к завершению до того, как, уже в эпоху персидского господства, начинаются общие культурные изменения в Среди-

нию к спискам «избранного», для которых, судя по всему, не существует греческого слова (по-латыни они называются «numerus» и «ordo»), или по отношению ко всему составу классических авторов и текстов. См. об этом выше, стр. 112. Напротив, понятие классики взято из языка источников, хотя оно и не старше римской рецепции александрийских «классиков». *Classici*, то есть принадлежавшие к *classis*, платившим налоги верхним слоям, — это остроумная метафора для передачи греческого понятия «включенных». Подробности см. у R. Pfeiffer, 1978 и E. A. Schmidt, 1987.

³⁷ Последнее вряд ли верно для протекавших также примерно в одно время процессов возникновения буддистского и конфуцианского канонов, о которых мы здесь не будем говорить подробнее. Священные тексты зороастризма, как и веды, было запрещено записывать, и запись их произошла лишь в III в. н. э. О возникновении буддистского канона и о его влиянии на возникновение других канонов в восточном мире см. C. Colpe, 1987.

земноморье, в ходе которых Греция переходит к культуре книги и чтения, а в Израиле эпохи Второго Храма книжники становятся хранителями традиции и носителями культурной памяти. Книжники оглядываются на пророков, как филологи на классиков: как на окончательно завершённую, не допускающую продолжения эпоху. В Израиле она считается «от Моисея до Артаксеркса»³⁸, в Греции от Гомера до Еврипида.

В обоих случаях результатом было упрочение культурного смысла, который получает не только способность сопротивляться времени, но и служить универсальным образцом. На греческой классике покоится не только культурная память Запада; классическая филология существует сейчас и в Китае, и в Африке. На еврейской Библии основаны священные писания христиан, поскольку и Коран немыслим без Библии.

III. ГИПОЛЕПСИС – ПИСЬМЕННАЯ КУЛЬТУРА

И ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕЙ В ГРЕЦИИ

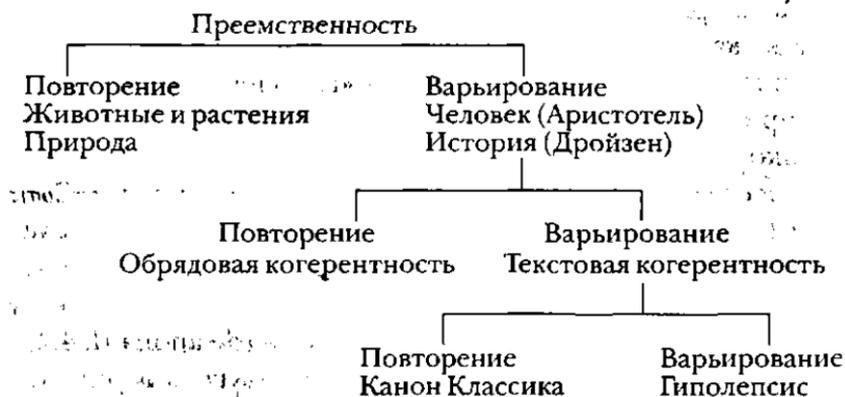
В целом все согласны, что уникальная эволюция идей³⁹, из которой в течение немногих столетий вышли обосновывающие тексты, традиции и формы мышления западного рационализма, — в большой степени порождение письменной культуры, причем именно греческой письменной культуры. Если религию (в эмфатическом смысле) и государство мы можем признать специфическими достижениями соответственно израильской и египетской письменной культуры, то философия и наука, то есть развитие дискурса, подчиненного логическим правилам нахождения истины, представляют собой специфическое достижение Греции, особый путь греков.

³⁸ По Иосифу Флавия и др., см. S. Z. Leiman, 1976.

³⁹ Я заимствую это понятие у Н. Лумана (N. Luhmann), которому эта глава особенно многим обязана. Луман многократно указывал на взаимосвязь письменной культуры и эволюции идей и в этой связи сделал известными в Германии работы американского филолога-классика Э. А. Хэвлока. Ср. Luhmann, 1980, 17 сл., 45–71; 1984, 212–241.

Греческая письменная культура имеет две особенности. Одна, как уже упоминалось, состоит в том, что она не отгалкивается от устной традиции, а с необычной полнотой принимает ее в себя и продолжает. Другую я вижу в том, что она вырабатывает новую форму интертекстуальных отсылок. Не собеседник реагирует на слова собеседника, а тексты реагируют на тексты. Письменный текст не только несет информацию, указание, утверждение во внеписьменное пространство социального, например экономического или политического взаимодействия, но одновременно также и отсылку на другие письменные тексты внутри рамок, установленных данным дискурсом — и в этом смысле он *автореференциален*. Возникает новая форма культурной когерентности и преемственности: отсылка к текстам прошлого в форме подконтрольной вариативности, которую мы назовем «гиполеписом». Нужно сразу признаться, что в источниках это слово не употребляется в таком смысле. К тому, что мы назовем «гиполеписом», ближе всего подходит созданное Аристотелем понятие *ἐπίδοσις εἰς αὐτό* («прибавление к самому себе»). Аристотель использует его для определения отличия человека от растительного и животного мира и для обозначения свойственной лишь человеку формы «участия в вечном и божественном» (de anima II. 4. 2). Иоганн Густав Дройзен (Droysen) в своей «Науке истории» использует эту аристотелевскую категорию для различения «истории и природы». Преемственность в природе состоит в повторении. «Пшеничное зерно, посаженное в землю, станет через стебель, цветок, колос повторением таких же зерен. И так же животное, так же и все живое на Земле, весь мир звезд, в которых важны для нас их регулярное восхождение и заход. Момент времени кажется нам здесь вторичным, бесконечный ряд времени разлагается в этих формах на одинаковые, повторяющиеся круги или периоды, как их называет алгебра». Напротив, преемственность культуры состоит в прогрессивном варьировании. «Это преемственность, в которой более раннее расширяется и дополняется более поздним (*ἐπίδοσις εἰς αὐτό*), преемственность, в которой целый ряд прожитых форм суммируется в развивающиеся далее результаты и каждая из прожитых форм предстает как момент в будущей сумме. В этом

непрерывном надстраивании, в этой повышающейся преемственности общее представление о времени получает свое дискретное содержание, а именно — бесконечного продолжающегося ряда прогрессирующего становления. Совокупность так предстающих перед нами явлений становления и прогресса мы понимаем как историю»⁴⁰. Во второй главе, в начале первого раздела, мы уже предложили заменить это простое различие природы и истории формой повторного различения, в которой к полюсу «история» еще раз применяется тот же критерий повторения и (прогрессивного) варьирования. Так мы получаем то более узкое понятие истории, которое и хотим назвать «гиполепсисом».



1. Формы гиполептической организации дискурса

Греческое слово «*ὑπόληψις*» применялось в двух специфических контекстах, на которые мы хотим опереться. Первый контекст — это соревнование рапсодов. Здесь словом *ὑπόληψις* обозначалось правило, что следующий рапсод должен продолжить рецитацию гомеровского текста в точности с того места, на котором остановился предыдущий⁴¹. Другой контекст — риторика. Здесь *ὑπόληψις* означает отсылку к тому, что сказал

⁴⁰ J. G. Droysen, 1972/1857, 11 сл. Я обязан указанием на Дройзену Вольфгангу Райбле (Raible).

⁴¹ «ἐξ ὑπόληψεως ἐφεξῆς»: Платон, «Гиппарх» 228 b; у Диогена Лаэртца I, 57 эта процедура называется ἐξ ὑποβολῆς, см. R. Pfeiffer, 1978, 24.

предыдущий оратор⁴². В обоих случаях *ὑπόληψις* означает принцип, по которому начинают не сначала, а с подхватывания и присоединения к предыдущему, включения в уже происходящий процесс коммуникации. Этот процесс коммуникации образует то, что можно называть «гиполептическим горизонтом». В случае соревнования рапсодов это данная рецитация, в случае риторики — данное обсуждение дела, например, народное собрание или судебный процесс, во всяком случае, событие взаимодействия, пространственно-временные границы которого заданы возможностями человеческого взаимодействия. Мы же имеем в виду «растяжение гиполептического горизонта» за границы взаимодействия в сферу свободной от непосредственного взаимодействия коммуникации⁴³, т. е. создание референциального пространства, в котором «то, что сказал предыдущий оратор» могло быть сказано 2000 лет назад.

Чтобы могло возникнуть такое референциальное пространство в смысле гиполептической преспективы, необходимы три вещи: *письмо, контекст и истина*. Далее мы раскроем эти три пункта.

О принципе письма нет необходимости много говорить. Он разумеется сам собой везде, где речь идет о коммуникации без непосредственного взаимодействия. Для того чтобы «то, что сказал предыдущий оратор» оставалось наличным и доступным для гиполептического «подхватывания» (таково буквальное значение слова *ὑπόληψις*) и продолжения, это должно быть зафиксировано. Это возможно только с помощью письма. Даже если в устной традиции при определенных обстоятельствах «речь предыдущего оратора» передавалась в столь прочно закрепившейся форме, что спустя века на нее можно ссылаться — «Сказано было вам ...» — «А я говорю вам...», — то здесь речь идет о форме фиксации, имеющей в устной традиции выраженный характер исключительности: здесь память используется как подобие письма. Важно здесь не письмо как средство, а трансситуативное упрочение *сказанного* в текст, т. е.

⁴² G. Vien, «Hypolepsis», в: J. Ritter, 1969, в особ. 64 и 66.

⁴³ Различие между «взаимодействием» и «(свободной от взаимодействия) коммуникацией» мы заимствуем из: N. Luhmann, 1980; 1984.

его *текстовый характер*. Ссылаться можно лишь на тексты, а не на акты взаимодействия⁴⁴. Текстовый характер налицо там, где язык достаточно эмансипировался от своей «эмпрактической» зависимости от *ситуаций* (т. е. от социокультурных типов взаимодействия, «мест в жизни»), чтобы обрести независимый облик в качестве *текста*. Этот облик, как правило, зафиксирован письменно. Было бы, конечно, опрометчиво считать, что с появлением письма как такового — и даже алфавитного письма — уже дан тот феномен, для которого мы хотим предложить термин «гиполепсис»⁴⁵. Письмо здесь лишь необходимое, но не достаточное условие.

Обратимся теперь ко второму необходимому фактору, *контексту*. Мы упоминали, что «сказанное» как языковой компонент сложного процесса взаимодействия должно быть изъято из конкретного ситуативного контекста и получить самостоятельность как текст, чтобы пережить ситуацию взаимодействия и быть доступным для позднейших возвращений к нему. Но это изъятие повело бы к утрате смысла сказанного, если бы одновременно не «растягивалась» и ситуация как таковая,

⁴⁴ Это понятие текста развивает К. Ehlich, 1983.

⁴⁵ Таково, кажется, мнение Н. Лумана, который видит в том типе аргументации по существу при помощи текстов предшественников, который мы называем здесь «гиполепсисом», следствие алфавитной системы письма и при этом опирается в особенности на работы Э. А. Хэвлока: «Как только алфавитное письмо дает возможность выносить коммуникацию за пределы ограниченного во времени и в пространстве круга присутствующих, невозможно становится положиться на захватывающую силу устного рассказа; аргументировать приходится теперь в большей степени по существу. Этому, похоже, обязана своим происхождением «философия». Она есть «софия» как сноровка, необходимая, чтобы в столь напряженной ситуации сделать все же возможной серьезную, заслуживающую сохранения, и, в тех пределах, куда достигает алфавит, универсальную коммуникацию» (1984, 219 сл.). Что касается письма, достаточно указать на восточные письменные культуры, в которых такой эффект не имел места. Поэтому Хэвлок и ограничивает феномен именно алфавитным письмом. На это можно возразить, сославшись на Китай, где — в рамках сложной идеографической системы письма — развился гиполептически организованный дискурс философии, ничем не уступающей греческой.

то есть не создавался новый ситуативный контекст, который направляет и организует как акты передачи сказанного, так и акты гиполептической отсылки к сказанному¹⁶. Изъятый, ставший «отвлеченным от ситуации» и, так сказать, беззащитный перед любым ложным пониманием, любым отвержением текст¹⁷ нуждается в новом контексте, который компенсировал бы эту потерю ситуативной определенности. «Когда коммуникация выходит за пределы круга присутствующих, понимание становится затруднительнее, а отвержение — легче; недостает помощи в интерпретации и побуждения к согласию, заключенных в конкретном взаимодействии» (N. Luhmann, 1984, 219). С этой проблемой сталкиваются прежде всего литература и наука. В случае литературы самостоятельность получает сам текст благодаря тому, что он вбирает в себя и эксплицирует свой собственный ситуативный контекст. Поэтому мы так много узнаем из гомеровских поэм, например, о греческих бардах и о тех ситуациях, в которых исполнялся героический эпос, а из Алкея — о греческом пире как ситуации исполнения лирической поэзии. О создании такого контекста для науки заботится общество. Этот новый контекст «свободной от взаимодействия коммуникации» (Луман) должен не только обеспечить тексту возможность сохраниться и остаться понятным, он должен установить также «правила возобновления», как устанавливал их исходный контекст праздничного соревнования рапсодов или судебной либо политической речи. Это значит, что должны возникнуть «учреждения», в которых ведется этот диалог с текстами.

Таковыми учреждениями были платоновская Академия и аристотелевский Перипат. Без них, это можно сказать без преувеличения, никогда не могла бы сложиться та «гиполептическая перспектива» западной философии, в которой и по сей день можно также ссылаться на Платона и Аристотеля как «предыдущих ораторов», как и на Декарта, Канта и Гегеля. Конечно,

¹⁶ О понятии «растяженной ситуации» см. Ehlich, 1983, в особ. 32, и Автор, 1990 b, 3–5.

¹⁷ Ср. знаменитые предубеждения, высказанные относительно письма Платоном в «Федре» и в «Седьмом письме».

так и хочется назвать Платона и Аристотеля, в смысле принципа *классики*, *классическими* текстами, или же в смысле принципа *канона* — *каноническими*. Зачем же нам еще третий принцип — «гиполепсис»? Называющий Платона и Аристотеля классиками, подчеркивает их недостижимую образцовость. Их сочинения стали мерилom того, что называется философией, как Гомер — мерило эпической поэзии. Кто называет этих писателей «каноническими», подчеркивает их абсолютный авторитет. Средневековье в самом деле так и воспринимало Аристотеля. Очевидно, что обе эти формы обращения вряд ли полностью отражают суть философского подхода к текстам. Здесь речь идет о третьей форме обращения, которую нужно четко отличать от *классики* и *канона*, хотя связи с этими понятиями, безусловно, существуют.

2. Гиполептический процесс как превращение авторитета и критики в особые институты

Третий элемент мы назвали *истиной*; мы могли бы вместо этого говорить об *информации* или о *существовании дела*. Как подчеркнул Н. Луман, коммуникация предполагает переживание различия сообщения и информации. Однако в устном взаимодействии это различие обычно бывает невидимо. Только письмо вынуждает к этому различению. «Только с появлением письма и книгопечатания естественной становится идея подключать коммуникационные процессы, которые реагируют не на единство сообщения и информации, а как раз на их различие: процессы проверки истинности, процессы выражения сомнения»⁴⁸. Письмо и книгопечатание вынуждают, таким образом, к переживанию различия, на котором основана коммуникация. Именно в этом смысле они являются более коммуникативными формами коммуникации, и тем самым они вызывают реакцию коммуникации на коммуникацию в гораздо более спе-

⁴⁸ Ср. еще яснее в: Luhmann, 1980, 47: «В отличие от высказанного или воспроизведенного в речи смысла, где уже выслушивание рассказа в большой степени включает в себя активность, написанное почти требует того, чтобы о нем судили с определенной дистанции».

цифическом смысле, чем это возможно в форме устного диалога»⁴⁹.

Принцип гипоплепсиса относится к процессам проверки истинности и выражения сомнения, которые все относятся к различию сообщения и информации. Это полемические, агонистические принципы. Они устанавливают нечто вроде правил соревнования среди текстов; поэтому американский филолог-классик Х. фон Стаден (H. v. Staden) говорит об «агонистической интертекстуальности»⁵⁰. В условиях гипоплептической коммуникации письменная культура становится культурой конфликта⁵¹.

