

Α. Δ. ΦΡΟΛΟΒ

# ΦΑΚΣΛ ΠΡΟΜΣΤΣЯ



ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Э. Д. ФРОЛОВ

# ФАКЕЛ ПРОМЕТЕЯ

ОЧЕРКИ АНТИЧНОЙ  
ОБЩЕСТВЕННОЙ  
МЫСЛИ



ЛЕНИНГРАД  
ИЗДАТЕЛЬСТВО ЛЕНИНГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
1991



Рецензенты: д-р. исторических наук Г. Л. Курбатов (Ленинградский университет), д-р исторических наук И. А. Шишова (ЛОИИ АН СССР)

Фролов Э. Д.

Ф91 Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли.— 2-е изд., испр. и доп.— Л.: Изд-во Ленингр. ун-та. 1991.—440 с.  
ISBN 5-288-00650-4

Монография представляет собой переиздание двух книг, вышедших в Издательстве ЛГУ,—«Факел Прометея» (1981 г.) и «Огни Дноскуров» (1984 г.). В центре внимания автора — развитие общественно-политической мысли древних греков и наиболее значительные проявления творческого духа античности — искусство художественной интерпретации внутреннего мира человека, философское осмысление природы и общественной жизни, стремление осознать место индивида и общества в потоке исторического развития, теория общественного и государственного устройства. Раскрывается мир гомеровского героя, где миф причудливо переплетается с первыми ростками логоса, показано зарождение научных систем объяснения мира.

Для всех, интересующихся истоками гуманитарной культуры.

0503010000—128  
Ф 076(02)—91 109—91

ББК 63.3(0)3

ISBN 5-288-00650-4

© Э. Д. Фролов, с доп. и перер. 1990

© Издательство Ленинградского университета, 1981, 1984.

## ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Эта книга родилась из бесед и лекций, которые мне в разные годы пришлось читать перед широкой аудиторией, за пределами университета. Я всегда поражался, с каким огромным интересом относились мои слушатели к истории и культуре античного мира, к мыслям и идеям древних греков и римлян, столь, казалось бы, далеким от нашего сверхсовременного времени. Разумеется, я отдавал себе отчет в объективных причинах, диктующих этот интерес к античности; как специалист, я понимал исторические основания, породившие античную цивилизацию, и те особенные ее качества, которые обусловили непреходящую ценность достижений древних греков и римлян в различных областях культуры. Однако живой, какой-то особенный интерес слушавших меня людей побуждал еще и еще раз продумать эту тему переключки античности и современности, которая невольно выдвигалась на первый план во время таких встреч.

Случай — цикл лекций по проблемам античной культуры, которые мне пришлось читать на протяжении ряда лет в Государственном Эрмитаже — помог оформить ряд разрозненных сюжетов в единый план. Так возник замысел книги, рассчитанной на широкую аудиторию, которая интересуется античной культурой, ее происхождением, ее важнейшими достижениями, соотносением этих последних с культурной жизнью нашего времени. Разумеется, было бы чрезвычайно трудно в рамках одной небольшой книги пытаться охватить все формы и течения культурного развития Древней Греции и Рима. Следовало сделать какой-то выбор, по возможности приравливаясь и к интересу будущего читателя, и к своему собственному. Меня всегда особенно интересовала политическая история, и вот для своего обзора я избрал ту область духовной культуры древних, которая более всего была связана с их политической деятельностью — общественную мысль.

Однако затем в процессе работы стала ясна необходимость дальнейшего ограничения — и сюжетного и временного. Часть материала пришлось изложить очень эскизно, частью и вовсе пожертвовать, поскольку это касалось таких явлений, которые представляли собою скорее жанры художественного слова и искусства, нежели формы общественной мысли (речь идет главным образом о театре и красноречии). Сделать это пришлось для того, чтобы в заданных рамках можно было по возможности выпукло и подробно представить такие темы, которые рисуют успехи античной мысли в наиболее связанных с социально-политической действительностью областях. Таким образом, изложение в книге являет собою непрерывное концентрическое сужение: от общих истоков и форм рационалистической мысли древних к наиболее важному ее итогу — политической теории.

Что же касается ограничения временного, то в настоящем очерке развитие античной общественной мысли прослежено на материалах, относящихся к начальным периодам греческой цивилизации, — к эпохам Гомера, архаики и ранней классики (XII — V вв. до н. э.). Со временем, если позволят обстоятельства, можно будет продолжить начатый обзор и следующий очерк посвятить периодам поздней классики и эллинизма (IV — I вв. до н. э.).

*Сентябрь 1979 г.*

## ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Довольно скоро после выхода в свет в 1981 г. «Факела Прометея» мне и в самом деле удалось осуществить следующий замысел — подготовить продолжение очерка общественной мысли у греков в позднеклассическое время. В 1984 г. появились «Огни Диоскуров», где были представлены разложение и кризис классической греческой цивилизации в IV в. до н. э. и обусловленные этим глубинным процессом новые формы общественной мысли — нравственная философия Сократа, предложившая здоровую, положительную альтернативу скепсису и нигилизму софистов, и новые политические доктрины, монархическая и панэллинская, пытавшиеся наметить для греческого мира выход из обозначившегося тупика. Обе книги разошлись мгновенно (в чем, конечно, надо видеть не признание за ними каких-то особых качеств, а выражение элементарного книжного голода в том, что касается сюжетов античной истории и культуры), и теперь самое время повторить издание. При этом было сочтено целесообразным объединить оба очерка воедино под менее вычурным из двух названий — «Факел Прометея».

Текст обеих частей подвергся необходимой переработке с учетом новых материалов и новых точек зрения. Так, в текст первой части внесен целый ряд дополнений в связи с последними изысканиями по проблемам формирования классической полисной цивилизации. Оказалось также возможным выполнить намерение, от которого в свое время, при издании «Огней Диоскуров», пришлось отказаться. В конце второй части добавлен раздел о социальной утопии у древних греков. Знакомство с этой ветвью античной общественной мысли и само по себе интересно, и крайне важно для понимания утопических исканий поздней античности, в частности стоиков, но также и христиан, чье учение по-своему явилось завершением античного утопизма. С другой стороны, следует напомнить, что проекты

идеального общества и государства, разработанные классической древностью, послужили отправными пунктами для развития утопической мысли в новое время начиная с Т. Мора и Т. Кампанеллы, а через этих и позднейших представителей утопического социализма также и для марксистской теории социалистического общества. В наше время критической проверки и жарких споров вокруг концепции социализма обращение к ее античным истокам будет, по меньшей мере, делом небесполезным.

*Сентябрь 1989 г.*

# Часть I

## ТОРЖЕСТВО И ТРАГЕДИЯ РАЦИОНАЛИЗМА

### Глава I

#### ЦИВИЛИЗАЦИЯ «ДОСУГА»

Для тех, кто специально занимается изучением древней истории, обращение к античной мысли бесспорно является источником высшего духовного наслаждения. Думается, однако, что и для других эта тема может представлять особенный интерес. В самом деле, общественная мысль древних греков и римлян — это своего рода стержень духовной культуры античного мира, и вместе с тем это уникальный по своей результативности фактор исторического прогресса. Сколько культурных форм было порождено развитием этой мысли, сколько важных направлений было обязано своим возникновением ее животворному потоку! Красочная и вместе с тем проникнутая рационализмом мифология, диалектическая философия и прагматическая история, изощренная в изображении человеческих коллизий и чувствований драматургия и исполненное гражданского пафоса красноречие, политическая теория и социальная утопия — вот перечень лишь наиболее важных из этих порождений античной общественной мысли. Проследить, как в смутном мироощущении гомеровского героя, на заре европейской цивилизации, рождалось рационалистическое отношение к внешнему миру, как затем из этих первых усилий греческого разума развилось научное осмысление природы, общества и самой человеческой личности, как в исканиях первых философов, историков, поэтов, а затем в спорах античных социологов — софистов и Сократа — отлились в законченные формы важнейшие идеи о человеке, о его назначении и судьбе, о его месте и роли в истории — это ли не увлекательная задача для любого, кому интересна история и кому дорого наследие гуманитарной культуры!

Однако обращение историка к античной общественной мысли может быть объяснено не только естественным интересом, который внушает эта тема, но и ее, так сказать, историографическим состоянием. Действительно, если по истории античной

литературы, античного искусства, античного театра мы располагаем целым рядом хороших научных и популярных изданий, то пособия по истории античной общественной мысли, к которым мог бы обратиться широкий читатель, буквально исчисляются единицами, да и те давно уже стали библиографической редкостью — их можно отыскать теперь разве что в крупных библиотеках Москвы и Ленинграда.

Мы имеем в виду прежде всего следующие по-своему замечательные, хотя и не лишенные известных недостатков книги. Это, во-первых, собрание статей известного в свое время профессора Петербургского (Петроградского) университета Ф. Ф. Зелинского, озаглавленное им самим «Из жизни идей» (т. I—IV. СПб.; Пг., 1905—1922). Статьи эти чрезвычайно интересны и особенно полезны для ознакомления с религиозно-мифологической и литературно-художественной стороной античности, но очень спорны ввиду увлечения автора рискованными сближениями и аналогиями, не говоря уже о сугубом проникающем их идеалистическом духе.

Второй труд — «История античной общественной мысли» видного советского антиковеда С. Я. Лурье (М.; Л., 1929). По существу это единственная книга, вышедшая в советское время, которая специально трактует нашу тему, и притом с близкой точки зрения, т. е. в плане преимущественно политической идеологии. В свое время книга эта наделала много шума из-за парадоксальной манеры изложения (в частности, из-за непринятого в нашей литературной традиции обыкновения подчеркивать собственные заслуги в разработке темы), а также из-за нарочитого упора на тот особенный метод, который сам автор определил как социально-палеонтологический. Однако дело по большому счету не в этом: при ближайшем рассмотрении социально-палеонтологический метод С. Я. Лурье оказывается в общем тем же сравнительно-историческим методом, которым оперируют и другие исследователи. Дело в исповедуемом автором сугубом экономическом детерминизме, практически исключающем свободу воли и сводящем на нет роль творческих усилий личности. В этом отношении С. Я. Лурье вполне солидарен с тем самым вульгарным марксизмом, на который он так сильно ополчается.

Третья книга — «Греческая цивилизация» прогрессивного швейцарского историка Андре Боннара (т. I—III, М., 1958—1962; французский оригинал вышел в Лозанне в 1954—1959 гг.). Сочинение А. Боннара подкупает своим искренним и глубоким гуманизмом, стремлением увидеть у древних греков высокие начала человеческой и гражданской нравственности, показать, как сквозь толщу унаследованных от первобытной дикости суеверий и мерзостей пробилась ростки тех благородных идеалов, которые знаменуют торжество человека над внешней средой и собственной животной природой. Однако изложение А. Бон-



нара расплывчато, в сущности это — серия историко-художественных зарисовок очень широкого диапазона, но без четкой научной идеи.

К этим трем книгам добавилась недавно для русского читателя еще одна — «Происхождение древнегреческой мысли» французского ученого Жана-Пьера Вернана (М., 1988; французский оригинал — Париж, 1962). Небольшое это сочинение, с которым мы, к сожалению, смогли познакомиться только после его опубликования на русском языке, замечательно продуманной историко-социологической концепцией, в основном совпадающей с нашими собственными представлениями о природе и характере античной общественной мысли, античного рационализма. Автор исходит из убеждения в глубокой обусловленности общественного сознания строем социальной жизни. В историческом плане он различает два главных этапа в жизни древнегреческого народа: древнейший, микенский, для которого были характерны иерархическая структура общества, с царем-анаксом на вершине социальной пирамиды, и мифологическое существо мысли, и позднейший, полисный, когда общественная структура стала определяться принципом гражданского равенства, а мысль — рационализмом.

При этом автор убедительно показывает, что рождение у греков в архаический период рационалистического стиля мышления с такими его характерными приметами, как секуляризация сознания и возникновение противостоящей религии философии, утверждение представления о космическом порядке, определяемом не волею бога-властителя, а властью закона, наконец, правильное геометрическое отображение этой идеи в пространстве, — что рождение этого античного рационализма было самым непосредственным образом обусловлено формированием полисного строя и что сам этот новый греческий разум, будучи «дитем полиса», являлся прежде всего и главным образом разумом политическим. Все же при всей важности развитых Вернаном положений книга его также не решает проблемы. Она посвящена скорее историческим предпосылкам и лишь самым первым шагам античного рационализма, по сути дела только началу греческой философии, между тем как такие интересные и существенные направления новой общественной мысли, как социология (в широком смысле слова, т. е. социологическая философия), историописание и собственно политическая теория, остались за пределами внимания французского ученого.

Все сказанное отнюдь не имеет в виду перечеркнуть значение того, что было сделано нашими предшественниками. Их труды безусловно необходимый фундамент нашей собственной работы. Однако высказанные соображения предопределяют назначение данного очерка: дать логически связный обзор важнейших направлений общественной мысли в античном мире, в первую очередь в Древней Греции и прежде всего в том аспекте,

который более всего был обусловлен социально-политической действительностью, — в аспекте политических идей. Построить этот обзор в историческом плане, начав с самых истоков, с Гомера, и далее проследив формирование, воплощение и кризис идей, соответствовавших тому типу общественной организации, который сами греки называли полисом, словом, которое обычно переводят как город-государство, но которое в представлении новейших ученых связывается скорее с понятием суверенной гражданской городской общины. При этом, не теряя из виду основной, всеопределяющей связи политической идеологии с развитием самого общества (более того, вполне признавая обусловленность духовного развития поступательным движением в области материальной жизни, в сфере практической экономики и политики), постараться показать значение сознательных творческих усилий, в свою очередь предуготовлявших рождение новых общественных форм. В связи с этим мы хотели бы подчеркнуть решающую, на наш взгляд, особенность цивилизации древних греков и римлян — ее сугубый рационализм, повышенную роль сознательного творческого начала, чем, по-видимому, и объясняется исключительная результативность античной культуры.