Именно этот агонистический элемент греческой письменной культуры и критиковал Иосиф Флавий. В противоположность евреям, чье предание опирается, по его словам, на одну единственную священную книгу, у греков книг не счесть, и все они противоречат друг другу. Иосиф не сумел заметить того факта, что как раз диссонирующее многоголосие («диафония») греческой литературы представляет собой исключительное достижение письменной культуры. Единогласие библейских книг, которое он противопоставляет греческой разнотолосице, основано на принципе абсолютной уверенности в истине. Собрание текстов превращается в канон именно благодаря решимости рассматривать содержащиеся в нем высказывания как истину в последней инстанции, за пределы которой нельзя выйти и которую нельзя изменить. Гипоплепсис, напротив, исходит из того, что к истине можно лишь приближаться. Гипоплептический процесс и есть процесс этого приближения. Свою кинетическую энергию он черпает в сознании вечной неполноты знания, лежащего всегда впереди. Но к истине можно приблизиться только — это основной принцип всякого гипоплепсиса — освободившись от безумного стремления всегда

⁴⁹ Soziale Systeme, 223 сл.

⁵⁰ Я ссылаюсь здесь на устное сообщение о еще не опубликованном (на 1991 г.) проекте.

⁵¹ Н. Луман делает этот элемент греческой письменной культуры центральным пунктом своей общей теории коммуникации, на котором основана органическая маловероятность (успешной) коммуникации.

начинать с самого начала, поняв, что мы всегда входим в уже происходящий дискурс, увидев, каковы его направления, и научившись сознательно, с пониманием и критически ссылаться на то, что сказал предыдущий оратор. Научные революции также не могут отказаться от этой гиполептической локализации нового. К условиям существования науки как организованного поиска истины относится и то, что инновативная важность высказывания становится видна лишь в его гиполептическом контексте.

Итак, всякий гиполептически организованный текст отсылает к трем вещам: 1) к более ранним текстам; 2) к своему предмету; 3) к критериям, позволяющим проверку притязаний текста на истинность и различия между сообщением и информацией. Речь идет, следовательно, не о чистой интертекстуальной когерентности, как в литературе. Когерентность возникает в гиполептически организованном дискурсе через контролируемое общими критериями истинности тройное отношение между автором, предшественником и предметом. Но *предмет* целиком и полностью вписан в перспективу «растяженной ситуации». Спустя столетия было бы так же невозможно сослаться на *предмет*, как и на слова предыдущего оратора, если бы здесь не были созданы специальные институты преемственности, благодаря которым этот предмет сохраняется в сознании позднейших поколений. Важна здесь транситуативная фиксация релевантности. Записать то, что было сказано, недостаточно. Недостаточно даже сохранять в памяти предмет, о котором шла при этом речь, если одновременно в памяти не сохраняется *важность* разговора об этом предмете. Почему этот предмет важен? Почему важно узнать истину о нем? Со стороны семантики «растяженной ситуации» соответствует складывание «тематического поля»⁵².

Форма, к которой предмет, тема должны быть приведены, чтобы ее значение пережило конкретную ситуацию и привлекло к ней, а это одновременно означает и: к обсуждающему ее

⁵² См. об этом J. Markowitsch, 1979, S. 115 ff.; N. Luhmann, 1984, 213 ff.

тексту, внимание позднейших авторов — это «проблема». Проблемы составляют организующий элемент гиполептического дискурса⁵⁸. Проблема для науки является тем же, чем «мифомоторика» для общества в целом. Проблема содержит в себе элемент динамического беспокойства. Истина стала, с одной стороны, проблематичной, с другой стороны, по крайней мере теоретически разрешимой. Мифический дискурс пребывает в покое, поскольку он не демонстрирует никакого противоречия и позволяет всем высказываниям и образам на равных правах стоять рядом друг с другом. Канонический дискурс пребывает в покое, потому что не терпит никакого противоречия. В противоположность им гиполептический дискурс — это культура противоречия. Он основан на обостренном восприятии противоречий, т. е. критике, при одновременном сохранении критикуемых позиций.

Тот, кому привычна гиполептическая дисциплина научного мышления, обычно склонен недооценивать терпимость к противоречиям нашего повседневного опыта. Наша повседневная жизнь куда богаче противоречиями, чем это допускает наше теоретическое сознание. Это прежде всего верно для минувших эпох и «дикарских» культур. Леви-Стросс создал для этого понятие «первобытного мышления». Метод «первобытного мышления», «поделка» (*bricolage*) — это подход к традиции, диаметрально противоположный гиполептической дисциплине. «Бриколаж» — это манипуляции с уже готовыми материалами, которые при изменении их функции пропадают. Напротив, гиполепсис — это такой подход к уже существующим материалам, который не изменяет их функции, а движется с ними в общем функциональном контексте.

⁵⁸ См. также: *«Семантический анализ»*, с. 107–108; *«Семантический анализ»*, с. 107–108; *«Семантический анализ»*, с. 107–108.

⁵⁸ Luhmann, 1980, 47, видит в «когнитивный неувязках и проблемах, предпочтительно неразрешимых проблемах» «дополнительный механизм», ускоряющий изменения. «Важнейшая гарантия эволюции идей, что касается вероятности и темпа, состоит в том, что знание вообще может быть систематизировано и собрано воедино лишь с помощью постановки проблем».

3. Есть ли у мышления история?

История духа как гиполептический процесс

Такая дисциплина обращения к текстам — предварительное условие «эволюции идей», и — подчеркнем это напоследок еще раз — это вещь, имеющая великое множество предпосылок, для которой одного только письма — в том числе и алфавитного письма — далеко не достаточно. Речь идет здесь, конечно, не об исключительно греческом достижении: расцвет китайской философии у последователей Конфуция основан на том же принципе гиполепсиса. Обращение к обосновывающим текстам, подхватывание того, что сказал предыдущий оратор, подчинение критериям истины или же вероятности и релевантности проблемы делают возможным тот род прогресса, который Луман называет «эволюцией идей» и благодаря которому мышление имеет историю. История духа или история идей может быть написана только по отношению к тем областям культуры, в которых имела место эта история⁵⁴. Это становится особенно ясно тому, кто предпринимает попытку распространить проект истории духа на культуры, не выработавшие гиполептической структуры. В древнем Египте, например, зачатки гиполептической формы дискурса обнаруживаются лишь в отдельных областях традиции: в дискурсе мудрости «поучений», которые явно, хотя редко в эксплицитной форме, ссылаются друг на друга⁵⁵, и в «теологическом дискурсе» гимнов Нового Царства⁵⁶. В обоих случаях ясно различимы исторические и социальные условия (здесь лишь зачаточного) появления гиполептического дискурса. Они связаны с такими учреждениями, как школа (поучения) и храм (гимны). Они связаны с выработкой и продолжением «тематических полей», то есть проблем, воспринимаемых как чрезвычайно важные, какова, например, для теологии проблема единства бо-

⁵⁴ Об историческом измерении мышления и его историографии см. в особенности R. Rorty/J. B. Schneewind/Q. Skinner, 1984.

⁵⁵ Ср. H. Brunner, 1979. Попытку исторической реконструкции дискурса я предпринял в: Автор 1990.

⁵⁶ Автор, 1983 а; 1984, 192–285.

жества⁵⁷, а для дискурса мудрости — проблема социального порядка, или *справедливости*. Но речь идет здесь, если окинуть взглядом египетскую письменную культуру как целое, об островке в потоке традиции, об исключительных явлениях, которые подтверждают правило. Правило же состоит в том, что письменность здесь по-прежнему включена в институты обрядовой когерентности, принципом которой является повторение, а не подчиненное определенной дисциплине варьирование⁵⁸.

Важнейшим следствием вышесказанного является, на мой взгляд, то, что здесь содержится достаточное объяснение того феномена, который Карл Ясперс прославил под названием «осевое время», но при этом скорее мистифицировал его, чем прояснил. В осевое время «стекается вместе невероятное. В Китае живут Конфуций и Лао-Цзы, возникают все направления китайской философии, мыслят Мо-Ти, Чжуань-Цзы, Ли-Цзы и бесчисленное множество других; в Индии возникают Упанишады, живет Будда, развиваются все философские возможности вплоть до скепсиса и материализма, как и в Китае; в Иране Зороастр выставил своей требовательный образ мира как борьбы между добром и злом; в Палестине выступили пророки от Илии через Исаяю и Иеремию вплоть до Деветоисайи; Греция видела Гомера, философов: Парменида, Гераклита, Платона, а также трагиков, Фукидида и Архимеда. Все, на что лишь намекают эти имена, выросло в эти немногие столетия почти одновременно в Китае, Индии и в Европе, причем все они ничего не знали друг о друге»⁵⁹.

Загадка синхронности легко оборачивается оптическим обманом, как только мы подставим в этот ряд, например, Эхнатона и Магомета (которые, безусловно, сюда относятся). Зороастра принято сейчас датировать значительно более ранним временем (ок. 1000 г. до н. э.). Так временной промежуток, о котором идет речь, растягивается с XIV в. до н. э. до VII в. н. э.

⁵⁷ См. об этом: Автор, 1986 а.

⁵⁸ J. Goody, 1987, 37 сл. обсуждает импликации письменности в древневосточных религиях.

⁵⁹ K. Jaspers (1949), Hamburg, 1955, 14 сл. См. критический анализ Алейды Ассман в: A. Assmann, 1988.

и тем самым утрачивает всякое значение. Время явно является чем-то внешним для этого феномена. Приходится исходить просто из того, что, при условии достижения определенных высот культуры такие прорывы случаются снова и снова. Лишь в контексте развитой культуры письма, текста и комментария они могут породить свои революционные последствия. Случай Эхнатона особенно поучителен в этой связи. Его видение единого бога – безусловно, самая радикальная из всех монотеистических революций. Оно нашло полное выражение в великих текстах, которые могли бы стать обосновывающими текстами, если бы эта религия не осталась в Египте эпизодом. Но в результате эти тексты были в Египте полностью забыты и вновь открыты лишь в прошлом веке, к растущему изумлению египтологов.

Речь идет не о рубеже эпох, а о культурном преобразовании, которое происходило где-то раньше, где-то позже, с некоторым учащением в I тыс. до н. э. То, что описывает Ясперс, на его взгляд, почти одновременное появление в разных концах Земли того мира, в котором мы и сейчас живем, можно определить точнее. Речь идет о переходе от обрядовой когерентности к текстовой, который в связи с распространением письменной культуры самым естественным образом примерно одновременно, а именно в I тыс. до н. э., произошел в самых различных, лишь очень отдаленно соприкасающихся друг с другом культурах. В это время возникают не только обосновывающие тексты, но и культурные институты, с помощью которых нормативные и формирующие импульсы этих текстов сохраняются в силе несмотря на смену языков, социальных систем, политических устройств и представлений о мире, и создаются условия диалога с предшественниками сквозь тысячелетия. Карл Ясперс, со свойственной ему своеобразной слепотой к институциональному и техническому контексту духовных процессов, совершенно не обратил внимания в своей реконструкции на роль письма. Другие, как, например, Э. А. Хэвлок, Дж. Гуди и Н. Луман, склонны переоценивать эту роль. Ключевыми проблемами являются здесь место письма в социуме, подход к текстам и письменно зафиксированному смыслу и искусство обращения к обосновывающим текстам

со всеми его многообразными предпосылками. Все это — дело не письма, а культурной мнемотехники.

Ни в чем это не проявляется так ясно, как в том, что характеристика «принадлежащая осевому времени» или просто «осевая культура» может быть и утрачена. Таким образом, речь идет не об эволюционном достижении, от которого не может быть отступления назад: «Это произошло и не может быть отменено»⁶⁰. В любую минуту институты интерпретации могут исчезнуть, обосновывающие тексты — стать непонятными или утратить свой авторитет, мнемотехника культуры — исчезнуть, а культура — вернуться обратно к обрядовой когерентности⁶¹. То, что описал Ясперс, — это форма организации культурной памяти, сделавшая возможной необычную эволюцию идей, а также создавшая временную перспективу обращения к прошлому, в которой тексты I тыс. до н. э. всё еще способны говорить с нами.

Есть ли у мышления история? Да: в рамках культурной памяти о прошлом, которую мы описали с помощью понятия гипоплеписа. Внутри этих культурных рамок разворачивалась история, для истоков которой Ясперс создал понятие «осевого времени».

⁶⁰ K. Jaspers, 1973, 832, цит. по: A. Assmann, 1988, 192.

⁶¹ О «де-аксализации» и «ре-аксализации» говорят авторы изданного А. В. Seligman, 1989 сборника. Все чаще раздаются голоса, толкующие нашу собственную эпоху постмодерна в смысле ре-орализации и де-аксализации.

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ — ПОПЫТКА ПОДВЕДЕНИЯ ИТОГОВ

В заключение этого обзора различных теоретических начинаний и исторических примеров перед нами встает задача в нескольких фразах подвести итог: что мы получили для ответа на наш вопрос об изменении коннективной структуры обществ, «культурной памяти». Для этого кратко вспомним еще раз наши исторические примеры.

Египет поздней эпохи был для нас особым случаем процесса канонизации, который не вылился в текстовый канон. Конечный результат этого процесса мы можем видеть в храме греко-римского времени, представляющем из себя нечто намного большее, чем просто произведение архитектуры. Он воплощает чрезвычайно сложный и строго канонический план, его стены сплошь покрыты письменами, и протекают в нем не только обряды, от которых, по мнению египтян, зависит жизнь мироздания и общества, — а с точки зрения нашего анализа, «коннективная структура» древнеегипетской культуры, — но и особая форма жизни, подчиненная столь строгим правилам, что в ней обнаруживаются уже все признаки «протестантской этики» в том смысле, в каком употреблял это выражение Макс Вебер. Уже Платон истолковывал храм как каноническую кодификацию египетской грамматики культуры, которая раз и навсегда твердо устанавливает формы деятельности и поведения, равно как и всяческого мусического творчества. В египетской оценке храма выступают два типичных мотива канона: мотив откровения и мотив запирания. Очертания и украшение храма следуют упавшей с неба книге, при этом ничего не добавляя и ничего не убавляя от священного плана.

Если задаться вопросом об исторических условиях, в которых происходило это развитие, мы натолкнемся на ситуацию чужеземного господства. Разрыв традиции на политическом уровне принуждал к более полной реорганизации культурной памяти. Согласно классическому египетскому пониманию, государство было институтом спасения, которое воплощало в себе Маат (порядок — истину — справедливость) и одновременно поддерживало нормальное функционирование мира и гарантировало отдельному человеку надежду на жизнь после смерти. Эта идея спасительного поддержания порядка теперь односторонне перемещается в храм. Хотя создается немало литературы, призванной предохранить от утраты обрядовое знание, зерном коннективной структуры позднеегипетской культуры были все же обряды. То, что воскрешалось в храмах, имеет все характерные черты контрапрезентной памяти о прошлом. Сюда относится и представление о золотом пра-времени, когда Маат еще царила на земле, когда шипы не кололись и стены не рушились. Это время невосвратно прошло, но о нем еще можно вспомнить, почитая умерших богов, живших тогда, и воскрешая в памяти с помощью обрядов покинутую землю Маат.