В самом деле, в самой природе античного общества было заложено основание для такого особенного развертывания творческого духа. Общества древних греков и италиков в историческое время (для Греции — с VIII, а для Италии — с VI в. до н. э.) были представлены микрокосмами независимых городов-государств, являвших собою, в смысле социально-политическом, общины свободных граждан, резко отграниченных в этом своем качестве от массы бес- или неполноправного населения — рабов и переселенцев из других городов. Форма этой общинной организации утвердилась в ходе демократических движений, в которых народ — демос — в борьбе с родовой знатью отстаивал свое право на свободу и даже добился законодательного закрепления этого своего свободного состояния, следствием чего была последующая ориентация античного мира на внешнее, иноземное рабство — на рабство иноплеменников, варваров.

Победа демоса была закреплена созданием новых гражданских общин, выросших на почве исконных этноплеменных единств, но обладавших теперь особым социальным качеством: они представляли собой корпорации свободных граждан, которые сознавали себя суверенными носителями и единственными гарантами завоеванных прав, стойко держались выработанной в ходе демократической борьбы республиканской формы государственного устройства и исповедовали соответствующие идеи. Однако эти новоявленные республики, независимо от того, были ли они собственно демократическими или олигархическими (в последних всей полнотой активных политических прав поль-

зовалась не вся гражданская масса, а лишь часть ее — состоятельная и знатная верхушка), — все эти республики являли собой именно сословные корпорации, своего рода союзы граждан, противостоящих в качестве таковых остальному населению, в первую очередь новым, экспортируемым извне рабам. Отсюда сила корпоративных принципов, определявших жизнь античного общества: суверенная роль коллектива граждан, нормативность социальной жизни, определявшаяся стремлением сохранить полисное единство, соответственные ограничения земле-владения и свободной предпринимательской деятельности для людей состоятельных и целая система социальных гарантий для бедняков, установка на целостность и неизменность гражданского состава, не исключавшая, однако, в случае необходимости кооптирования в этот состав новых членов из числа переселенцев или даже рабов, но только с согласия суверенного народа.

К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии» (1845—1846 гг.) дали классическое определение этой полисной форме организации античного общества, соответствующей специфическим отношениям собственности: «Вторая (после племенной — Э. Ф.) форма собственности, это — античная общинная и государственная собственность, которая возникает благодаря объединению — путем договора или завоевания — нескольких племен в один *город* и при которой сохраняется рабство. Наряду с общинной собственностью развивается уже и движимая, а впоследствии и недвижимая, частная собственность, но как отклоняющаяся от нормы и подчиненная общинной собственности форма. Граждане государства лишь сообща владеют своими работающими рабами и уже в силу этого связаны формой общинной собственности. Это — совместная частная собственность активных граждан государства, вынужденных перед лицом рабов сохранять эту естественно возникшую форму ассоциации».<sup>1</sup>

Классики марксизма неоднократно впоследствии возвращались к теме античного общества, с разных сторон при случае характеризуя особенности его социальной природы, формы собственности и организации, его историческую роль. Для нас особый интерес представляет указание Ф. Энгельса в «Анти-Дюринге» на природу античной цивилизации, в основе которой лежало своеобразное жестокое, но исторически необходимое разделение труда: за счет порабощения других, «периферийных» народов, которых сами греки, а по их примеру позднее и римляне, презрительно именовали варварами (от греческого звукоподражательного *barbarizein* — «бормотать», «изъясняться не по-человечески»), античность получила возможность творческими усилиями своих свободных граждан развить высокую

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 21.

культуру. «Только рабство,— заключал Ф. Энгельс,— сделало возможным в более крупном масштабе разделение труда между земледелием и промышленностью и таким путем создало условия для расцвета культуры древнего мира — для греческой культуры. Без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства, греческой науки; без рабства не было бы и Римской империи. А без того фундамента, который был заложен Грецией и Римом, не было бы и современной Европы. Нам никогда не следовало бы забывать, что все наше экономическое, политическое и интеллектуальное развитие имеет своей предпосылкой такой строй, в котором рабство было в той же мере необходимо, в какой и общепризнано. В этом смысле мы вправе сказать: без античного рабства не было бы и современного социализма».<sup>2</sup>

В античном мире отличительным качеством свободного человека считалось в принципе обладание досугом, и замечательно, что одно и то же слово у древних греков — «схоле» — означало и свободное время, и интеллектуальные занятия, которыми мог заниматься свободный человек (отсюда, через средневековое посредство, и наше слово — «школа»). Сложившаяся в античном обществе ситуация создавала исключительно благоприятные условия для творческого труда свободных людей, для развития своеобразной духовной культуры, которая соответственно социальной природе своих создателей была столь же народной, сколь и аристократической. Следствием интенсивной интеллектуальной и художественной деятельности был расцвет философии, истории, поэзии, искусства, архитектуры и пр. При этом показательно было преимущественное развитие именно гуманитарных форм; техника и связанные с нею научные дисциплины, чье развитие обусловлено непосредственно потребностями производства, практически не развивались, поскольку основанное в значительной степени на рабском труде производство не интересовало интеллектуальную элиту античного общества. И даже если и делались какие-либо открытия в научно-технической области, все равно консервативный принцип античного способа производства, где совершенствование технической базы парализовалось незаинтересованностью в труде основного работника, закрывал возможности для их использования и развития. Но в области гуманитарного знания и искусства успехи действительно были потрясающими. Указывая на присущий греческой философии правильный диалектический подход к явлениям внешнего мира, ее умение взглянуть на этот мир как на совокупность взаимообусловленных отношений, Ф. Энгельс отмечал: «Это одна из причин, заставляющих нас все снова и снова возвращаться в философии, как и во многих других областях, к достижениям того маленького народа, уни-

<sup>2</sup> Там же. Т. 20. М., 1961. С. 185—186.

версальная одаренность и деятельность которого обеспечили ему в истории развития человечества место, на какое не может претендовать ни один другой народ». И сразу же затем продолжал: «Другой же причиной является то, что в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений».<sup>3</sup>

Итак, если справедливо утверждение о повышенной рационалистической установке античности, то общую причину этого надо искать прежде всего в своеобразном полисном строе античного общества, который в избытке доставлял привилегированному сословию граждан условия для досуга и творческих занятий. В особенности плодотворным оказалось торжество полисных принципов для духовной жизни граждан в демократических государствах. Здесь открытость и гласность публичной жизни, ничем не стесненная критика любых решений и действий независимо от того, кто их принимал или проводил в жизнь, приоритет убеждения и диалога перед приказанием и принуждением создавали особенно благоприятную обстановку для свободного развития духа и полноценной творческой реализации тех из граждан, кто обладал каким-либо призванием и талантом. Очевидно вместе с тем, в какой большой степени все это должно было способствовать развитию рационалистического начала, утверждению столь характерного для классической древности пафоса разумного.