На примере *Израиля*, напротив, можно исследовать, что такое текстовый канон и как происходит это специфически языковое сужение, кодификация и канонизация культурного смысла. Здесь мы также наблюдаем разрыв традиции на уровне политического представительства, сначала в относительно мягкой форме вассальной зависимости, затем в крайней форме депортации. Депортация означала в тогдашнем мире конец коллективной идентичности. С утратой родины распадался весь необходимый контекст коллективной памяти о прошлом, коннективная структура группы разрывалась, и депортированная группа бесследно растворялась в своем новом окружении. Такова была и судьба израильских племен Северного Царства, которые уже в 722 г. пали жертвой ассирийцев. Иерусалим, судя по всему, извлек уроки из этой катастрофы. Шли ли депортированные 587 г. в изгнание уже со Второзаконием, закладываявшим основы культурной мнемотехники и контрапрезентной памяти о прошлом, драматизировавшим опас-

ности забвения в новом окружении, учившем мыслить не только в границах страны? Требуя от народа не забывать в Иерусалиме исход из Египта, оно обосновывает надежду вернуться из Вавилона в Иерусалим. Контрапрезентная память о прошлом делает относительным нынешнее местопребывание, воскрешая в памяти иное место. Мы не хотим вмешиваться в спор специалистов по Ветхому Завету о датировке Второзакония и историчности реформ Иосии; мы предпочтем рассматривать отношения канона и изгнания скорее в смысле взаимообусловленности и взаимоусиления: без канона, в какой-либо его праформе, депортированные не пережили бы изгнание без потери идентичности, а без изгнания принесенные с собой традиции, вероятно, не упрочились бы в той форме, которая сделала из них Тору и ядро позднейшего библейского канона. В Израиле нужно было всеми силами сердца и деятельности помнить историю, чтобы не вернуться в Египет. В Вавилоне о ней нужно было помнить, чтобы однажды смочь вернуться в Израиль.

Структура взаимообусловленности и взаимоусиления прослеживается и в другом факторе, в парадигматической форме проявляющемся в истории Израиля: в складывании внутренних конфликтов. Во внутренней перспективе Библии канон предшествует всем этим конфликтам и вызывает их, ставя народ перед выбором: сохранить верность его требованиям (и обещаниям) или поддаться внешнему давлению. Во внешней перспективе исторической реконструкции это отношение переворачивается, и именно бесконечная череда внутренних расколов, оппозиций, напряженностей и разрывов принуждает ко все более четкой и ясной экспликации культурного смысла и наконец выстраивает дословно установленную в своем составе и «замкнутую» традицию в трехэтажное сооружение канона.

К тем мотивам канона, которые мы встречали уже в Египте, откровению и замыканию, теперь добавляется еще один — толкование. Толкование — необходимое сопутствующее явление того культурного преобразования, которое мы описали как переход от обрядовой когерентности к текстовой. Когда весь груз культурной преемственности возлагается на обосновыва-

ющие тексты, то самой важной задачей становится сохранение их живыми и преодоление неуклонно растущей дистанции между ними и изменяющейся жизненной действительностью. Сначала это происходит внутри самих текстов, с помощью переписывания и дописывания, с помощью редактирования, приспособляющего их к изменившимся условиям понимания. Затем, когда текст канонизируется, т. е. твердо устанавливается в своем словесном облике и объеме, этот мост может быть наведен только с помощью метатекста — комментария. При этом мы должны отдавать себе отчет в том, что привычная нам форма понимающего чтения — это поздняя ступень в развитии чтения. Нормальными формами чтения были в античности запоминающее чтение, с помощью которого читатель затверждает текст, и одегетическое чтение, при котором он в диалоге с учителем, одегетом, усваивает его смысл. На вопрос Филиппа: «Понимаешь ли ты, что читаешь?», казначей из Эфиопии отвечает ему: «Как же я могу, если никто не укажет мне путь? (*ὁδηγήσει με*)» (Деян. 8, 27 сл.). Вследствие этого развитие указание пути стало столь же священно, как и сам текст, так что сложились генеалогические цепочки комментаторов, которые параллельно с текстом передавали в традиции и его смысл. На этом основано раввинское понятие «устной Торы» и католическое понятие церковного предания.

Вместе с канонизацией текста возникает и обязанность помнить. Культурная мнемотехника становится основой религии. Жертвоприношения уступают место чисто словесному богослужению. Императив «Помни!» относится к двум равно обязательным областям: к законам Завета, который нужно соблюдать при всех обстоятельствах и во всех деталях, и к *истории*, которая обосновывает и объясняет эти законы. Законы получают свой смысл из истории. Только тот, кто не забывает исхода из Египта, знает, что закон означает свободу, и способен исполнять его. Это совершенно новая форма обращения к прошлому. Все общности живут, конечно, под властью обосновывающих историй, из которых они черпают порядок и направление своей деятельности. Мы назвали этот принцип «мифомоторикой». Эти истории проливают свет на настоящее, который бросает отблеск и на будущее, задавая направле-

ние деятельности и надежд. Но история, которую требуется помнить в Израиле, представляет собой миф совершенно нового типа. У него есть твердо установленное место во времени, и он продолжается в настоящем. Речь идет о событиях, которые обосновывают не только современные события. Скорее, речь идет об истории, включающей в себя и настоящее. С мифами переднеазиатского, египетского и греческого пантеонов эта история не имеет уже ничего общего. Откуда берется эта новая форма памяти, обращения к прошлому и мифомоторики?

Этому вопросу посвящен экскурс в мир клинописных культур. В нем выдвигается тезис, что это понятие истории и памяти о прошлом происходит из сферы права и вместе с политико-правовой моделью отношения к богу в Израиле развивается в ту форму историографии, с которой мы встречаемся во Второзаконии. История в этом смысле — форма коллективного рассказа о себе. Она имеет характер исповеди. Она перечисляет прегрешения народа, чтобы не утратить смысл в тяжелых ситуациях современности. Смысл несчастья в наказании. Чем катастрофичнее и безысходнее настоящее, тем спасительнее становится память об истории, логика которой проливает свет во тьму. Эта модель, возводящая нынешние беды к наказующему вмешательству разгневанных богов, встречается нам впервые в месопотамских источниках. Правовой институт клятвы делает богов надзирателями над человеческими действиями и поведением, т. е. над историей. Если нарушается политическая клятва, то есть договор с другим народом, то несчастье может разразиться над всей страной. Из этой связи получается то, что мы назвали «семиотизацией истории». Боги, поскольку их призывают как свидетелей и хранителей правовых связей и взятых на себя обязательств, становятся инстанциями, перед которыми нужно держать отчет. Человек ответственен перед ними. Все, что случается, прочитывается в перспективе этих отношений как сигналы божественной милости или наказания, история исполняется смысла и значения: не мифическая пра-история, обосновывающая мировой порядок, а история повседневных событий, разыгрывающаяся в линейном времени, где самое важное — это не забывать об обязательствах, данных в прошлом. На основании этого правового

понимания коннективных структур смысл прочитывается теперь как связь действия и претерпевания.

Мы привлекли группу хеттских текстов XIII в. до н. э., чтобы наглядно показать формы изложения истории, возникающие на основе такой семиотизации. При этом самым важным был для нас тезис, что вспоминающее описание прошлого не порождается неким универсальным и потому не нуждающимся в дальнейших объяснениях «чувством истории», а принципиально маловероятно и потому нуждается для своего объяснения в особых побудительных причинах. Прошлое вспоминается лишь в той мере, в какой оно используется и наполняется смыслом и значением, то есть *семиотизируется*. В качестве существенного фактора такого осмысления прошлого мы назвали учение о «коннективной справедливости», взаимосвязи действия и претерпевания.

Слово «справедливость» настоятельно отсылает нас к теме письма и письменности. Справедливость — центральная тема древневосточной и египетской письменной культуры, которая раскрывается в Египте и Месопотамии в значительных произведениях литературы мудрости, а в Месопотамии, кроме того, и в юридических книгах. Мудрость и право связаны, и то, и другое укоренено в традиции писцов. Мы, безусловно, не ошибемся, связав учение о «коннективной справедливости» с грамотными чиновниками и мудрецами «домов табличек» (Вавилон) и «домов жизни» (Египет) как группой его специфических носителей. То же верно в совершенно особой степени для Второзакония. Мы рассматривали эту книгу прежде всего с точки зрения помнящей культуры и политического воображения: как основание культурной мнемотехники и контрапрезентной памяти о прошлом и как манифест своего рода *движения национального пробуждения* в конце векового ассирийского гнета. Но мы могли бы с не меньшим правом привлечь ее к рассмотрению как пограничную веху, как рубеж эпох в истории средств коммуникации. Второзаконие, в этом специалисты по Ветхому Завету давно согласны между собой, вышло из кругов «мудрых писцов» («soferim hakhamim»), которые и в Израиле соединяют с задачей передачи традиции идеологию коннективной справедливости, умение усмотреть связь

между действием и претерпеванием, которое считается мудростью. Второзаконие — книга права и мудрости, и тем самым продукт развитой письменной культуры¹. Здесь впервые было решительно развернуто в столбцах письменного свитка то, что прежде жило в обычаях и нравах, культе и обряде, устном предании и имплицитном знании. С этим связана надежда и программа народного просвещения, долженствующая сделать весь Израиль «мудрым народом» (Втор. 4, 6), идея образования, опирающегося на письменность, которая стремится перевести коннективную структуру общества к текстуальной когерентности и тем самым закрепить ее. Для слома и перестройки обрядовой когерентности требуется реформа культа. Со Второзаконием на передний план как представители Израиля выходят писцы и мудрецы, предшественники позднейших книжников, те круги, о которых Иеремия говорит:

Как можете вы говорить: мы мудры (hakhamim)

и Тора Господня у нас?

Воистину, калам (писца) трудился зря,

И понапрасну работали писцы².

Иеремия клеймит здесь наивное приравнение блуждания текста к блуждению смысла, представление, согласно которому мудростью *обладают*, если придали ей форму книги. Хотя это порицание не применимо к Второзаконию, поскольку *заключение в сердце*, интериоризация, запечатление в душе составляют подлинную цель предписываемой там мнемотехники; но оно применимо к типичным сопутствующим явлениям книжной учености, которые в данной ситуации выраженной «литератократии» неизбежно должны были вызывать особую напряженность. То же сочетание книжной учености, упрочения этнической идентичности, историографической работы по восстановлению прошлого и реформы культа повторяется

¹ О происхождении Второзакония из кругов хранителей письменной традиции см. в особ. Weinfeld, 1972, 158 сл.

² Перевод по Fishbane. См. об этом и об отождествлении «Торы Господней» с книгой Второзакония: Fishbane, 1986, 34 (с дальнейшей библиографией).

потом у «писца Ездры», а затем неоднократно в греко-римскую эпоху.

Я изложил здесь несколько подробнее связи этого развития событий с письменной культурой, потому что они не были учтены в главе об Израиле. На примере Израиля я хотел прежде всего наглядно показать связь памяти о прошлом и идентичности, в то время как для феноменов, специфичных для изменений, порожденных письменной культурой, я использовал в качестве примера Грецию.

В Греции мы сталкиваемся с тем же самым стечением обстоятельств, что в Израиле и — *mutatis mutandis* — в Египте: складывание национальной («общегреческой») идентичности в контексте персидских войн, возникновение историографии как симптом изменений помнящей культуры, политические реформы и полный переход коннективной структуры в письменное состояние. Конечно, историография здесь не имеет того конфессионального характера коллективного разговора общества о себе, как в Месопотамии и прежде всего в Израиле. Тема *вины* не играет здесь роли центрального принципа осмысления. С другой стороны, невозможно сказать, что она отсутствует. Элементы «коннективной справедливости» и тем самым древневосточной мудрости, несомненно, присутствуют у Геродота. Но этнографическая широта его горизонта взрывает восточные рамки «History as National Tradition» (van Seters, 1989).

На примере Греции мы хотели прежде всего продемонстрировать два явления, типичные для письменной культуры, которые и по сей день определяют коннективную структуру нашей собственной культуры, культурную память западного мира. Мы охарактеризовали их словами *классика* и *гипопенсис*. Тем самым мы возвращаемся к понятию «растяженной ситуации», с которого мы начали. Ведь в рамках этих двух институтов была выстроена *ситуация*, перспектива интертекстуальных взаимосвязей, в которой мы движемся и до сих пор. Греция представляет собой уникальный случай постепенного записывания обосновывающих текстов. Конечно, вокализированное алфавитное письмо как совершенно новое средство коммуникации играет в этом определенную роль, поскольку оно лучше, чем другие системы записи, приспособлено для фиксации

сложных устных преданий. Но нам кажется, что Хэвлук сильно переоценил эту роль или же недооценил возможности записи восточных систем письма. Здесь мы также хотели бы заменить монокаузальную модель объяснения круговой структурой, «reflexive loop». Письмо здесь соединяется с другими факторами, так что происходит процесс взаимного обуславливания и усиления. Эти факторы — это, во-первых, глубоко плюралистическое, плюрицентрическое устройство политической структуры, во-вторых, *агонистический*, соревновательный основной настрой типичного «loose society», а также неизбежная напряженность и сломы, которые влечет за собой его преобразование в «tight society» полисного общества. Уже кодифицированная самим «Гомером» память о жизни Микен в конце бронзового века наводит мост через разрыв традиции и является одновременно обосновывающей и контрапрезентной. Но в еще большей мере это верно для памяти, ссылающейся на гомеровский текст как на «traditum». Продолжать держаться за Гомера как за обосновывающий текст уже в эпоху полиса означает жить одновременно в двух мирах, или в двух временах. Так в Греции возникает форма «цитатной жизни», которая постепенно развивается в культуру комментария, подобную израильской.

Но наряду с этим, в процессе перехода в письменную форму того проекта, который сам себя называл *философией*, развивалась совершенно другая форма интертекстуальности. Здесь выявляется та заключенная в самой письменности динамика, которая была описана в проникновенных словах уже египетским писателем в первой половине II тыс. до н. э. В отличие от устного *носителя традиции*, письменный *автор* несет ответственность перед форумом уже написанных текстов и должен доказывать свои права с помощью нового, собственного, доселе не сказанного. В рамках египетской традиции Хахеперсенеб предстает как одинокий провозвестник. В Греции из этой проблемы возникает критическая интертекстуальность, дисциплина критического обращения к существующим текстам, которая упрочивается до самостоятельного подразделения культурной памяти, называемого наукой. Ничего подобного мы не наблюдаем ни в Египте, ни в Месопотамии, ни в

Израиле, зато в Китае и Индии мы вновь встречаемся с этим явлением. Поэтому мы не последуем за Хэвлоком и Гуди, которые видят в таком развитии событий следствие культуры алфавитного письма. Но что такой результат невозможен без употребления письменности, можно считать доказанным. Следствия письменной культуры многообразны и идут в различных обществах в совершенно разных направлениях. При этом устройство системы письма — идеографическое оно, фонографическое, алфавитное или слоговое, консонантное или вокализованное — играет скорее второстепенную роль. Решающим оказывается взаимодействие множества факторов, которые внутри отдельных культур и эпох встречаются всякий раз в новом сочетании. Мы попытались в рамках теории культурной памяти разметить поле таких сочетаний с помощью четверки понятий: складывание традиции, обращение к прошлому, письменная культура и складывание идентичности.

ЛИТЕРАТУРА

- Abadal i de Vinyals, Ramon d' (1958). «A propos du Legs Visigothique en Espagne», in: *Settimane di Studio del Centra Italiano di Studi sull' Alt. Medioevo* 2, 541—585.
- Adamiak, Richard (1982). *Justice and History in the Old Testament. The Evolution of divine Retribution in the Historiographies of the Wilderness Generation*. Cleveland.
- ANET = Pritchard, J. B *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, 1955.
- Aland, K. (1970). «Das Problem des neutestamentlichen Kanons», in: Käsemann, 1970.
- Albert, H. (1990). «Methodologischer Individualismus und historische Analyse», in: K. Acham / W. Schulze (Hrsg.), *Teil und Ganzes (Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik 6)*. München, 219—239.
- Albrektson, B. (1967). *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the ancient Near East and in Israel*. Lund.
- Alliot, M. (1949). *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, *Bibl. d'Etud.* 20. Kairo.
- Andersen, O. (1987). «Mündlichkeit und Schriftlichkeit im frühen Griechentum», in: *Antike und Abendland* 33, 29—44.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London.
- ÄHG = Assmann, J. *Ägyptische Hymnen und Gebete*. Zürich und München, 1975.
- Anthes, P. Pahnke, D. (Hrsg.) (1989). *Die Religion von Oberschichten*. Marburg.
- Appadurai, A. (Hrsg.) (1986). *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge.
- Armstrong, J. (1983). *Nations before Nationalism*. Chapel Hill.