Свободные люди античных городов безусловно отдавали себе отчет в высоком уровне духовной культуры, свойственной их цивилизации. Отчасти этим определялось их высокомерное, пренебрежительное отношение к периферийным варварским народам, будто бы не способным к самостоятельному культурному развитию и самой судьбой предназначенным для роли подневольных рабов. Но были и другие, более симпатичные проявления этого творческого самосознания. Одно из них — широко распространенное представление об особом даре, которым божественное провидение в древние, незапамятные времена наделило род людской. В греческой мифологии это представление воплотилось в сказание о титане Прометее (имя буквально значит «провидец»), который спас человечество от прозябания и гибели. Ради этого он похитил для людей с неба огонь, вдохнул в них разум и научил их различным искусствам, чем и возбудил против себя неприязнь всемогущих олимпийских богов во главе с Зевсом. В драме афинского поэта Эсхила «Прометей прикованный» титан, волею Зевса пригвожденный к скале и обреченный на вечные муки, не смирившись, гордо повествует о своих заслугах перед родом человеческим:

<sup>3</sup> Там же. С. 369.



...Ум и сметливость

Я в них, дотоле глупых, пробудить посмел...  
Они глаза имели, но не видели,  
Не слышали, имея уши. Теням снов  
Подобны были люди, весь свой долгий век  
Ни в чем не смысля. Солнечных не строили  
Домов из камня, не умели плотничать,  
А в подземельях, муравьями юркими,  
Они без света жили в глубине пещер.  
Примет не знали верных, что зима идет  
Или весна с цветами, иль обильное  
Плодами лето — разума не было  
У них ни в чем, покуда я восходы звезд  
И скрытый путь закатов не поведал им.  
Премудрость чисел, из наук главнейшую,  
Я для людей измыслил и сложенье букв,  
Мать всех искусств, основу всякой памяти.  
Я первый, кто животных приучил к ярму,  
И к хомуту, и к вьюку, чтоб избавили  
Они людей от самой изнурительной  
Работы. А коней, послушных поводу,  
Красу и блеск богатства, я в повозки впряг.  
Не кто иной, как я, льяными крыльями  
Суда снабдил и смело по морям погнал.  
Вот сколько ухищрений для людей земных  
Придумал я, злосчастный...

...Прежде не было

Спасенья от болезней. Ни травы такой  
Ни мази, ни питья не знали смертные  
И гибли без лекарства до тех пор, пока  
Я всяких смесей болеутоляющих  
Не указал им, чтоб любой пресечь недуг...

...А богатства, скрытые

В подземных недрах, — серебро и золото,  
Железо, медь, — кто скажет, что не я, а он  
Их обнаружил первым и на свет извлек?  
Короче говоря, одну ты истину  
Запомни: все искусства — Прометеев дар.

(Эсхил. Прометей прикованный, 443 слл., пер. С. Апта).

В Древней Греции Афины были крупнейшим центром духовной жизни, средоточием научных и художественных школ, своего рода школой воспитания для всех эллинов и неэллинов, но стремившихся к овладению эллинской культурой. И не случайно, по-видимому, что одним из почитаемых здесь божеств был великий человеколюбец Прометей. В предместье Афин, в священной роще Академии, был воздвигнут храм с алтарем и статуей титана. Ежегодно в Афинах устраивались празднества в честь Прометея, во время которых молодые граждане состязались в беге с восковым факелом, зажженным от алтаря всеми чтимого божества. Стараясь не погасить священного огня и эстафетой передавая его из рук в руки, атлеты стремительно несли факел Прометея в сердце города, символизируя великое значение творческого порыва, без которого человек не был бы человеком.

## ПРОБЛЕМА ИСТОКОВ

Сравнительно до недавнего еще времени — до начала нашего столетия — как изучение истории, так и знакомство с идеологией древних греков начиналось с гомеровских поэм «Илиады» и «Одиссеи». Поэмы эти по существу являются первым дошедшим до нас литературным памятником античности. Обе они связаны с так называемым троянским циклом сказаний, повествовавших о великом совместном предприятии греков, совершенном ими в далекие, незапамятные времена, — о походе на малоазиатский город Трои, войне с троянцами и взятии их города после десяти лет осады. Причиной войны, согласно эпосу, было оскорбление, которое сын троянского царя Приама Парис нанес спартанскому царю Менелая: Парис похитил у него его жену — прекрасную Елену. По призыву Менелая и его могущественного брата, царя «многозлатых» Микен Агамемнона, греки и выступили в поход на Трои.

Впрочем, согласно мифу (который мы излагаем здесь в его позднейшем, систематизированном виде), корни войны лежали глубже: распря между греками и троянцами была лишь земным завершением ссоры, вспыхнувшей между олимпийскими богами. Не приглашенная на пир богов, устроенный по случаю свадьбы богини Фетиды и фессалийского героя Пелея, богиня вражды Эрида явилась непрошенной и в разгар пира бросила на стол золотое яблоко с надписью «прекраснейшей». Между тремя богинями Герой, Афиной и Афродитой вспыхнул спор из-за обладания этим даром, и Зевс поручил рассудить его ценителю женской красоты Парису. Последний присудил яблоко Афродите, а та в благодарность за это помогла ему похитить прекраснейшую женщину в мире — жену Менелая Елену. И в дальнейшем Афродита продолжала помогать троянцам, тогда как смертельно оскорбленные Парисом Гера и Афина стояли за греков и в конце концов помогли им овладеть Троей.

В гомеровских поэмах не давалось последовательного описания всей Троянской войны, их сюжеты носили более частный характер. В «Илиаде» рассказывалось о драматической коллизии в лагере греков — ссоре двух героев: царя Агамемнона, возглавлявшего поход, и самого отважного и сильного из греческих витязей, сына Пелея и Фетиды Ахилла. Оскорбленный Агамемноном, Ахилл отказался участвовать в дальнейших сражениях, чем поставил греков в очень трудное положение. Троянцы во главе со старшим сыном Приама Гектором стали теснить греков, прорвались в их укрепленный лагерь и едва не сожгли их корабли: лишь вмешательство друга Ахилла Патрокла



остановило натиск троянцев. Однако в единоборстве с Гектором Патрокл пал, и это, наконец, вывело Ахилла из оцепенения. Герой вступает в сражение, с его помощью греки отбрасывают троянцев в город, а сам Ахилл в поединке убивает Гектора. Завершается поэма описанием горестного паломничества Приама к Ахиллу, который, сжалившись над старцем, выдал тело Гектора для погребения.

В «Одиссее» повествуется о возвращении из-под Трои на родину одного из самых видных греческих героев — царя Итаки Одиссея. При этом и здесь взят лишь один, заключительный эпизод из длительных, десятилетних злоключений царя Одиссея — его окончательное возвращение на Итаку и утверждение в своем доме и в своих правах. Однако фабула «Одиссеи» все-таки сложнее, ибо действие развивается здесь по двум линиям. С одной стороны, рассказывается о делах на Итаке накануне возвращения Одиссея: о бесчинствах местных аристократов, пирующих в доме отсутствующего царя и требующих от его супруги Пенелопы выйти замуж за одного из них, о тщетных стараниях юного сына Одиссея Телемаха положить конец этому разбою и об его отъезде в Пелопоннес на поиски следов отца. С другой стороны, описывается судьба самого Одиссея, который, потеряв последних своих товарищей, был вынесен морем на пустынный остров Огигию, где в плену у нимфы Калипсо должен был провести ряд томительных лет, пока, наконец, Зевс, по просьбе покровительницы Одиссея богини Афины, не повелел нимфе отпустить героя.