- Artzi, P. (1969). «The birth of the Middle East», in: *Proceedings of the 5th World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem, 120—124.
- Artzi, P. (1984). «Ideas and Practices of International Co-existence in the 3rd mill. BCE», in: *Bar Ilan Studies in History* 2, 25—39.
- Assmann, A. (1986). «Opting In und Opting Out», in: H. U. Gumbrecht / K. L. Pfeiffer (Hrsg.), *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt, 127—143.
- Assmann, A. (1988). «Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte», in: D. Harth (Hrsg.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*. Stuttgart, 187—205.
- Assmann, A. (1989). «Fiktion als Differenz», in: *Poetica* 21, 239—260.
- Assmann, A. (Ms.), *Erinnerungsräume. Zur Kulturellen Konstruktion von Zeit und Identität*, Habil. Schr. Heidelberg.
- Assmann, A. (Hrsg.) (1991). *Weisheit. Archäologie der Literarischen Kommunikation III*. München, 1991.
- Assmann, A. (1991a). «Zur Metaphorik der Erinnerung», in: A. Assmann / D. Harth 1991, 13—35.
- Assmann, A. (1991b). «Kultur als Lebenswelt und Monument», in: A. Assmann / D. Harth (Hrsg.) 1991a, 11—25.
- Assmann, A. (1991c). «Was ist Weisheit: Wegmarken in einem weiten Feld», in: A. Assmann, 1991, 15—44.
- Assmann, A. u. J. / Hardmeier, Chr. (Hrsg.) (1983). *Schrift und Gedächtnis*. München.
- Assmann, A. u. J. (Hrsg.) (1987). *Kanon und Zensur*. München.
- Assmann, A. u. J. (1988). «Schrift, Tradition und Kultur», in: W. Raible (Hrsg.), *Zwischen Festtag und Alltag*. Tübingen, 25—50.
- Assmann, A. u. J. (1990). «Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns», in: J. Assmann / D. Harth (Hrsg.), *Kultur und Konflikt*. Frankfurt, 11—48.
- Assmann, A. u. J. (1991). «Das Gestern im Heute. Medien des sozialen Gedächtnisses», Studienbegleitbrief zur Studieneinheit II des Funkkollegs *Medien und Kommunikation*. Weinheim.
- Assmann, A. / D. Harth (Hrsg.) (1991). *Mnemosyne*. Frankfurt.
- Assmann, A. / D. Harth (Hrsg.) (1991a). *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Frankfurt.
- Assmann, J. (1975). *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*. Heidelberg.
- Assmann, J. (1977). «Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten», in: *Göttinger Miscellen* 25, 1—25.

- Assmann, J. (1983). «Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken», in: A. Peisl / A. Mohler (Hrsg.), *Die Zeit*. München.
- Assmann, J. (1983a). *Re und Amun. Zur Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18—20. Dynastie*, OBO 51. Fribourg.
- Assmann, J. (1983b). «Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben», in: H. P. Duerr (Hrsg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*. Frankfurt, 336—359.
- Assmann, J. (1984). *Ägypten — Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart, 192—285.
- Assmann, J. (1985). «Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte», in: H. U. Gumbrecht / U. Link-Heer, *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*. Frankfurt, 484—499.
- Assmann, J. (1986). «Viel Stil am Nil? Ägypten und das Problem des Kulturstils», in: H. U. Gumbrecht / K. L. Pfeiffer (Hrsg.), *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt, 522—524.
- Assmann, J. (1986a). «Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten», in: H. v. Stietencron, *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf, 1986, 46—69.
- Assmann, J. (1987). «Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten», in: A. Hahn / V. Kapp (Hrsg.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt, 208—232.
- Assmann, J. (1987a). «Hierotaxis. Textkonstitution und Bildkomposition in der ägyptischen Kunst und Literatur», in: J. Osing / G. Dreyer (Hrsg.), *Form und Mass. Beiträge zu Sprache, Literatur und Kunst des alten Ägypten* (Fs. Gerhard Fecht). Wiesbaden, 18—42.
- Assmann, J. (1988). «Stein und Zeit. Das monumentale Gedächtnis der altägypt. Kultur», in: J. Assmann / T. Hölscher 1988, 87—114.
- Assmann, J. (1988a). «Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität», in: J. Assmann / T. Hölscher 1988, 9—19.
- Assmann, J. (1989). «State and Religion in the New Kingdom», in: W. K. Simpson (Hrsg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. New Haven, 55—88.
- Assmann, J. (1990). *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*. München.

- Assmann, J. (1990a). «Der leidende Gerechte im alten Ägypten. Zum Konfliktpotential der ägyptischen Religion», in: C. Elsas / H. G. Kippenberg (Hrsg.). *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*. Würzburg, 1990, 203—224.
- Assmann, J. (1990b). «Die Macht der Bilder. Rahmenbedingungen ikonischen Handelns im alten Ägypten», in: *Visible Religion VII*, 1—20.
- Assmann, J. (1991). «Gebrauch und Gedächtnis. Die zwei Kulturen Ägyptens», in: A. Assmann / D. Harth 1991a, 135—152.
- Assmann, J. (1991a). «Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kulturellen Gedächtnisses», in: J. Assmann / T. Sundermeier (Hrsg.). *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Studien zum Verstehen fremder Religionen I Gütersloh, 1991, 11—30.
- Assmann, J. (1991b). «Das ägyptische Prozessionsfest», in: J. Assmann / T. Sundermeier (Hrsg.). *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Studien zum Verstehen fremder Religionen I Gütersloh, 1991, 105—122.
- Assmann, J. / T. Hölscher (Hrsg.) (1988). *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt.
- Baczko, B. (1984). *Les imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*. Paris.
- Balandier, G. (1988). *Le désordre. Éloge du mouvement*. Paris.
- Baltzer, K. (1964). *Das Bundesformular*. Neukirchen, 2. Auflage.
- Barrow, R. (1976). *Greek and Roman Education*. London.
- Bartlett, F. C. (1923). *Psychology and Primitive Culture*. Cambridge.
- Bartlett, F. C. (1932). *Remembering: a Study in Experimental Social Psychology*. Cambridge.
- Basset, J. C. et alii (1988). *La mémoire des religions*. Genf.
- Bauer, W. (1980). *China und die Fremden*. München.
- Baumann, G. (Hrsg.) (1986). *The Written Word*. Oxford.
- Beauchard, J. (Hrsg.) (1979). *Identités collectives et travail social*. Toulouse.
- Beck, F. A. G. (1964). *Greek Education 450—350 B. C.*, London.
- Bergson, H. (1896). *Matière et mémoire*. Paris.
- Berry, J. W. (1977). «Nomadic Style and Cognitive Style», in: H. M. McGurk (Hrsg.), *Ecological Factors in Human Development*. Amsterdam, New York, Oxford, 118—145.
- Bertrand, P. (1975). *Loubli, révolution ou mort de l'histoire*. Paris.

- Bethge, H. G. (1975). «Vom Ursprung der Welt»: die fünfte Schnft aus Nag Hammadi Codex II (Diss. Berlin [Ost]).
- Bien, G., «Hypolepsis», in: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophies*. 1252—1254.
- Biesterfeldt, H. H. (1991). «Ibn Haldun: Erinnerung, historische Reflexion und die Idee der Solidarität», in: A. Assmann / D. Harth 1991, 277—288.
- Blenkinsopp, J. (1977). *Prophecy and Canon*. Notre Dame.
- Bloch, M. (1925). «Mémoire collective, tradition et coutume», in: *Revue de Synthèse Historique*, 73—83.
- Blum, H. (1969). *Die antike Mnemotechnik*, Diss. 1964 = Spudasmata 15.
- Bolkestein, H. (1939). *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*. Utrecht.
- Borchardt, R. (1973). «Die Tonscherbe», in: *Prosa IV*. Stuttgart, 62—68.
- Borgeaud, Ph. (1988). «Pour une approche anthropologique de la mémoire religieuse», in: Basset, J. C. et alii, 7—20.
- Bornkamm, G. (1964). «Lobpreis, Bekenntnis und Opfer», in: *Aphophoreta* (Fs. E. Haenchen). Berlin, 46—63.
- Bottéro, J. (1974). «Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne», in: J. P. Vernant et alii, *Divination et rationalité*. Paris, 70—197.
- Bottéro, J. (1987). *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*. Paris.
- Bourdieu, P. (1981). *La distinction. Critique social du jugement*. Paris, 1979, dr.: *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt, 1982.
- Boylan, P. (1922). *Thoth, the Hermes of Egypt*. Oxford.
- Brandon, S. G. F. (1967). *The Judgment of the Dead*. New York.
- Bremmer, J. (1982). «Literacy and the Origins and Limitations of Greek Atheism», in: J. den Boeft / A. H. Kessels (Hrsg.). *Actus. Studies in Honour of H. L. W. Nelson*. Utrecht, 43—55.
- Brunner, H. (1970). «Zum Verständnis der archaisierenden Tendenzen der ägyptischen Spätzeit», in: *Saeculum* 21, 150—161.
- Brunner, H. (1979). «Zitate aus Lebenslehren», in: E. Hornung / O. Keel (Hrsg.). *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. OBO 28. Fribourg, 105—171.
- Brunner, H. (1983). «Seth und Apophis — Gegengötter im ägyptischen Pantheon?», in: *Saeculum* 34, 226—234.
- Brunner, H. (1988). *Altägyptische Weisheit*. Zürich und München.
- Buhner, R. (1984). *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*. Frankfurt.

- Burckhardt, J. (1984). *Die Kunst der Betrachtung. Aufsätze und Vorträge zur bildenden Kunst*. v. Henning Ritter, Köln.
- Burke, P. (1991). «Geschichte als soziales Gedächtnis», in: A. Assmann / D. Harth 1991, 289—304.
- Burkert, W. (1984). *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, SHAW.
- Burns, A. (1981). «Athenian Literacy in the Fifth Century B. C.», in: *Journal of the History of Ideas* 42, 371—87.
- Calvet, J.-L. (1984). *La tradition orale*. Paris.
- Cancik, H. (1970). *Mythische und historische Wahrheit*. Stuttg. Bibelstudien 48.
- Cancik, H. (1978). *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung, Abh. d. DPV*. Wiesbaden.
- Cancik, H. (1985/6). «Rome as a Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome», in: *Visible Religion* IV/V, 150—165.
- Cancik, H. (1986). «Geschichtsschreibung und Priestertum. Zum Vergleich von orientalischer und hellenischer Historiographie bei Flavius Josephus, contra Apionem, Buch I», in: E. L. Ehrlich / B. Klappert / U. Ast (Hrsg.), *Wie gut sind deine Zelte, Jaakow...*, (FS zum 60. Geburtstag von Reinhold Mayer). Gerlingen, 41—61.
- Cancik, H. (1990). «Größe und Kolossalität als religiöse und ästhetische Kategorien. Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel von Statius, *Silvae* I in: *Ecus Maximus Domitiani Imperatoris*», in: *Visible Religion* VII, *Genres in Visual Representations*. Leiden, 51—68.
- Cancik, H. / H. Mohr (1990). «Erinnerung/Gedächtnis», in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2. Stuttgart, 299—323.
- Cancik-Lindemaier, H. / Cancik, H. (1987). «Zensur und Gedächtnis. Zu Tac. Ann. IV 32—38», in: A. u. J. Assmann 1987, 169—189.
- Canfora, L. / Liverani, M. / Zaccagnini, C. (Hrsg.) (1990). *I Trattati nel Mondo Antico. Forma, Ideologia, Funzione*. Rom.
- Cassirer, E. (1923). *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken*. Nachdr. Darmstadt, 1958.
- Castoriadis, C. (1975). «Temps identitaire et temps imaginaire»; «L'institution sociale du temps», in: C. Castoriadis. *L'institution imaginaire de la société*. Paris.
- Childs, B. S. (1962). *Memory and Tradition in Israel*, SET 37, Naperville, Ill.

- Classen, P. (Hrsg.) (1977). *Recht und Schrift im Mittelalter*. Sigmaringen.
- Claus, David B. (1981). *Toward the Soul: an Inquiry into the Meaning of Soul before Plato*. New Haven, London.
- Colpe, C. (1986). «Die Ausbildung des Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums», in: R. Faber / R. S. Schlesier (Hrsg.). *Restauration der Götter*, 1986, 61—87.
- Colpe, C. (1987). «Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons», in: A. u. J. Assmann, 1987, 80—91.
- Colpe, C. (1988). «Heilige Schriften», in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Lieferung 111, 184—113.
- Conrad, D. (1987). «Zum Normcharakter von 'Kanon' in rechtswissenschaftlicher Perspektive», in: A. u. J. Assmann, 1987, 46—61.
- Crüsemann, F. (1987). «Das portative Vaterland». Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons», in: A. u. J. Assmann, 1987, 63—79.
- Davis, N. Z. / Starn, R. (1989). *Memory and Counter-Memory*, Sonderband *Representations* 16. Berkeley.
- Davis, Wh. M. (1982a). «Canonical representation in Egyptian Art», in: *Res 4: Anthropology and aesthetics*, 20—46.
- Davis, Wh. M. (1982b). «The Canonical Theory of Composition in Egyptian Art», in: *Göttinger Miszellen* 56, 9—26.
- Davis, Wh. M. (1989). *The Canonical Tradition in Egyptian Art*. Cambridge, 1989.
- Deiber, A. (1904). *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, Memoires de l'Inst. Français d'Arch. Orient. 10. Kairo.
- Delling, G. (1987). *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*. Berlin.
- Dentan, R. C. (Hrsg.) (1955). *The Idea of History in the Ancient Near East*. New Haven.
- Derrida, J. (1972). *L'écriture et la différence*. Paris, 1967; dt. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt.
- Derrida, J. (1974). *De la grammatologie*. Paris, 1967; dt. *Grammatologie*. Frankfurt.
- Détienne, M. (Hrsg.) (1988). *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*. Lille.
- Diamond, St. (1971). «The Rule of Law Versus the Order of Custom», in: R. P. Wolf (Hrsg.), *The rule of Law*. New York.

- Diebner, B. J. (1991). «Gottes Welt, Moses Zelt und das Salomonische Heiligtum», in: Th. Römer (Hrsg.). *LECTIO DIFFICILIOR PROBABILIOR? Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin*, Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche, Beiheft 12. Heidelberg, 27—154.
- Dihle, A. (1962). *Die Goldene Regel*. Göttingen, 1962.
- Diringer, D. (1962). *Writing*. London, New York.
- Diringer, D. (1968). *The Alphabet. A key to the history: of mankind*. London, New York, 3. Auflage.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger*.
- Douglas, M. (1970). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*.
- Douglas, M. (1975). *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*.
- Droysen, J. G. (1972). *Vorlesungen zur Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hg. v. R. Hübner. Darmstadt (Erstfassung 1857).
- Eco, U. (1988). «An Ars Oblivionalis? Forget it!», in: *PMLA* 103, 254—261 (ital. «Ars Oblivionalis», in: *Kos* 30, 40—53).
- Ehlich, K. (1983). «Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung», in: A. Assmann / J. Assmann / Chr. Hardmeier, 1983, 24—43.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1975). *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*. München.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1976). *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*. München.
- Eickelmann, D. F. (1978). «The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction», in: *Comparative Studies in Society and History* 20, 485—516.
- Eisenstadt, S. N. (1987). *Kulturen der Achsenzeit*, 2 Bde. Frankfurt.
- Eiwanger, J. (1983). «Die Entwicklung der vorgeschichtlichen Kultur in Ägypten», in: J. Assmann / G. Burkard, *5000 Jahre Ägypten. Genese und Permanenz pharaonischer Kunst*, Nußloch b. Heidelberg, 61—74.
- Eliade, M. (1953). *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf; frz. *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1950; wiederabgedr. als *Kosmos und Geschichte*. Reinbek, 1966.
- Elwert, G. (1987). «Die gesellschaftliche Einbettung von Schriftgebrauch», in: D. Becker et al., *Theorie als Passion*. Frankfurt, 238—268.
- Elwert, G. (1989). «Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen», in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 440—464.