Соорудив плот, Одиссей вновь пустился в плавание и после новых тяжелых испытаний добрался до острова Схерии, страны «веселюбивых» феакийцев. Здесь, на пиру у царя Алкиноя, Одиссей рассказывает историю своих странствий, и мы, благодаря этой вставной новелле, узнаем о чудесных приключениях, выпавших на долю греческого героя, о сказочных землях, которые он посетил, о страшных опасностях, которые перенес: о стране лотофагов, ласковой, но коварной, где всякий отведавший «сладко-медвяного» лотоса, мгновенно забывает о своей отчизне; о земле «сильных, свирепых, не знающих правды» циклопов; об острове владыки ветров Эола; о стране могучих, «великанам, не людям подобных» лестригонов; об острове Эи, где живет коварная волшебница Кирка (Цирцея), превращающая людей в свиней; о другом острове — сладкоречивых, но смертоносных сирен; о страшных чудовищах Сцилле и Харибде и пр.

Наконец, на волшебном корабле, предоставленном ему Алкиноем, Одиссей достигает родной Итаки. Явившись в свой дом в обличье нищего странника, Одиссей с помощью вернувшегося к тому времени Телемаха и немногих оставшихся ему верными слуг подготавливает расправу над женихами Пенелопы. Кульминационный пункт поэмы — страшное избиение же-

нихов в пиршественной зале Одиссеева дворца. На царя теперь ополчаются родичи убитых, но покровительница Одиссея богиня Афина с соизволения Зевса вмешивается в распрю и мирит царя с его подданными, на чем и завершается гомеровское повествование.

Хотя в гомеровских поэмах подробно представлены лишь два сюжета из троянского цикла, тем не менее, судя по частым упоминаниям о различных оставшихся за пределами повествования эпизодах (например, о гибели Ахилла, об уловке с деревянным конем и взятии Трои, о трагической судьбе Агамемнона и др.), предание о Троянской войне мыслилось как вполне законченное и хорошо знакомое слушателям или читателям Гомера. При этом сами древние отнюдь не сомневались в общей достоверности этого предания, поскольку оно касалось дел человеческих, и центральное событие — Троянскую войну — датировали в перерасчете на наше летоисчисление рубежом XIII—XII вв. до н. э. (по наиболее авторитетной эратосфеновской версии — 1193—1183 гг.).

Однако эпос — не история, и своеобразный характер гомеровского повествования, где боги не только вершили судьбы людей, но и подчас сами участвовали наряду со смертными и в их обличье в делах людских, и где реальное так причудливо переплеталось с чудесным, сказочным, этот мифолого-поэтизированный характер в конце концов скомпрометировал гомеровское предание в глазах строгих судей — критически мыслящих историков. Тенденция к этому стала обнаруживаться уже в древности (можно сослаться на афинского историка Фукидида), но нормою это отношение недоверия стало в новое время в связи с развитием и победою историко-критического направления. Новейшие историки классической древности (сошлемся для примера на англичанина Джорджа Грота, автора фундаментальной 12-томной «Истории Греции», 1846—1856 гг.), обходя стороною воспетую в эпосе Троянскую войну, стали начинать рассмотрение греческой истории с гораздо более позднего времени — с момента распространения алфавитной письменности, появления первых документальных данных и развития правильной исторической традиции, т. е. с VIII в. до н. э., объявляя все предыдущее сугубым достоянием мифа.

Неутешительная эта ситуация усугублялась новейшими критическими теориями гомеровского вопроса.<sup>1</sup> Древность не сомневалась не только в историчности Троянской войны, но и в су-

<sup>1</sup> Для более подробного ознакомления с гомеровским вопросом см.: История греческой литературы/Под ред. С. И. Соболевского, Б. В. Горнунга, З. Г. Гринберга и др. Т. I. М.: Л., 1946. С. 109—134 (ст. С. П. Шестакова и Б. В. Горнунга); Радциг С. И. История древнегреческой литературы (изд. 2-е). М., 1959. С. 89—108; Lesky A. Die Homerforschungen in der Gegenwart. Wien, 1952; Heubeck A. Die homerische Frage. Darmstadt, 1974.

ществовании гениального поэта, ее воспевшего,— Гомера. Однако скудность и смутность биографических данных о творце «Илиады» и «Одиссеи», глубокая древность поэм, как будто бы созданных еще в дописьменный период частями и лишь при афинском тиране Писистрате, во второй половине VI в. до н. э., сведенных в единый письменный свод<sup>2</sup>, а еще больше напрашивающиеся параллели с фольклором, устным народным творчеством других народов, привели ученых нового времени к радикальному разрыву с мнением античности. В особенности с конца XVIII в., после трудов выдающегося немецкого филолога Фридриха Августа Вольфа, развилось критическое направление, которое, подвергая гомеровские поэмы безжалостному анализу, выявляя повторы, неувязки и противоречия, силилось доказать, что единого гомеровского предания в общем и не было; что поэмы создавались отдельными кусками в течение длительного времени трудом безымянных певцов и сказителей, аэдов и рапсодов; что передавались они изустно из поколения в поколение, непрерывно подвергаясь переработке, обрастая все новыми и новыми наслоениями; и что лишь в сравнительно позднее время, в конце VI в. до н. э., они были, наконец, сведены воедино и записаны, но что и после этого текст их подвергался переработке, пока, наконец, александрийские филологи (III—I вв. до н. э.) не провели ревизию разноречивого рукописного предания и не установили канонический текст, дошедший уже до нас.

Это критическое, или аналитическое, направление устраняло из процесса создания гомеровских поэм единого гениального творца — Гомера, считая самое имя его всего лишь символом, условной этикеткой для многих поколений безымянных народных сказителей. Соответственно, приравнивая гомеровский эпос к эпическим сказаниям других народов (например, к немецкому героическому эпосу «Песнь о Нибелунгах»), видя в нем порожденное многовековым народным творчеством причудливое сплетение мифов и сказок, аналитики отрицали значение Гомера как исторического источника, отвергали какую бы то ни было возможность с его помощью реконструировать древнейшее прошлое греческого народа.

Пафос аналитического направления состоял, таким образом, в утверждении примата фольклорного начала над индивидуальным. Оспаривая композиционную целостность поэм, единство организующего их замысла и взаимосвязанность и целост-

<sup>2</sup> Такой вывод делается на основании ряда античных свидетельств (Цицерон. Об ораторе, III. 34, 137; Павсаний, VII, 26, 6; Элиан. Пестрые рассказы, XIII, 14, и др.), подтверждающих проведение какой-то работы над гомеровским преданием при Писистрате. Однако краткость и неясность этих свидетельств не позволяют утверждать категорически, в чем состояла проведенная работа — действительно ли в первоначальном объединении и записи текста, или же только в восстановлении изначально существовавшего, но позднее утраченного единства.

ность проникающих их художественных приемов и идей, аналитики разрушали легенду о гениальном поэте — творце «Илиады» и «Одиссеи», но вместе с тем и представление о Гомере как о начале столь характерного для греков классической поры рационалистического мышления. Родившееся отчасти в связи с успехами исторической и филологической критики, отчасти же ввиду всеобщего увлечения поисками так называемых народных начал, что было так характерно для поднимающейся буржуазной мысли и литературоведения рубежа XVIII—XIX вв., критическое направление в гомеровском вопросе было очень в моде в течение всего прошлого столетия.

Однако любая крайность порождает противодействие. Так было и с гомеровским вопросом: ни в момент выступления Вольфа со своим основополагающим сочинением «Введение к Гомеру» (1795 г.), ни позже, когда другой немецкий филолог Карл Лахманн своей «теорией малых песен» довел до степени *plus ultra* расчленение Гомера, позиция критиков отнюдь не была безусловно господствующей. Замечательно, что гениальные современники и соотечественники Вольфа Шиллер и Гете, вообще относившиеся с большим уважением к его научным изысканиям, с сомнением восприняли идею возникновения гомеровских поэм путем «рапсодического нанизывания» различных по происхождению частей.<sup>3</sup>

Постепенно, в порядке протеста против крайностей критического направления, стало формироваться другое научное направление, которое, не отрицая совершенно роли народных, фольклорных начал, решительно отстаивало единство творческого акта и обусловленную этим художественную и идейную целостность гомеровских поэм. За учеными этого направления закрепилось название унитариев (*unus* (лат.) — «один», «единственный»). Указывая на зыбкость субъективных эстетических критериев, посредством которых аналитики расчленяли Гомера, опираясь на традицию и собственное естественное впечатление, а главное справедливо указывая на коренное отличие высокоорганизованного гомеровского эпоса от более примитивных и рыхлых эпических сказаний других народов, унитарии все с большим успехом отбивали атаки аналитиков, шаткость позиции которых становилась все более очевидной по мере дискредитации и изжития гиперкритического отношения к античной литературной традиции вообще.

Родоначальником унитарного направления явился в Германии Г. В. Нич (30—50-е годы XIX в.). В России естественными унитариями были знаменитые переводчики Гомера — Н. И. Гнедич, давший классический перевод «Илиады» (1829 г.), и В. А. Жуковский, который по примеру Гнедича перевел

<sup>3</sup> См.: История греческой литературы. Т. I. С. 117—118 и 141—142 (ст. С. П. Шестакова и М. М. Покровского).

«Одиссею» (1849 г.).<sup>4</sup> На позиции унитариев по существу стоял и В. Г. Белинский, который с изумительным проникновением в дух гомеровских поэм и эпического творчества вообще подчеркнул художественную образцовость и общечеловеческую значимость Гомера как несравненного выразителя жизни «младенствующего народа».<sup>5</sup> Не будучи специалистом по классической филологии, Белинский тем не менее великолепно уловил суть спора по гомеровскому вопросу и свою точку зрения изложил так, что под ней может подписаться любой современный унитарий. «„Илиада“, — писал он, — была столько же непосредственным созданием целого народа, сколько и преднамеренным, сознательным произведением Гомера. Мы считаем за решительно несправедливое мнение, будто бы „Илиада“ есть не что иное, как свод народных рапсодов: этому слишком резко противоречит ее строгое единство и художественная выдержанность. Но в то же время нельзя сомневаться, чтобы Гомер не воспользовался более или менее готовыми материалами, чтобы воздвигнуть из них вековечный памятник эллинской жизни и эллинскому искусству. Его художественный гений был плавильною печью, через которую грубая руда народных преданий и поэтических песен и отрывков вышла чистым золотом».<sup>6</sup>

Убежденными унитариями были выдающиеся представители русской науки всеобщей истории, основоположники первых у нас университетских школ антиковедения М. С. Куторга (1809—1886 гг.) и Ф. Ф. Соколов (1841—1909 гг.). Последний посвятил гомеровскому вопросу специальную большую работу, где разобрал и подверг уничтожающей критике все искусственные построения аналитиков со времен Вольфа.<sup>7</sup> Заключительным высказыванием из этой работы, звучащим как суровый приговор научному субъективизму, мы и завершим в настоящий момент обзор теорий по гомеровскому вопросу. «Мы разобрали доводы новой критики против единства Гомера, — заключает Ф. Ф. Соколов. — Мне кажется, невозможно не сознаться, что они крайне слабы. Самая главная ошибка новых ученых, их

протопсевдос, заключается в их мнении, что эстетическими положениями можно доказать что-нибудь; скажем общее: ошибка новых ученых в совершенно неверном понятии, которое они имеют о том, что такое доказательство... Единство „Илиады“ и „Одиссеи“ есть также, строго говоря, гипотеза; но она стоит на несравненно более твердых основаниях, чем их дробность:

<sup>4</sup> См.: Егунов А. Н. Гомер в русских переводах XVIII—XIX веков. М.; Л., 1964. С. 227 и 359.

<sup>5</sup> Белинский В. Г. Разделение поэзии на роды и виды. Собр. соч. В 3-х т. Т. 2. М., 1948. С. 30 слл.

<sup>6</sup> Белинский В. Г. Сочинения Александра Пушкина. Статья седьмая// Там же. Т. 3. М., 1948. С. 469.

<sup>7</sup> Соколов Ф. Ф. Гомеровский вопрос// Соколов Ф. Ф. Труды. СПб., 1910. С. 1—148 (первоначально работа была опубликована в «Журнале министерства народного просвещения» за 1868 г.).



она стоит на общем предании древности, на единстве дошедшего до нас текста, на художественной целости поэм. Доказать свое мнение должен тот, кто восстает против единства, так как он говорит и против предания, и против существующего факта. *Opus probandi* лежит на противниках единства. Мы можем быть вполне уверены, что они падут под тяжестью этой задачи».<sup>8</sup>

Трудно сказать, однако, как скоро исполнилось бы пророчество русского ученого, если бы случай, как это не раз бывало в истории науки, не открыл новые возможности для суждения о Гомере. В 1871 г. бывший немецкий коммерсант, археолог-любитель Генрих Шлиман, следуя указаниям «Илиады», обнаружил на северо-западном побережье Малой Азии, недалеко от входа в Дарданеллы (древний Геллеспонт) развалины Трои, а три года спустя, перенеся раскопки в Балканскую Грецию, раскрыл изумительные царские гробницы в районе микенского акрополя. Хотя неопытный и увлекающийся археолог допустил немало ошибок и неточностей как в самих раскопках, так и в истолковании найденного, главное было сделано: было доказано существование древнейшей цивилизации эпохи бронзы (III—II тыс. до н. э.), и следы этой цивилизации были обнаружены именно в тех местах, которые были указаны Гомером.<sup>9</sup>