- Engel, H. (1979). *Die Vorfahren Israels in Ägypten*. Frankfurt.
- Erdheim, M. (1984). *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit*. Frankfurt.
- Erdheim, M. (1988). *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur*. Frankfurt.
- Erikson, E. H. (1966). «Ontogeny of Ritualization in Man», in: *Philosoph. Trans. Royal Soc.*, 251 B, 337—49.
- Fabry, H. J. (1988). «Gedenken und Gedächtnis im Alten Testament», in: Ph. Gignoux (Hrsg.). *La Commémoration*. Paris, Louvain, 141—154.
- Fairman, H. W. (1958). «A Scene of the Offering of Truth in the Temple of Edfu», in: *Mitt. d. Dt. Arch. Inst. Kairo*, 16, 86—92.
- Falkenstein, A. (1965). «Fluch über Akkade», in: *Zeitschr. f. Assyriologie* 57, (NF 23), 1965, 43 ff.
- Finley, M. I. (1975). «The Ancient Greeks and their Nation», in: *The Use and Abuse of History*. London, 120—133.
- Finley, M. I. (1986). *Das politische Leben in der antiken Welt*. München.
- Finnegan, R. (1977). *Oral Poetry. Its nature, significance and social context*. Cambridge.
- Finnestad, R. B. (1985). *Image of the World and Symbol for the Creator. On the Cosmological and Iconological Values of the Temple of Edfu*. Wiesbaden.
- Finscher, L. (1988). «Werk und Gattung in der Musik als Träger des kulturellen Gedächtnisses», in: J. Assmann / T. Hölscher (1988), 293—310.
- Fischer, H. G. (1986). *L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne*. Paris.
- Fishbane, M. (1972). «Varia Deuteronomica», in: *Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wiss.* 84, 349—52.
- Fishbane, M. (1986). *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford.
- Fortes, M. (1945). *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London.
- Fortes, M. (1978a). «Pietas in Ancestor Worship», dt. in: F. Kramer / C. Sigrist (Hrsg.). *Gesellschaften ohne Staat I. Gleichheit und Gegenseitigkeit*. Frankfurt, 197—232.
- Fortes, M. (1978b). «Verwandtschaft und das Axiom der Amity», in: F. Kramer / C. Sigrist (Hrsg.). *Gesellschaften ohne Staat II. Genealogie und Solidarität*. Frankfurt, 120—164.
- Fowden, G. (1986). *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*. Cambridge.

- Fränkel, H. (1960). «EPHEMEROS als Kennwort für die menschliche Natur», in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München, 23—39.
- Frankfort, H. (1948). *Kingship and the Gods*. Chicago.
- Frei, P. / Koch, K. (1984). *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, OBO 55, Fribourg.
- Frisch, P. (1983). «Über die lydisch-phrygischen Sühnenschriften und die 'Confessiones' des Augustinus», in: *Epigraphies Anatolica* 2, 41—45.
- Frisk, H. (1973). *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg.
- Gadamer, H. G. (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge emer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen.
- Gardiner, A. H. (1909). *The Admonitions of an Egyptian Sage*. Leipzig.
- Gardiner, A. H. (1959). *The Royal Canon of Turin*. Oxford.
- Geertz, C. (1983). «Common Sense as a Cultural System», in: C. Geertz, *Local Knowledge*. New York, 73—93.
- Gehlen, A. (1961). *Anthropologische Forschung*. Hamburg.
- Gelb, I. J. (1952). *A Study of Writing*. Chicago.
- Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford.
- Gellrich, Jesse M. (1985). *The Idea of the Book in the Middle Ages: Language Theory, Mythology, and Fiction*. Ithaca.
- Gerhardsson, B. (1961). *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Uppsala.
- Gese, H. (1958). «Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament», in: *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 55, 127—55.
- Gignoux, Ph. (Hrsg.) (1988). *La commémoration, Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'EPHE*. Louvain, Paris.
- Goelman, H. / Oberg, A. / Smith, F. (Hrsg.) (1983). *Awakening to Literacy*. New York.
- Goetze, A. (1929). «Die Pestgebete des Mursilis», in: *Kleasiatische Forschungen* I. 204—235.
- Goetze, A. (1933). *Mursilis II. König der Hethiter: Die Annalen, hethitischer Text und deutsche Übersetzung*. Darmstadt, 1967 = Leipzig, 1933.
- Goetze, A. (1967). *Hattusilis. Der Bericht über seine Thronbesteigung, nebst den Paralleltexten*. Darmstadt, 1967.
- Goffman, E. (1977). *Rahmen-Analyse. Em Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt.

- Gombrich, A. (1984). *Aby Warburg. Eine mtellektuelle Biographie*. Frankfurt.
- Goody, J. (1977). *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge.
- Goody, J. (1986). *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge.
- Goody, J. (1987). *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge.
- Goody, J. (Hrsg.) (1981). *Literacy in Traditional Societies; dt. Literalität in traditionellen Gesellschaften*. Frankfurt.
- Goody, J. / Watt, I. / Gough, K. (1986). *Entstehung und Folgen der Schnftkultur*, mit einer Einl. von H. Schlaffer. Frankfurt.
- Graefe, E. (1990). «Die gute Reputation des Königs 'Snofru'» in: *Studies in Egyptology*, (Fs. Lichtheim). Jerusalem, 257—263.
- Grayson, A. K. (1970). *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Texts from Cuneiform Sources 5, Locust Vallev.
- Grayson, A. K. (1980). «Histories and Historians in the Ancient Near East», in: *Orientalia* 49, 140—194.
- Grieshammer, R. (1971). *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*, Agyptol. Abh. 20. Wiesbaden.
- Grieshammer, R. (1974). «Zum 'Sirz im Leben' des negativen Sündenbekenrnisses», in: *ZDMG Supplement II*, 19 ff.
- Griffiths, J. Gw. (1960). *The Conflict of Horns and Seth*. Liverpool.
- Griffiths, J. Gw. (1979). «Egyptian Nationalism in the Edfu Temple Texts», in: *Glimpses of Ancient Egypt* (Fs. H. W. Fairman). Warminster, 174—79.
- Güterbock, H. G. (1934). «Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern I», in: *ZA* 42, 1934.
- Güterbock, H. G. (1956). «The Deeds of Suppiluliuma as told by his son Mursili II», in: *JCS* 10, 1956, 41—50, 59—68, 75—85, 90—98, 107—130.
- Güterbock, H. G. (1986). «Hittite Historiography: A Survery», in: H. Tadmor / M. Weinfeld (Hrsg.). *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. Jerusalem, 21—35.
- Gunnell, John G. (1968). *Political Philosophy of Time*. Middletown.
- Habermas, J. (1976). «Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?», in: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt, 92—126.

- Hadas, M. (1949). «III Maccabees and the Tradition of the Patriotic Romance», in: *Chronique d'Égypte* 47, 97 ff.
- Hadas, M. (1981). *Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung*. Frankfurt, Berlin, Wien.
- Hahn, A. / Kapp, V. (Hrsg.) (1987). *Selbstthematizierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt.
- Halbwachs, M. (1941). *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*. Paris.
- Halbwachs, M. (1985 a). *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt (frz. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, 1925).
- Halbwachs, M. (1985 b). *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt; zuerst dt. Stuttgart 1967; frz. *La mémoire collective*. Paris, 1950.
- Hallo, W. W. (1986). «Sumerian Historiography», in: Tadmor, H. / Weinfeld, M. (Hrsg.). *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. Jerusalem, 9—20.
- Hartog, F. (1989). «Écriture, Généalogies, Archives, Histoire en Grèce ancienne», in: *Histoire et conscience historique (CCEPOA 5)*. 132 ff.
- Harvey, F. D. (1966). «Literacy in the Athenian Democracy», in: *Révue des Études Grecques*, 79, 585—635.
- Haug, W. / R. Warning (Hrsg.) (1989). *Das Fest (Poetik und Hermeneutik XIV)*. München.
- Havelock, E. A. (1963). *Preface to Plato*. Cambridge, Mass.
- Havelock, E. A. (1976). *Origins of Western Literacy*. Toronto.
- Havelock, E. A. (1978). *The Greek Concept of Justice from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge, Mass.
- Havelock, E. A. (1978 a). «The Alphabetisation of Homer», in: E. A. Havelock / Hershbell (Hrsg.), *Communication Arts in the Ancient World*. New York, 3—21.
- Havelock, E. A. (1980). «The Oral Composition of Greek Drama», in: *Quaderni Urbinate di Cultura Classica* 35, 61—113.
- Havelock, E. A. (1982). *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton.
- Havelock, E. A. (1984). «The Orality of Socrates and the Literacy of Plato», in: E. Kelly (Hrsg.). *New Essays on Socrates*. Washington D. C., 67—93.
- Havelock, E. A. (1986). *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven.
- Havelock, E. A. (1990). *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*. Weinheim.

- Haverkamp, A. / R. Lachmann (Hrsg.) (1991). *Gedächtnis als Raum. Studien zur Mnemotechnik*. Frankfurt.
- Helck, W. (1964). «Die Ägypter und die Fremden», in: *Saeculum*, 15, 103—114.
- Helck, W. (1969). «Überlegungen zur Geschichte der 18. Dynastic», in: *Oriens Antiquus* 8, 281—327.
- Helck, W. (1986). *Politische Gegensätze im alien Ägypten. Ein Versuch*, (HÄB 23) Hildesheim.
- Hellholm, D. (1983). *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East*. Tübingen.
- Hengel, M. (1973). *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.* Tübingen, 2. Auflage.
- Hengel, M. (1976). *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*. Stuttgart, 1976.
- Hermann, A. (1938). *Die ägyptische Königsnovelle*. Leipzig, 1938.
- Heubeck, A. (1979). *Schrift* (Archaeologia Homerica III.X), Göttingen.
- Heubeck, A. (1984). «Zum Erwachen der Schriftlichkeit im archaischen Griechentum», in: *Kleine Schriften zur griechischen Sprache und Literatur* (Erlanger Forschungen, Reihe A 33). Erlangen, 57—74.
- Hintze, F. (1953). *Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen*. Berlin.
- Hobsbawm, E. / Ranger, T. (Hrsg.) (1983), *The Invention of Tradition*. Cambridge.
- Hoffner, H. A. (1975). «Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography», in: H. Goedicke / J. J. M. Roberts (Hrsg.), *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the ancient Near East*. Baltimore, 49—64.
- Hoffner, H. A. (1980). «Histories and Historians of the Near East: The Hittites», in: *Orientalia*. 49, 283—332.
- Hofstätter, P. R. (1973). *Einführung in die Sozialpsychologie*. Stuttgart, 5. Auflage.
- Hölscher, T. (1988). «Tradition und Geschichte. Zwei Typen der Vergangenheit am Beispiel der griechischen Kunst», in: J. Assmann / T. Hölscher (Hrsg.). 1988, 115—149.
- Hölscher, U. (1987). «Über die Kanonizität Homers», in: A. u. J. Assmann, 1987, 237—245.

- Hölscher, U. (1988). *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman*. München.
- Hölscher, U. (im Druck). «Kontinuität als epische Denkform. Zum Problem des 'dunklen Jahrhunderts'», in: *Museum Helveticum*.
- Hornung, E. (1966). *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*. Darmstadt.
- Hornung, E. (1975). «Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes», in: *Symbolon* N. F. 2, 49—63.
- Hornung, E. (1982). *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, OBO 46. Fribourg.
- Hornung, E. (1982a). «Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein», in: *Archäologie und Geschichtsbewußtsein. Kolloquien zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie* 3. München, 13—30.
- Identité et regions*, Union des Associations Internationales. Brüssel 1981.
- Illich, I. / Sanders, B. (1988). *The alphabetization of the popular mind*, San Francisco; dt. *Das Denken lernt schreiben*. Hamburg.
- Iversen, E. (1975). *Canon and Proportions in Egyptian Art*. Warminster, 2. Auflage.
- Jacobson-Widding, A. (Hrsg.) (1983). *(socio)Identity: personal and socio-cultural*. Uppsala.
- Jaspers, K. (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München.
- Jaspers, K. (1973). *Philosophie*, 3 Bde. Berlin, Heidelberg. New York.
- Jeffery, L. H. (1961). *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B. C.*, Oxford.
- Johnson, J. (1974). «The Demotic chronicle as a historical Source», in: *Enchoria* 4, 1—18.
- Johnston, A. (1983). «The Extent and Use of Literacy. The Archaeological Evidence», in: R. Hägg (Hrsg.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B. C., Tradition and Innovation*. Stockholm, 63—68.
- Jousse, M. (1925). *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs*. Paris.
- Junge, F. (1984). «Zur Sprachwissenschaft der Ägypter», in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*. (Fs. W. Westendorf), 257—272.
- Jürss, F. (Hrsg.) (1982). *Geschichte des wissenschaftlichen Denkens im Altertum*, Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR. Berlin.

- Käsemann, E. (Hrsg.) (1970). *Das Neue Testament als Kanon*. Göttingen.
- Kaiser, O. (Hrsg.) (1983). *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, vol. 1 fasc. 2: R. Borger / M. Dietrich / E. Edel / O. Loretz / O. Rössler / E. v. Schuler, *Staatsverträge*. Gütersloh.
- Kakosy, L. (1981). «Ideas of the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age», in: *Studia Aegyptiaca VII*, 81—92.
- Karady, V. (1972). «Biographie de Maurice Halbwachs», in: M. H., *Classes sociales et morphologie*. Paris, 9—22.
- Kaufmann, Y. (1988). *Christianity and Judaism. Two Covenants*. Jerusalem.
- Kees, H. (1941). *Der Götterglaube im alten Ägypten*. Leipzig.
- Kelsen, H. (1947). *Vergeltung and Kausalität*. Den Haag.
- Kemp, B. (1989). *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*. London.
- Kippenberg, H. G. (1986), «Die jüdischen Überlieferungen als patrioi nomoi», in: R. Faber / R. Schlesier (Hrsg.). *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*. Würzburg, 45—60.
- Kippenberg, H. G. (1987). «Codes and Codification», in: M. Eliade (Hrsg.). *The Encyclopaedia of Religion III*. New York, 351—358.
- Kirk, G. S. (1977). *The Songs of Homer*. Cambridge, 2. Auflage.
- Knox, B. M. W. (1968). «Silent Reading in Antiquity», in: *GRBS* 9, 411—35.
- Koch, K. (1986). «Auf der Suche nach der Geschichte», in: *Biblica* 67, 109—117.
- Koch, K. (1988). «Qädäm. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament», in: J. Rohls / G. Wenz (Hrsg.). *Vernunft des Glaubens*. (Fs. W. Pannenberg). Göttingen, 153—88.
- Koch, K., et al. (1980). *Das Buch Daniel*. Darmstadt.
- Kötting, B. (1965). *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*. Köln, Opladen.
- Koller, H. (1963). *Dichtung und Musik im frühen Griechenland*. Bern, München.
- Korošec, V. (1931). *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60. Leipzig.
- Koselleck, R. (1979). «Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden», in: O. Marquard / K. Stierle, 155—276.
- Kramer, F. (1977). *Verkehrte Welten*. Frankfurt.

- Krašovec, J. (1988). *La justice (sdq) de dieu dans la bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, OBO 76. Fribourg.
- Krecher, J. / Müller, H. P. (1975). «Vergangenheitsinteresse in Mesopotamien und Israel», in: *Saeculum* 2.6, 1975, 13—44.
- Kurth, D. (1983). «Eine Welt aus Stein, Bild und Wort — Gedanken zur spätägyptischen Tempeldekoration», in: J. Assmann / G. Burkard (Hrsg.), *5000 Jahre Ägypten — Genese und Permanent pharaonischer Kunst*. Nußloch b. Heidelberg, 89—101.
- Kvanvig, H. S. (1988). *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, WMANT 61. Neukirchen.
- Lachmann, R. (1987). «Kanon und Gegenkanon in der russischen Kultur», in: A. u. J. Assmann 1987, 114—137.
- Lachmann, R. (1990). *Gedächtnis und Literatur*. Frankfurt.
- Lambert, M. (1960). «La naissance de la bureaucratie», in: *Rev. hist.* 84, 1—2.
- Lambert, W. G. (1957). «Ancestors, Authors and Canonicity», in: *Journal of Cuneiform Studies* 11, 1—14.
- Lang, B. (Hrsg.) (1981). *Der Einzige Gott*. München.
- Lang, B. (1983). «The Yahweh-Alone Movement and the Making of Jewish Monotheism», in: *Monotheism and the Prophetic Minority*. Sheffield, 13—59.
- Lang, B. (1986). «Vom Propheten zum Schriftgelehrten. Charismatische Autorität im Frühjudentum», in: H. v. Stietencron, *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf, 89—114.
- Lanternari, V. (1960). *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Rom 1960; dt. *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker* (Soziol. Texte), Neuwied. Engl. New York 1963.
- Latacz, J. (1985). *Homer*. München, Zürich.
- Lauterbach, J. (1913). «The Sadducees and the Pharisees», in: *Studies in Jewish Literature* (in Honor of K. Kohler). Berlin.
- Layton, R. (Hrsg.) (1989). *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology*. London.
- Lebram, J. C. H. (1968). «König Antiochus im Buch Daniel», in: *Vetus Testamentum*, 18, 737—773.
- Ledderose, L. (1988). «Die Gedenkhalle für Mao Zedong. Ein Beispiel für Gedächtnisarchitektur», in: J. Assmann / T. Hölscher 1988, 311—39.

- Leiman, Sid Z. (1976). *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*. Hamden.
- Leipoldt, J. / Morenz, S. (1953). *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*. Leipzig.
- Leroi-Gourhan, A. (1965). *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes*. Paris.
- Lévi-Strauss, C. (1948). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris.
- Lévi-Strauss, C. (1961). *La pensée sauvage*, dt. *Das wilde Denken*. Frankfurt, 1973.
- Lévi-Strauss, C. (1975). *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt.
- Lévi-Strauss, C. (Hrsg.) (1977). *L'identité, séminaire interdisciplinaire*, Paris (wieder abgedr. 1983 in der Reihe Quadriga der PUF).
- Lichtheim, M. (1973). *Ancient Egyptian Literature I*. Berkeley.
- L'identité*, Actes de la recherche en sciences sociales No. 35, Paris 1980 (Beiträge von G. Scholem, P. Bourdieu, R. Chartier u. A.)
- Lloyd, A. B. (1982). «Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt», in: *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*. Wiesbaden, 31, 33—55.
- Lloyd, A. B. (1982a). «The Inscription of Udjahorresnet, A Collaborator's Testament», in: *Journal of Egyptian Archaeology*, 68, 166—180.
- Lord, A. B. (1965). *Singer of Tales*, Cambridge, Mass. 1960; dt. *Der Sänger erzählt*. München.
- Lorenz, K. (1977). *Die Rückseite des Spiegels*. München.
- Lotman, J. / Uspenskij, B. (1977). «Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts)», in: *Poetica* 9, 1—40.
- Luft, U. (1978). *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und zur Mythenschreibung*, Stud. Aeg. IV.
- Luhmann, N. (1971). «Sinn als Grundbegriff der Soziologia», in: J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt, 15—100.
- Luhmann, N. (1973). *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. Stuttgart, 2. Auflage.
- Luhmann, N. (1975). «Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien», in: ders., *Soziologische Aufklärung 2*. Opladen, 170—92.
- Luhmann, N. (1979). «Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften», in: O. Marquardt / K. Stierle (Hrsg.). *Identität*. München, 315—345.

- Luhmann, N. (1980). *Gesellschaftsstruktur and Semantik I*. Frankfurt.
- Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme*. Frankfurt.
- Luhmann, N. (1990). «Gleichzeitigkeit und Synchronisation», in: *Soziologische Aufklärung* 5. Opladen, 95—130.
- Lucas, J. (1985). *Historical Consciousness or the remembered past*. New York.
- Luria, A. R. (1976). *Cognitive Development: its Cultural and Social Foundations*. Cambridge, Mass.
- Maas, U. (1986). «Die Schrift ist ein Zeichen für das, was in dem Gesprochenen ist'. Zur Frühgeschichte der sprachwissenschaftlichen Schriftauffassung: das aristotelische und nacharistotelische (phonographische) Schriftverständnis», in: *Kodikas / Code* 9, 247—292.
- Machinist, P. (1976). «Literature as Politics. The Tukulti-Ninurta Epic and the Bible», in: *Catholic Biblical Quarterly* 38, 455—481.
- Machinist, P. (1985). «The Assyrians and their Babylonian Problem», in: *Jb. des Wissenschaftskollegs zu Berlin* 84/85, 353—364.
- Macmullen, R. (1964). «Nationalism in Roman Egypt», in: *Aegyptus* 44, 179—99.
- Mahé, J. P. (1978). *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins I*. Quebec.
- Malamat, A. (1955). «Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography: A Parallel», in: *Vetus Testamentum* 5, 1—12.
- Marcuse, H. (1967). *Der eindimensionale Mensch*. Darmstadt.
- Markowitsch, J. (1979). *Die soziale Situation*. Frankfurt.
- Marquard, O. / Stierle, K. (Hrsg.) (1979). *Identität* (Poetik und Hermeneutik VIII). München.
- Marrou, H. I. (1977). *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*. München.
- Mauss, M. (1966). *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Sociologie et anthropologie*. Paris.
- Mbunwe-Samba, P. (1989). «Oral Tradition and the African Past», in: R. Layton, 1989, 105—118.
- McCarthy, D. J. (1978). *Treaty and Covenant*, Analecta Biblica 21. Rom.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self, Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, dt. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt, 1968.
- Meier, Chr. (1978). «Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen», in: S. N. Eisenstadt, 1987, I, 89—127.

- Meier, Chr. (1989). «Zur Funktion der Feste in Athen im 5. Jh. v. Chr.», in: R. Warning / W. Haug (Hrsg.). *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik XIV). München, 569—591.
- Mendenhall, G. E. (1955). *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East*, Pittsburgh; dt. *Recht und Bund in Israel und im Alten Vorderen Orient*, Theologische Studien, 64, 1960.
- Mentré, F. (1910). *Les générations sociales*. Paris.
- Merkelbach, R. (1968). «Ein ägyptischer Priestereid», in: *Zeitschr. f. Papyrol. u. Epigraphik* 2, 7—30.
- Meyer, E. (1915). *Ägyptische Dokimente aus der Perserzeit*, SPAW XVI.
- Meyer, E. (1928). *Gottesstaat, Militärherrschaft und Ständewesen in Ägypten*, SPAW.
- Michaud, G. (Hrsg.) (1978). *Identités collectives et relations interculturelles*. Paris, 1978.
- Middleton, D. / Edwards, D. (Hrsg.) (1990). *Collective Remembering*. London.
- Millar, Fergus (1978). «The Background to Maccabean Revolution», in: *Journal of Jewish Studies*. 29, 1—21.
- Millard, A. R. (1986). «The Infancy of the Alphabet», in: *World Archaeology*, 17, 390—98.
- Mol, H. (1976). *Identity and the Sacred. A Sketch for A Neif Social-Scientific Theory of Religion*. Oxford, 1976.
- Mol, H. (Hrsg.) (1978). *Identity and Religion. International, Crosscultural Approaches*. London, 1978.
- Montet, P. (1950). «Le fruit défendu», in: *Kêmi* II, 85—116.
- Morenz, S. (1965). «Der Alte Orient. Von Bedeutung und Struktur seiner Geschichte», in: *Summa Historica. Propyläen Weltgeschichte* II. Berlin, 25—63.
- Mühlmann, W. E. (1961). *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*. Berlin.
- Mühlmann, W. E. (1985). «Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie», in: *Studien zur Ethnogenese*, Abh. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 72.
- Müller, K. E. (1987). *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß*. Frankfurt, New York, 1987.
- Munn-Rankin, J. (1956). «Diplomacy in Western Asia in the Early 2nd Mill. BC», in: *Iraq* 18, 68—110.

- Muszynski, M. (1974). «Le droit égyptien à travers la documentation grecque», in: *Le droit égyptien ancien. Colloque organisé par l'institut des Hautes Études de Belgique*. Brüssel, 163—180.
- Nagel, T. (1988). *Die festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im II. Jh.* München.
- Nagy, I. (1973). «Remarques sur le souci d'archaïsme en Égypte à l'époque Saïte», in: *Acta Antiqua Scient. Hungar.* 21, 53—64.
- Namer, G. (1987). *Mémoire et société*. Paris.
- Neisser, U. (1982). *Memory Observed*. Oxford.
- Neisser, U. / Winograd, E. (1988). *Remembering Reconsidered: Ecological and Traditional Approaches to the Study of Memory*. Cambridge.
- New Literary History: *Aspects of Orality* VIII, Nr. 3 (1977).
- New Literary History: *Oral and Written Traditions in the Middle Ages* XVI, Nr. I (1984).
- Nieddu, G. F. (1984). «La metafora della memoria come scrittura e l'immagine dell'animo come deltos», in: *Quadern di storia* 19, 213—219.
- Niethammer, L. (Hrsg.) (1985). *Lebenserfahrung und Kollektives Gedächtnis. Die Praxis der «Oral History»*. Frankfurt.
- Nora, P. (1990). *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin.
- Nora, P. (Hrsg.) (1984). *Les lieux de mémoire I: la république*. Paris.
- Nora, P. (Hrsg.) (1986). *Les lieux de mémoire II: la Nation*.
- Nora, P. (Hrsg.) (in Vorb.), *Les lieux de mémoire III: Les France*.
- Notopoulos, James A. (1938). «Mnemosyne in Oral Literature», in: *Transactions of the American Philosophical Association*, 69, 465—93.
- Notopoulos, J. A. (1953). «The Introduction of the Alphabet into Oral Societies. Some Case Histories of Conflict between Oral and Written Literature», in: I. Th. Kakrides (Hrsg.). *Profora eis Stilpona P. Kyriakiden (=Hellenika. Periodikon syngramma hetaireia Makedonikon spoudon*. Parartheta 4). Thessalonike, 516—24.
- Obeyesekere, G. (1963). «The Great Tradition and the Little Tradition in the Perspective of Singhalese Buddhism», in: *Journal of Asian Studies*, 22, 139—153.
- Ockinga, B. G. (1983). «The Burden of Kha^ckheperre^csonbu», in: *Journal of Egyptian Archaeol.* 69, 88—95.
- Oexle, O. G. (1976). «Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter», in: *Frühmittelalterliche Studien*, 10, 79 ff.

- Oexle, O. G. (1983). «Die Gegenwart der Toten», in: H. Bruet / W. Verbeke (Hrsg.). *Death in the Middle Ages*, Mediaevalia Lovanensia, Series I, Studia 9, Leuven, 48 ff.
- Oexle, O. G. (1985). «Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria», in: K. Schmidt, 1985, 74—107.
- Offner, G. (1950). «A propos de la sauvegarde des tablettes en Assyro-Babylonie», in: *Revue d'Assyriologie*, 44, 135—43.
- Ong, W. (1977). «African Talking Drums and Oral Noetics», in: *New Literary History* 8.3, 409—429.
- Ong, W. J. (1967). *The Presence of the Word*. New Haven.
- Ong, W. J. (1982). *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London.
- Ong, W. J. (1986). «Writing is a Technology That Restructures Thought», in: G. Baumann 1986, 25—50.
- Oppel, H. (1937). «KANON. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seinen lateinischen Entsprechungen (regula — norma)», in: *Philologus*, Suppl. XXX H. 4. Leipzig.
- Oppenheimer, L. (1964). *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*. Chicago, London.
- Otto, E. (1938). «Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte», in: *Studia Aegyptiaca I = Analecta Orientalia*, 17, 10—35.
- Otto, E. (1966). «Geschichtsbild und Geschichtsschreibung im alten Ägypten», in: *Die Welt des Orients*. 3.
- Otto, E. (1969). «Das 'Goldene Zeitalter' in einem ägyptischen Text», in: *Religions en Égypte hellénistique et romaine (BCESS)*. Paris, 92—108.
- Otto, W. (1908). *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten II*. Leipzig, Berlin.
- Overbeck, F. (1919). *Christentum und Kultur*. Basel, 1919.
- Parry, M. (1971). *The Making of Homeric Verse*. The Collected Papers of M. Parry, ed. A. Parry. Oxford.
- Pelto, P. (1968). «The difference between 'tight' and 'loose' societies», in: *Transaction*, April, 37—40.
- Peterson, E. (1926). *Εἰς Θεός*. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Göttingen.
- Petzl, G. (1968). «Sünde, Strafe, Wiedergutmachung», in: *Epigraphica anatolica*. 12, 155—166.
- Pfeiffer, R. (1982). *Die klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen*. München.

- Pfeiffer, R. (1978). *Geschichte der Klassischen Philologie I. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*. München.
- Pfohl, G. (Hrsg.) (1968). *Das Alphabet. Entstehung und Entwicklung der griechischen Schrift*. Darmstadt.
- Piekara, F. H. / Ciesinger, K. G. / Muthig, K. P. (1987). «Notizenanfertigen und Behalten», in: *Zeitschrift für Pädagogische Psychologie I*, H. 4, 267—280.
- Posener, G. (1956). *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie*. Paris.
- Pury, A. de / Römer, Th. (1989). «Mémoire et catechisme dans l'Ancien Testament», in: *Histoire et conscience historique (CCEPOA 5)*, 81—92.
- Quaegebeur, J. (1980/81). «Sur la 'loi sacrée' dans l'Égypte grécoromaine», in: *Ancient Society*. 11/12, 227—240.
- Quecke, H. (1977). «Ich habe nichts hinzugefügt und nichts weggenommen. Zur Wahrheitsbeteuerung koptischer Martyrien», in: *Fragen an die altägyptische Literatur (Gedenkschrift E. Otto)*. Wiesbaden, 399—416.
- Rad, G. von (1947). *Deuteronomium-Studien*, FRLANT N. F. 40. Göttingen.
- Rad, G. von (1958). «Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern», in: G. v. Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament I*. München, 189—204.
- Rad, G. von (1961). «Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel», in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*. München.
- Redfield, R. (1955). *The Little Community*. Chicago.
- Redfield, R. (1965). *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago.
- Redford, D. B. (1986). *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books*. Mississauga.
- Reshef, U. (1988). «Une commémoration impossible: l'holocauste en Israël», in: Gignoux 1988, 351—367.
- Reventlow, H. Graf (1961). *Das Heiligkeitgesetz, formgeschichtlich untersucht*. WMANT 6.
- Reymond, E. A. E. (1969). *The Mythical Origin of the Egyptian Temple*. Cambridge.
- Riessler, P. (1928). *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*. Augsburg.
- Ritschl, D. (1967). *Memory and Hope. An Inquiry Concerning the Presence of Christ*. New York, London.

- Ritschl, D. (1985). «Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome», in: *Heidelberger Jahrbucher* 29, 35—49.
- Ritter, A. M. (1987). «Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons», in: A. u. J. Assmann 1987, 93—99.
- Ritter, J. (1969). *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt.
- Robertson, R. / Holzner, B. (Hrsg.) (1980). *Identity and Authority. Explorations in the Theory of Society*. Oxford.
- Röllig, W. (1985). «Über die Anfänge unseres Alphabets», in: *Das Altertum* 3, 83—91.
- Rorry, R. / J. B. Schneewind / Q. Skinner (Hrsg.) (1984). *Philosophy in Context. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge.
- Rossi, L. E. (1989). «I poemi omerici come testimonianza di poesia orale», in: *Origini e sviluppo della città. U medioevo greco, Storia e civiltà dei Greci*. Diretto da R. Bianchi Bandinelli, Mailand, 73—147.
- Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. London.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*, New York; dt. *Orientalismus*. Frankfurt, Berlin, Wien, 1981.
- Sanders, E. P. (1981). *Jewish and Christian Self-Definition*, 3 Bde., Philadelphia 1980 ff; Bd. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*. Philadelphia.
- Schachermeyr, F. (1984). *Die griechische Rückerinnerung*. Wien.
- Schlott, A. (1989), *Schrift und Schreiber im Alien Ägypten*, Becks Archäologische Bibliothek. München.
- Schmale, F. J. (1985), *Funktionen und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*. Darmstadt.
- Schmid, H. H. (1968). *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen.
- Schmid, H. H. (unveröff.). *Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie* (unveröff. Maschschr.).
- Schmidt, E. A. (1987). «Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der griechischen und römischen Literatur», in: A. u. J. Assmann, 1987, 246—158.
- Schmidt, K. (Hrsg.) (1985). *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*. Freiburg.
- Schmidt, K. / Wollasch, J. (Hrsg.) (1984). *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*. Münstersche Mittelalter-Schriften 48. München.