Это было началом настоящей научной революции, успех которой коренился в пересмотре предыстории Эгеиды с позиций доверия античной традиции. В ближайшие затем десятилетия усилиями пошедших вслед Шлиману археологов, историков, филологов, лингвистов были далеко раздвинуты горизонты наших представлений о древнейшем прошлом восточносредиземноморского региона. Первым из восприимчивых дела Шлимана должен быть назван англичанин Артур Эванс. Начав в 1900 г. раскопки в районе древнего города Кносса, на северном побережье Крита, Эванс скоро открыл остатки грандиозного и очень древнего архитектурного комплекса, который он назвал по имени легендарного критского царя дворцом Миноса. В развалинах Кноссского дворца Эвансом среди прочего было найдено большое количество глиняных табличек, исписанных странными знаками, представлявшими собою комбинацию прямых линейчек, отчего вся эта неизвестная доселе письменность была названа линейной. Стало ясно, что греческой цивилизации бронзового века, так называемой микенской культуре, формирование которой относится к середине II тыс. до н. э., предшествовала еще более древняя цивилизация критян — минойская

<sup>8</sup> Там же. С. 148.

<sup>9</sup> О жизни и деятельности Генриха Шлимана подробнее см.: Бузескул В. П. Открытия XIX и начала XX века в области истории древнего мира. Ч. II. Пг., 1924. С. 35 сл.; Златковская Т. Д. У истоков европейской культуры (Троя, Крит, Микены). М., 1961. С. 21 сл.; Штоль Г. Шлиман. М., 1965; Мейерович М. Л. Шлиман (изд. 2-е). М., 1966; Döh1 H. Heinrich Schliemann. Mythos und Argernis. München; Luzern, 1981.

культура, рождение которой датируется концом III тыс. до н. э. В греческой традиции сохранились смутные воспоминания о древнейшей государственности критян — отчасти в виде мифов о царе Миносе, чудовище Минотавре и Лабиринте, построенном искусным художником Дедалом, отчасти же в менес фантастических преданиях о морском могуществе критян, о колонизации ими других островов и о попытках утвердить свою власть над приморскими областями балканского материка. И вот теперь археология подтвердила исторический *raison d'être* этой, казалось бы, столь легендарной традиции!<sup>10</sup>

Из последующих археологических достижений назовем только одно — открытие в 1939 г. на западном побережье Пелопоннеса совместной американо-греческой экспедицией во главе с Карлом Бледженом и К. Куруниотисом древнего Пилоса, бывшего, согласно Гомеру, резиденцией мудрого старца Нестора. Вновь, таким образом, была доказана правота историко-географических указаний Гомера. Но, самое главное, был обнаружен большой комплекс надписей на глиняных табличках, подобных тем, что были найдены Эвансом на Крите. Находка пилосского архива сильно подвинула вперед работу по дешифровке линейного письма. Постепенно количество найденных табличек с древнейшими письменами возросло до нескольких тысяч. Среди них по ряду отличий еще Эвансом были выделены и датированы две группы: одна, более древняя и относительно малочисленная, — от XVII—XV вв. (линейное письмо А), а другая, которой представлена основная масса находок, — от XV—XIII вв. до н. э. (линейное письмо Б). После ряда тщетных попыток разгадать тайну этой письменности успех, наконец, сопутствовал английскому филологу Майклу Вентрису, который в 1953 г. сумел дать ключ к чтению второй группы надписей (Б). Они оказались древнейшим вариантом греческого доалфавитного, слогового письма. Что касается надписей первой группы, то их пока прочесть не удалось<sup>11</sup>.

С дешифровкой линейного письма Б открылись новые возможности для работы историков древности. Из надписей на глиняных табличках, бывших по большей части документами хозяйственной отчетности, оказалось возможным узнать важные подробности о социально-экономических отношениях, политиче-

<sup>10</sup> См. также: Бузескул В. П. Открытия... Ч. II. С. 152 слл.; Златковская Т. Д. У истоков европейской культуры... С. 38 слл.

<sup>11</sup> Для истории дешифровки линейного письма Б в особенности важна работа ближайшего друга и сотрудника Вентриса Джона Чэдвика: Chadwick J. The Decipherment of Linear B. Cambridge, 1959 (2nd ed.—1967). Ее русский перевод опубликован в кн.: Тайны древних письмен. М., 1976. С. 101—254. По этому же вопросу см. также: Лурье С. Я. Язык и культура микенской Греции. М.; Л., 1957. С. 3 слл.; Ленцман Я. А. Рабство в микенской и гомеровской Греции. М., 1963. С. 95 слл.; Молчанов А. А., Нерозняк В. П., Шарыпкин С. Я. Памятники древнейшей греческой письменности. М., 1988. С. 6 слл.



ском строе и быте древнейших греческих обществ на территории Балканской Греции и Крита. В XVI—XII вв. до н. э. это были примитивные рабовладельческие государства, политическими и экономическими центрами которых служили большие дворцовые комплексы — резиденции единоличных правителей, царей. Эти государства были, таким образом, монархиями, с отчетливыми уже тенденциями к военизации и бюрократизации, но и с сильными еще пережитками первобытнообщинного уклада в виде конгломерата окружающих дворец и подчиненных ему сельских общин, поставляемого этими последними вооруженного ополчения и элементов народного суверенитета, сохранявшегося наряду с суверенной властью монарха (одним из таких элементов была практика сдачи государственной земли в аренду от имени народа).<sup>12</sup>

Но дело не ограничилось уточнением частных особенностей общественного быта греков в «догомеровскую» эпоху — с большей уверенностью оказалось возможным судить об историческом процессе в целом. Комбинируя результаты археологических и лингвистических открытий с данными греческого предания, историки сумели воссоздать в главных контурах развитие древнейшей эгейской цивилизации III—II тыс. до н. э.<sup>13</sup> Очевидно, с незапамятных времен на территории Балканского полуострова и соседних островов существовала культура земледельческих племен, прошедших здесь путь развития от древнего каменного века, палеолита, до меднокаменного — халколита. Предание донесло до нас названия этих племен — пеласгов на балканском материке, карийцев на большей части островов

<sup>12</sup> Подробный анализ социально-экономических и политических отношений в микенской Греции можно найти в книгах: Лурье С. Я. Язык и культура микенской Греции. С. 187 сл.; Ленцман Я. А. Рабство в микенской и гомеровской Греции. С. 126 сл.; Блаватская Т. В. 1) Ахейская Греция во втором тысячелетии до н. э. М., 1966; 2) Греческое общество второго тысячелетия до н. э. и его культура. М., 1976; Полякова Г. Ф. Социально-политическая структура пилосского общества (по данным линейного письма Б). М., 1978.