- Schott, R. (1968). «Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker», in: *Archiv für Begriffsgeschichte*. 12, 166—205.
- Schottruff, W. (1964). 'Gedenken' im Alien Orient und im Alten Testament. *Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis*. Neukirchen.
- Schottruff, W. (1969). *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT 30. Neukirchen.
- Schreiner, J. (Hrsg.) (1987). *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (Quaestiones Disputae 110). Freiburg.
- Schuster, M. (1988). «Zur Konstruktion von Geschichte in Kulturen ohne Schrift», in: Ungern-Sternberg, J. v. / H. Reinau, (Hrsg.). *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Colloquium Rauricum I. Stuttgart, 57—71.
- Segal, Ch. (1982). «Tragédie, oralité, écriture», in: *Poétique* 13, 131—54.
- Segal, Ch. (1984). «Greek Tragedy: Writing, Truth, and the Representation of Self», in: H. Evjen (Hrsg.). *Mnemei. Studies K. Hulley*. Chico.
- Seligman, A. B. (Hrsg.) (1989). *Order and Transcendence. The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations*. Leiden.
- Seters, J. van (1983). *In Search of History*. New Haven.
- Seters, J. van (1989). «Tradition and History: History as National Tradition», in: *Histoire et conscience historique (CCEPOA 5)*, 63—74.
- Sevenster, J. N. (1975). *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*. Leiden.
- Shils, E. (1981). *Tradition*. Chicago.
- Shotter, J. (1990). «The Social Construction of Remembering and Forgetting», in: Middleton, D. / Edwards, D., 120—38.
- Smend, R. (1968). *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens*, ThS 95. Zürich.
- Smith, A. D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford.
- Smith, M. (1971). *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*. New York.
- Smyth-Florentin, F. (1989), «Modèles de recits d'origine et structures du pouvoir», in: *Histoire et conscience historique (CCEPOA 5)*, 41—48.
- Social Memory*, Sonderheft *Communication II* (2).
- Spicer, E. H. (1971). «Persistent Cultural Systems. A Comparative Study of Identity Systems That Can Adapt to Contrasting Environments», in: *Science* 174, Nr. 4011, 795—800.

- Spieckermann, H. (1982). *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129. Göttingen.
- Spiegel, J. (1935). *Die Idee des Totengerichts in der ägyptischen Religion*, LÄS 2. Leipzig.
- Spiegelberg, W. (1914). *Die sogenannte Demotische Chronik (DemST 7)*. Leipzig.
- Stadelmann, H. (1980). *Ben Sira als Schriftgelehrter*, WUNT 2. Reihe 6. Tübingen.
- Staudacher, W. (1942). *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern*. Tübingen.
- Steinleitner, F. (1913). *Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*. München.
- Stone, M. (Hrsg.) (1984). *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Assen.
- Stone, M. E. (1987). «Eschatologie, Remythologisierung und kosmische Aporie», in: Eisenstadt (Hrsg.) Bd. 2, 19—37.
- Street, B. (1987). «Orality and Literacy as Ideological Constructions: some problems in cross-cultural studies», in: *Culture and History* 2, 7—30.
- Strehlow, T. G. H. (1970). *Totemic Landscapes*. London.
- Sürenhagen, D. (1985). *Paritätische Staatsverträge aus hethitischer Sicht*. Pavia.
- Svenbro, J. (1987). «The 'Voice' of Letters in Ancient Greece: On silent reading and the representation of speech», in: *Culture and History* 2, 31—47.
- Szlezák, Th. A. (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin.
- Tadmor, H. (1982). «Treaty and Oath in the Ancient Near East: An Historian's Approach», in: G. M. Tucker / D. A. Knight (Hrsg.). *Humanizing America's Iconic Book*. Chico, 127—151.
- Tadmor, H. / Weinfeld, M. (Hrsg.) (1986). *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. Jerusalem.
- Tenbruck, F. H. (1986). *Geschichte und Gesellschaft*. Berlin.
- Tenbruck, F. H. (1989). «Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte?», in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 41, 417—439.
- Theißen, G. (1977). *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. Tübingen, 3. Auflage 1981.

- Theißen, G. (1988). «Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis», in: J. Assmann / T. Hölscher (Hrsg.). 1988, 170—196.
- Thienemann, F. (1979). *Jüdisches Fest und jüdischer Branch*, Nachdruck der 2. Aufl. (1967). Zuerst 1937. Königstein / Ts.
- Thomas, K. (1988). *Vergangenheit, Zukunft, Lebensalter. Zeitvorstellungen im England der frühen Neuzeit*. Berlin.
- Ungern-Sternberg, J. v. / H. Reinau (Hrsg.) (1988). *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Colloquium Rauricum I. Stuttgart.
- Unnik, W. C. van (1949). «De la règle mâte prostheinai mâte aphelein dans l'histoire du canon», in: *Vigiliae chnstianae* 3, 1—36.
- Vansina, J. (1985). *Oral Tradition as History*. Madison.
- Veblen, Th. (1899). *A Theory of the Leisure Class*, New York, dt. *Die Theorie der feinen Leute*. München, 1981.
- Veenhof, K. R. (Hrsg.) (1986). *Cuneiform Archives and Libraries*. Leiden.
- Velde, H. te (1967). *Seth, God of Confusion*. Leiden.
- Velde, H. te (1977). «The Theme of the Separation of Heaven and Earth in Egyptian Mythology», in: *Stud. Aeg.* 3, 161—170.
- Vidal-Naquet, P. (1981). *Les juifs, la mémoire et le présent*. Paris.
- Vidal-Naquet, P. (1989). «Flavius Josephe et les prophètes», in: *Histoire et conscience historique (CCEPOA 5)*, 11—32.
- Voegelin, E. (1956—1974). *Order and History*, 4 Bde, Baton Rouge.
- Voegelin, E. (1974). *Order and History IV. The Ecumenic Age*. Baton Rouge.
- Voegelin, E. (1966). *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München.
- Vollrath, H. (1979). «Gesetzgebung und Schriftlichkeit. Das Beispiel der angelsächsischen Gesetze», in: *Historisches Jahrbuch*. 99, 28—54.
- Wachtel, N. (1986). «Memory and History: Introduction», in: *History and Anthropology*. 2.2, 207—224.
- Walzer, M. (1988). *Exodus und Revolution*, Berlin; engl. *Exodus and Revolution*. New York, 1985.
- Watanabe, K. (1987). *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*. Baghdader Mitteilungen Bh. 3. Berlin.
- Way, Th.v.d. (1984). *Die Textüberlieferung Ramses'II zur Kadeschschlacht*. Hildesheim, 1984.
- Weber, H. J. (1986). *Kanon und Methods. Zum Frozeß zivilisatorischer Begründung*. Würzburg.

- Weber, M. (1947). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 3. Auflage.
- Wehler, H. U. (1989). «Geschichtswissenschaft heutzutage: Aufklärung oder 'Sinnstiftung'», in: *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung* (Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag). Frankfurt, 775—793.
- Weidner, E. (1954—56). «Hof- und Haremserlasse assyrischer Könige», in: *Archiv für Orientforschung*, 17, 157—93.
- Weinfeld, M. (1971). *Deuteronomy and the deuteronomistic school*. Oxford.
- Weinfeld, M. (1976). «The Loyalty Oath in the Ancient Near East», in: *Ugaritische Forschungen*, 8, 379—414.
- Weinfeld, M. (1990). «The Common Heritage of the Covenantal Traditions in the Ancient World», in: Canfora, L. et al. 1990, 175—191.
- Weippert, M. (1990). «Synkretismus und Monotheismus. Religionssinterne Konfliktbewältigung im alten Israel», in: J. Assmann / D. Harth (Hrsg.). *Kultur und Konflikt*. Frankfurt, 143—73.
- Wilcke, C. (1988). «Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit», in: J. v. Ungern-Sternberg / H. Reinau (Hrsg.). 1988, 113—140.
- Wildung, D. (1977). *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im Alten Ägypten*. München.
- Will, E. / Orrieux, Cl. (1986). *Ioudaïsmos — Hellenismos, essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*. Nantes.
- Winter, E. (1989). «Hieroglyphen», in: *Reallexikon f. Antike u. Christentum*. Lieferung 113. Stuttgart, 83—103.
- Woodbury, (1983). «The Literate Revolution: A Review Article», in: *Classical Views / Echos du monde Classique* 27, 329—52.
- Worsley, P. (1968). *The Trumpet Shall Sound. A Study of, Cargo'-Cults in Melanesia*. New York.
- Yates, F. (1968). *The Art of Memory*, London 1968, dt. *Gedächtnis und Erinnerung*. Weinheim, 1990.
- Yerushalmi, Y. Ch. (1982). *Zakhor. Jewish Memory and Jewish History*. Washington, 1982. frz. Paris, 1984, dt. Berlin, 1988.
- Young, J. E. (1986). «Memory and Monument», in: G. H. Hartman (Hrsg.). *Bitburg in Moral and Political Perspective*. Bloomington, 103—113.
- Yoyotte, J. (1961). «Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne», in: *Sources Orientales*. 4. Paris.

- Zirker, H. (1986). «Religion», in: G. Bitter / G. Miller (Hrsg.), *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe* 2. München, 635—643.
- Zumthor, P. (1983). *Introduction à la poésie orale*. Paris.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абимилки Тирский 216
Авверозс 191
Августин 63
Агасфер (Артаксеркс) 88, 247, 273, 291
Адорно Т. В. / Adorno Th. W. 90
Адриан 228
Айбл-Айбесфелдт И. (Eibl-Eibesfeldt I.) 163
Айзенштадт С. Н. (Eisenstadt S. N.) 24, 103, 211
Албректсон Б. (Albrektson B.) 253, 254, 267, 268
Александр из Македонии 86, 294
Александр, Жанна 49
Алкей 307
Аман 88
Амасис 225
Аменемопе 284
Аменемхет I (Амени) 33, 86
Амон 216, 220, 265, 266
Андерсон Б. (Anderson B.) 67, 173
Антиох IV Эпифан 85, 227
Аполлон 60, 78
Аристей 112, 215
Аристотель 109, 110, 148, 159, 191, 286, 303, 307, 308
Аристофан 116
Арнольд Д. 33
Арнувандас 261
Артаксеркс см. Агасфер
Архимед 313
Архит Тарентский 132
Ассаргадон 171
Ассман А. (Assman A.) 12, 13, 18, 21, 25, 52, 62, 77, 79, 103, 110, 111, 152, 163, 178, 198, 251, 313, 314
Ассур 220
Атон 216
Афанасий 110
Бар-Кохба 228
Бергер П. Л. (Berger P. L.) 49
Бергер П. (Лукман Т.) 15
Бергсон А. (Bergson H.) 36
Бёрк П. (Burke P.) 45
Блейк У. 109
Блок М. 142
Блюменберг Г. 41
Борхардт, Р. (Borchardt R.) 290, 291, 294
Будда 313
Буркхардт Я. (Burckhardt J.) 18, 187, 207
Бультман Р. (Bultman R.) 137
Ваал 221, 236
Вагнер Р. (Wagner R.) 93
Вайцзекер Р. фон 53
Вансина Я. (Vansina J.) 50–52, 74
Варбург А. (Warburg A.) 18, 21, 147

- Вебер А. 24
 Вебер М. (Weber M.) 18, 30, 31, 81, 90, 137, 165, 317
 Велер Х. (Wehler H. U.) 81
 Велиал 274
 Вергилий 109
 Весткар 108
 Виламовиц У. фон 137
 Вильке К. (Wilcke C.) 79, 271
 Витгенштейн Л. 198
 Вуд В. (Wood W.) 158
 Гадамер Г. Г. (Gadamer H. G.) 137, 138
 Гайдн Й. 115, 116
 Гален 115
 Гегель Г.Ф. В. 191, 307
 Гейне Г. 113, 232
 Гекатей 206
 Гелен А. (Gehlen A.) 18, 40, 135, 156, 157, 165
 Гельб И. Й. 279, 283
 Гельдерлин Ф. 94
 Гераклит 313
 Гердер И. Г. 18
 Гермес 193
 Геродот 45, 51, 77, 78, 195, 206, 294, 324
 Герц К. (Geertz C.) 18, 152
 Гильгамеш 280–282
 Гитлер А. 53
 Гоббс Т. 235
 Гомер 25, 83, 109, 190, 280, 281, 291, 293, 296–298, 300–302, 308, 313, 325
 Гор 78, 182, 183, 192, 194, 205
 Горнахт 216
 Гофман Э. (Goffmann E.) 37
 Гофмансталь, Гуго фон 232
 Гуди Дж. (Goody J.) 18, 25, 96, 279, 280, 289, 313, 314, 326
 Гурвич Ж. 48
 Давид 271
 Дамон 188
 Дандс А. (Dundes A.) 155, 167
 Даниил 86–88, 268
 Дарий I 225
 Девтероисайя 313
 Декарт Р. 307
 Деллер К. (Deller K.) 254
 Демокрит 116, 132
 Деррида Ж. 285
 Джосер 193
 Диоген Лаэртский I 304
 Диодор (Diodorus) 185, 228
 Дионис 60
 Дириингер Д. 283
 Дорифор 115, 116
 Дройзен И. Г. (Droysen J. G.) 142, 303, 304
 Дуглас М. (Douglas M.) 18, 146
 Дюркгейм Э. 142
 Еврипид 116, 132
 Евсевий 122
 Ездра 225, 273, 324
Жирар Р. (Girard R.) 18–20
Зевс 287
 Зомбарт В. 90
 Зороастр 25, 313
 Ибн-Хальдун 252
 Иезекииль 234
 Иеремия 170, 234, 237, 313
 Иисус 25
 Иисус Навин 237, 238
 Илия 220, 313
 Имхотеп 193
 Иов 276
 Иосиф 195
 Иосиф Флавий 80, 247, 273, 291–294, 302, 309
 Иосия 169, 234, 244, 245

- Ипувер 108
 Исая 313
 Исократ 121
 Иштар 264, 270
 Йегер В. 137
 Йейтс Ф. (Yates F.) 29, 30, 63
 Йерушалми Й. Х. (Yerushalmi, Y. H.) 73
 Камбиз 87
 Кансик Г. (Cancik H.) 63, 77, 91, 111, 158, 240, 255, 256, 273, 292—294
 Кант И. 39, 307
 Кассирер Э. (Cassirer E.) 18, 83
 Квинтилиан 118
 Кees Г. (Kees H.) 34, 197, 209
 Киппенберг Г. Г. (Kippenberg H. G.) 223, 225, 288
 Клавдий Птолемей 119
 Клаффке Г. 56
 Клемент Александрийский 193, 194
 Кожев А. 191
 Козелек Р. (Koselleck R.) 67, 158
 Кольпе К. (Colpe C.) 100, 227, 288, 301
 Конрад Д. (Conrad D.) 124, 125, 131
 Конт Л. 56
 Конт О. 40
 Конфуций 25, 109, 188, 312, 313
 Корелли А. 115
 Крамер С. Н. (Kramer S. N.) 282
 Крёбер А. Л. 18
 Крез 51
 Ксенофан 298
 Курт Д. (Kurth D.) 192, 199
 Лабарнас 270
 Лакан Ж. 188
 Лао-Цзы 25, 313
 Леви-Стросс Кл. (Lévy-Strauss Cl.) 23, 44, 72, 76, 77, 79, 82, 139, 152, 311
 Ленин В. И. 158
 Лессинг Г. Э. 235
 Лисий 117, 121, 122
 Ли-Цзы 313
 Лотман Ю. 21
 Лукман Т. (Luckmann Th.) 49, 134, 144
 Луман Н. (Luhmann N.) 11, 25, 89, 97, 106, 147, 209, 249, 302, 305—311, 314
 Лупакки 257
 Магомет 25, 313
 Майер Хр. (Meier Chr.) 12, 102, 147, 148, 298
 Майер Э. (Meyer E.) 216, 225, 271
 Мак Люэн М. 25
 Макферсон Дж. 166
 Манефон 181
 Мао Цзе-дун 67, 158
 Мардук 220, 271
 Маркс К. 18, 144
 Маркузе Г. (Marcuse H.) 90
 Махинист П. (Machinist P.) 12, 162, 257
 Махольц Г. Хр. 215, 226
 Менций 109
 Меренптах 219
 Мерикаре 106, 107, 269
 Мид Дж. Г. (Mead G. H.) 144
 Милль Дж. С. 125
 Мильтон Дж. 109
 Моисей 25, 217, 228, 235, 237, 239, 247, 273, 291
 Мосс М. (Mauss M.) 151
 Мо-Ти 313
 Муваталлис 264
 Мукаровски Я. 300

- Мурсилис 111, 254, 260, 261, 263–265, 270
 Мурсилис II 256, 264, 272
 Мюльман В. Э. (Mühlmann W. E.) 85, 165, 166
 Навуходоносор 119
 Нарам-Суэн 254
 Неемия 247
 Нектанеб 86, 172
 Неферти 75, 86
 Нингирсу 253
 Ницше Ф. 18, 48, 69, 71, 249
 Нольте Э. 46
 Нора П. (Nora P.) 30, 40, 63, 138
 Овербек Ф. (Overbeck F.) 69
 Озирис 78, 83
 Онг В. (Ong W.) 96, 280
 Оппенгейм Л. (Oppenheim L.) 98
 Оруэлл Дж. 80, 91
 Павел 42
 Панэтий 118
 Парменид 25, 313
 Петрарка Ф. 146, 159
 Пиндар 65
 Пипхурурийас 257
 Писистрат Афинский 299
 Пифагор 25
 Платон 60, 61, 109, 186, 188, 189, 206, 207, 209, 286, 293, 298, 304, 307, 308, 313, 317
 Плиний 115
 Плотин 208
 Полибий 249
 Поликлет 114–116, 122, 125, 132
 Поликрат Самосский 299
 Птахотеп 191
 Птолемей 192
 Птолемей I 300
 Пфайфер Р. (Pfeiffer R.) 122, 146, 159, 178, 287, 291, 294, 297, 299–301, 304
 Рад Г. ф. (Rad G. v.) 234, 238, 272
 Райбле В. (Raible W.) 58, 304
 Рамзес II 216, 265, 266
 Рамзес III 265
 Ранке Л. фон 45
 Ротхакер Э. 70
 Самуил 271
 Санхериб 171
 Саргон II 257
 Сесострис 86
 Сет 182, 183, 196
 Симонид 29, 233–235
 Смит А. Д. (Smith A. D.) 84, 162, 164, 166, 170, 173
 Смит М. (Smith M.) 220, 223, 244, 299
 Сократ 25
 Спайсер Э. (Spicer E. H.) 166, 167
 Стаден, Г. фон (Staden H. v.) 309
 Стайнер, Дж. 11
 Сульгис 271
 Суппилулиума 254, 256–259
 Сэхлинс М. (Sahlins M.) 151
 Тайсен Г. (Theißen G.) 24, 42, 84, 178, 241, 246
 Тархунта-цалма 257
 Таубес Я. 226
 Тацит (Tacitus) 53, 91
 Телепинус 270
 Тифон 78
 Томас К. (Thomas K.) 52
 Тот 189, 193
 Тукульти-Нинурта 257
 Тутмос III 215
 Уайт Г. (White H.) 250

- Удьяхорресне 225
 Уотт И. (Wott I.) 279
 Урхи-Тешуп 264
 Фёглин Э. (Voegelin E.) 199, 220, 248
 Филипп 102, 320
 Филон 118
 Фишман Дж. (Fishman J.) 159, 168
 Фортс М. (Fortes M.) 252
 Франке Д. (Franke D.) 33
 Фрейд З. 18, 245
 Фриск Х. (Frisk H.) 114
 Фукидид 117, 122, 257, 287, 313
 Фуко М. 289
 Хабермас Ю. (Habermas J.) 136, 148
 Хальбвакс М. 19, 20, 35—42, 44—50, 63, 64, 67—69, 95, 138
 Хаммурапи 113, 255
 Ханиотис А. 262
 Ханис 258
 Харт Д. 13
 Хатор 192
 Хатгусилис I 239, 262, 264, 270
 Хатгусилис III 263, 264
 Хатту-цитис 258
 Хахеперресенеб 104, 106, 108, 325
 Хейзинга, Й. 18
 Хелкия 234
 Хельк В. (Helck W.) 75, 158, 196, 296
 Хельшер Т. (Hölscher T.) 13, 51, 114, 132, 133, 209
 Хельшер У. (Hölscher U.) 281, 296, 297
 Хофштеттер П. Р. (Hofstätter P. R.) 144, 156
 Хэвлок Э. А. (Havelock E. A.) 25, 59, 96, 106, 279—285, 297, 302, 306, 314, 325, 326
 Хэмлин С. (Hamlin C.) 94
 Цицерон 29, 31, 32, 40, 233, 288, 299
 Чжуань-Цзы 313
 Шахермейр Ф. (Schachermeyr F.) 52, 206
 Шефер П. 93
 Ши Хуанг-ти 164
 Шилс Э. (Schils E.) 70
 Шмидт К. 164
 Шотт Р. (Schott R.) 70, 71, 74, 142, 153, 206
 Штётцель Г. 35
 Штрикман М. 12
 Шютц А. (Schütz A.) 151
 Эдип 261
 Элиаде М. (Eliade M.) 82, 83
 Элиот Т. С. 18
 Элих К. (Ehlich K.) 21, 22, 306, 307
 Энлиль 253, 254
 Эпикур 116
 Эрдхайм М. (Erdheim M.) 24, 73, 74, 76, 246
 Эриксон Э. Х. (Erikson E. H.) 163
 Эсхил 137
 Эсхин 118
 Эхнатон 108, 215, 216, 222, 223, 259, 313, 314
 Юнг К. Г. 49
 Юнге Ф. (Junge F.) 189, 197
 Янг Э. 109
 Ясперс К. (Jaspers K.) 24, 103, 211, 313—315

- Яхве 159, 214, 221, 224, 226, 228, 230, 234, 244, 268, 272
 Abush T. 152
 Aland K. 118
 Albert H. 140
 Albright W. F. 216
 Alliot M. 204, 205
 Alt A. 216
 Andersen O. 283
 Anderson B. 143
 Anthes P. 169
 Appadurai A. 40
 Armstrong J. 84
 Artzi P. 248
 Asclepius
 Assmann A. u. J. 21, 52, 56, 77, 91, 103, 113, 125, 126, 134, 164, 240, 280, 288
 Assmann A. / Harth D. 29, 45, 233
 Baczko B. 143
 Balandier G. 147, 154
 Baltzer K. 239, 240, 273, 274, 275
 Barlett F. C. 37
 Bauer W. 162
 Beauchard J. 139
 Bernsdorf W. 36
 Berry J. W. 296
 Bethge H. G. 214
 Bien G. 305
 Biesterfeldt H. H. 142, 252
 Blenkinsopp J. 226
 Blum H. 29, 63
 Bolkestein H. 161
 Borbein A. 114
 Borgeaud Ph. 57
 Bornkamm G. 261
 Bottéro J. 269
 Bouffartigue J. 214
 Bourdieu P. 168
 Boylan P. 193
 Brandon S. G. F. 203
 Brunner H. 107, 182, 196, 205, 209, 312
 Bubner R. 61, 248
 Burke P. 82, 138
 Burkert W. 179
 Calvino I. 106
 Cancik H. / Mohr H. 23, 24, 49, 89, 238, 239, 246
 Cancik-Lindemaier H. / Cancik H. 53, 77, 84, 91
 Canfora L. / Liverani M. / Zaccagnini C. 171, 254
 Castoriadis C. 143
 Chassinat E. 192
 Chassinat E. / Daumas F. 192
 Childs B. S. 235
 Clère J. J. 204
 Crüsemann F. 113, 126, 220, 232, 240
 D'Abadal i de Vinyals 84
 Davis Wh. 115, 186, 187
 Deiber A. 193
 Dellling G. 195, 215, 227, 228
 Diebner B. J. 229
 Diels H. 114
 Dienemann M. 238
 Dihle A. 251
 Edwards D. 237
 Eickelman D. F. 29, 63
 Eiwanger J. 164
 Elwert G. 143, 286, 290
 Engel H. 219
 Ephraïmson C. W. 213
 Eyth E. 61
 Fabry H. J. 246
 Fairman H. W. 204, 205
 Falkenstein A. 254
 Finley M. 294

- Finnestad R. B. 199
Finscher L. 115
Fischer H. G. 188
Fishbane M. 99, 111, 152, 153,
190, 240, 323
Fowden G. 195, 210, 214
Fortes M. 66, 75
Franke H. 65, 164
Frankfort H. 182
Frei P. / Koch K. 225
Frisch P. 262
Fürstenberg Fr. L. 35
- Gardiner A. H.** 105
Geldsetzer L. 35
Gellner E. 160
Gese H. 250
Gladigow B. 192
Goedicke H. 265
Goetze A. 260, 262
Goldberg A. 113, 126
Gombrich E. H. 147
Goody J. / Watt I. / Gough K. 279
Graefe E. 33
Grayson A. K. 256, 271
Gresseth G. K. 282
Grevemeyer J. H. 225
Grieshammer R. 202–204
Griffiths J. Gw. 182, 196
Günther H. 125
- Hallo W. W.** 98
Haug W. / Warning R. 61
Havelock E. A. / Hershbell 280
Haverkamp A. / Lachmann R. 29,
233
Havice H. K. 161
Haykal Muhammed Husayn 142
Heinz R. 35
Hellholm D. 76, 85, 227
Hengel M. 227
Heubeck A. 282
- Hintze F. 283
Hobom B. 151
Hobsbawm E. / Ranger T. 88, 166
Hoffner H. A. 271
Hornung E. 105, 108, 182, 200,
203
Hossfeld F. L. 224
Iversen E. 187
- Jacobson-Widding A. 139, 159,
167, 168
Johnson J. 271
Jürss F. 289
- Kakosy L.** 200
Karady V. 36
Käsemann H. 119
Kaufmann Y. 213
Kelsen H. 250
Kemp B. 182
Knudtson E. 216
Koch K. 82, 85
Korošec V. 239, 275
Kötting B. 67
Kramer F. 137
Krašovec J. 276
Krauss R. 259, 260
Kugler F. 207
Kvanvig H. S. 85
- Lachmann R. 167, 233
Lambert M. 179, 289
Lang B. 152, 178, 220, 226
Lanternari V. 76, 85
Laroche E. 111, 239, 255
Latacz J. 281
Lauterbach J. 229
Lebram J. C. H. 85, 87
Leclerc G. 225
Ledderose L. 158
Leiman S. Z. 113, 126, 226, 302
Leipoldt J. / Morenz S. 113, 192
Leroi-Gourhan, A. 22

- Leyk P. 142
 Lichtheim M. 105, 108
 Lloyd A. B. 86, 87, 89, 172, 196, 225
 Lorenz K. 163
 Lotman J. / Uspenskij B. 167
 Lüddeckens E. 271
 Luft U. 200
 Macmullen R. 196
 Mahé J. P. 112
 Malamat A. 261
 Mariette A. 192, 216
 Markowitsch J. 310
 Marquard O. / Stierle K. **139**, 144, 147
 Maus H. 35
 Mbunwe-Samba P. 56
 McCarthy D. J. 275
 Mendenhall G. E. 239, **275**
 Merkelbach R. 202
 Michaud G. 139
 Middleton D. 237
 Millar F. 227
 Mol H. 139
 Montet P. 202
 Müller K. E. 65, 155, **218**
 Munn-Rankin J. 248
 Muszynsky M. 201
 Nagel T. 226
 Nagy I. 209
 Namer G. 35, 47
 Niethammer L. 54
 Nock A. D. 134
 Obeyesekere G. 298
 Ockinga B. G. 105
 Oexle O. G. 64, 65
 Offner G. 111, 240, 255
 Oppel S. 114—119, 122
 Otto E. 87, 181, 272
 Otto W. 205
 Pahnke D. 169
 Patillon M. 214
 Pelto P. 296
 Petzl G. 262
 Piekara F. H. / Ciesinger K. G. / Muthig K. P. 23
 Plessner H. 147, 148
 Posener G. 75
 Pötscher W. 214
 Pury, A. de / Römer, Th. **15**
 Quaegebeur J. 194, 201
 Quecke H. 110
 Redfield R. 98, 155, 298
 Redford D. B. 33, 78, 100, 255
 Reshef U. 81
 Reventlov, H. Graf 215
 Reymond E. A. E. 199
 Riessler P. 112
 Ritschl D. 43, 209
 Ritter A. M. 118
 Ritter J. 305
 Robertson R. / Holzner B. 139
 Rorty R. / Schneewind J. B. / Skinner Q. 312
 Rößler-Köhler U. 192
 Rüstow A. 137
 Said E. 137
 Sanders E. P. 171, 215, 227
 Sandman M. 215, 216
 Schaefer H. H. 226
 Schlott A. 184, 289
 Schmid H. H. 250
 Schmidt E. A. 115, 120, 121, **129**, 300, 301
 Schmidt K. 64, 66
 Schmidt K. / Wollasch J. 64
 Schottroff W. 235, 253
 Schre J. 227
 Schreiner J. 224
 Schuster M. 51

- Segal Ch. 287
Seligman A. B. 315
Seters J. van 80, 100, 209, 256,
257, 271, 324
Sevenster J. N. 228
Shotter J. 151
Spahn P. 147
Spieckermann H. 170, **234, 245**
Spiegel X. 203
Spiegelberg W. 225
Stadelmann R. 178
Staudacher W. 200
Steinleitner F. 262
Steinmetzer F. X. 256
Stone M. 227
Strehlow T. G. H. 63
Stürmer M. 81
Sundermeier Th. 152
Sürenhagen D. 259
Szlezák Th. A. 280, 287

Tadmor H. 171, 275
Te Velde H. 182, 200
Teichmann F. 208
Tenbruck F. H. 155, 249
Theophrastus 214
Thieberger F. 238
Trauzettel R. 164

Trevor-Roper H. 88
Ungern-Sternberg J. v. / Reinau
H. 51
Unnik W. C. van 110
Veblen Th. 168
Vidal-Naquet P. 80, 227, 229
Walzer M. 80, 245
Watanabe K. 171
Way v. d. Th. 265
Weber H. J. 114, 136
Weidner E. 239
Weinfeld M. 171, 215, 232, 275,
323
Weippert M. 220, 244
Welleck R. 300
Wildung D. 192
Will E. / Orioux C. 227
Worsley P. 85
Wright K. 125
Yates F. 233
Yerushalmi Y. N. 273
Young J. E. 81
Yoyotte J. 203
Zirker H. 246
Zumthor P. 59

Научное издание

Ян Ассман

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ

Письмо, память о прошлом и политическая идентичность
в высоких культурах древности

Издатель А. Кошелев

Оригинал-макет изготовлен Л. Гоговой
Корректор С. П. Кашпировская

Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Художник-консультант Л. М. Панфилова

Подписано в печать 28.01.2004. Формат 60x90 ¹/₁₆.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Baskerville.
Усл. печ. л. 23. Заказ № 3777.

Издательство «Языки славянской культуры».
ЛР № 02745 от 04.10.2000.
Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).
E-mail: Lrc@comtv.ru

Каталог в ИНТЕРНЕТ <http://www.lrc-press.ru>
<http://www.lrc-mik.narod.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов на ФГУП ордена «Знак Почета»
Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова.
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Зубовский б-р, 17, стр. 3, к. 6.
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)

Foreign customers may order this publication
by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153).