<sup>13</sup> Для уточнения отдельных сторон и деталей, помимо трудов, указанных в предыдущем примечании, полезно иметь в виду еще следующие работы: для оценки цивилизации древнего Крита — Бокиш Г. Дворцы Крита//ВДИ. 1974. № 4. С. 88—97; для суждения о социально-экономическом и политическом строе ахейских греков — Тюменев А. И. Восток и Микены//ВИ. 1959. № 12. С. 58—74; Лурье С. Я. Микенские надписи и древний Восток//Проблемы социально-экономической истории древнего мира. М.; Л., 1963. С. 169—180; по поводу перехода от микенского времени к собственно гомеровскому и для суждения об этом последнем — Колубова К. М. 1) Из истории раннегреческого общества (о Родосе IX—VII вв. до н. э.). Л., 1951; 2) К вопросу о минойско-микенском Родосе и проблеме «переходного» периода в Эгееде (1100—900 гг. до н. э.)//Учен. зап. Ленингр. ун-та. № 192. Сер. ист. наук. Вып. 21. 1956. С. 21—52; Папазоглу Ф. К вопросу о преемственности общественного строя в микенской и гомеровской Греции//ВДИ. 1961. № 1. С. 23—41; Андреев Ю. В. Раннегреческий полис (гомеровский период). Л., 1976; Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса. Л., 1988. С. 54 сл.

и критян, или, как однажды сказано у Гомера, этеокритян (т. е. истинных, или первоначальных, критян) на Крите. Между тем как пеласги и карийцы остались на достаточно примитивной стадии, жители Крита на рубеже III—II тыс. до н. э. развили высокую культуру, ознаменовавшуюся окончательным переходом к бронзе. На Крите была создана первая в балканском регионе цивилизация — раннеклассовое общество, с оригинальной государственностью, с крупными дворцовыми комплексами в качестве политических и экономических центров, с своеобразной, сначала иероглифической, а затем слоговой письменностью (линейное письмо А), с высокой духовной культурой.

В начале II тыс. до н. э. на Балканский полуостров откуда-то с севера хлынула первая волна греческих переселенцев, представленных тремя главными группами племен: ионийцами, обосновавшимися в восточной части Средней Греции (Аттика и прилегающий к ней остров Эвбея) и на севере Пелопоннеса (позднейшая Ахайя), ахейцами, занявшими весь остальной Пелопоннес, и эолийцами, оставшимися в Северной и Средней Греции (Фессалия и Беотия). Новые пришельцы действовали как завоеватели; доказательством могут служить возведенные ими укрепленные замки (типа микенского акрополя), которые разительно отличались от неукрепленных дворцов критян и должны были, по-видимому, служить оплотом господства во враждебной стране. Постепенно греки подавили сопротивление местных пеласгических племен, а с более далекими и более могущественными критянами вступили в полосу длительных политических и культурных контактов, которые весьма содействовали движению северных пришельцев к цивилизации (в частности, на базе критской письменности развилось приспособленное к нуждам греческого языка линейное письмо Б). Контакты эти завершились, однако, на исходе XV в. до н. э. подчинением греками-ахейцами также и Крита. Одновременно через другие острова греки продолжали свое движение в сторону малоазийского материка, создав уже к концу II тыс. до н. э. ряд эолийских и ионийских колоний на его западном побережье.

Возникшие в процессе этих племенных передвижений и завоеваний первые государственные образования греков достигли к XIV—XIII вв. до н. э. значительного процветания и мощи, обнаружив тенденцию к сплочению вокруг наиболее авторитетных центров, какими были для ахейцев Пелопоннеса Микены, а для эолийцев Средней Греции — Орхомен. Складывавшиеся, таким образом, военно-политические объединения стремились совместными силами осуществлять большие завоевательные предприятия. Одним из последних таких предприятий была большая экспедиция греков против Трои, города в северо-западном углу Малой Азии, недалеко от входа в Геллеспонт. Поход этот, вызванный, по-видимому, рано обнаружившимся у гре-

ков стремлением поставить под свой контроль зону проливов, завершился относительным успехом: Троя была разрушена, но каких-либо попыток закрепиться в завоеванной области со стороны греков не последовало. Возможно, это объяснялось тем, что им слишком дорого обошлась эта победа.

Как бы то ни было, Троянская война крепко отложилась в памяти греческого народа и стала тем ключевым событием, вокруг которого началась кристаллизация популярного героического мифа — ядра гомеровского эпоса. Очень может быть, что особенное внимание легендарного предания к Троянской войне объяснялось не только масштабностью и значительностью самого похода, но и тем, что это был последний значительный успех ахейцев и эолийцев. Двумя или тремя поколениями позже новая волна двигавшихся с севера греческих племен — более примитивных, но и более воинственных дорийцев — смела вершечные монархии бронзового века и отбросила греческий мир чуть ли не ко временам первобытной стихии. Укрепленные дворцы микенского типа были разрушены, а владевшая ими старинная знать, поскольку она не была истреблена и не слилась с завоевателями, покинула насиженные места и встала во главе нового колонизационного движения. Вобравшее в себя всех, кто не желал подчиниться воле новых завоевателей, это движение привело к массовому заселению греками тех областей на востоке, которые уже раньше были объектами их экспансии, — Малой Азии (ее западного побережья) и Кипра. Здесь, в особенности в зоне ионийской и эолийской колонизации, сложились позднее замечательные городские центры. Это были: в Ионии — Милет, Эфес, Фокея и островные города Самос и Хиос, в Эолиде — Кима, Элея и расположенная на Лесбосе Митилена, а на стыке Ионии и Эолиды — Смирна. Все эти города, сохранив известные традиции микенской культуры и усвоив ряд достижений передневосточной цивилизации, надолго стали лидерами греческого мира в важнейших областях экономической и культурной жизни.

В самом деле, вследствие дорийского нашествия Балканская Греция надолго оказалась выключенной из культурного процесса. С гибелью микенских дворцовых центров ведущей формой социальной жизни — у стародавних жителей Эллады так же, как и у новых, только что осевших на землю пришельцев — вновь стала сельская община, с крестьянским укладом жизни, с характерным для такого рода систем сочетанием индивидуальных принципов хозяйствования с коллективными формами контроля над землевладением и землепользованием, с большой ролью общего схода и еще большим значением местной знати, местных царьков — базилевсов. Страна погрузилась в состояние аграрной спячки. Правда, новая ситуация таила в себе и новые возможности. Надо иметь в виду, что катастрофа, постигшая греческий мир на исходе II тыс. до н. э., не

была до такой степени глобальной, как это иногда представляется взору новейших исследователей. Этносоциальные и политические сдвиги, обусловленные дорийским завоеванием, свершались в рамках самого греческого мира, значительная часть населения осталась на своих местах и, разумеется, сохранила важнейшие достижения микенской эпохи: технологические навыки, культурные ценности, в частности, в таких фундаментальных областях духовной жизни, как религия и мифология, наконец, что самое важное, самую традицию земледельческих поселений с их уже выработанным веками укладом жизни. Иными словами, свершившаяся катастрофа не исключала элементов известного континуитета.

С другой стороны, явились и новые обстоятельства, ставшие залогом нового исторического движения, рождения новой цивилизации. В социальной жизни важно было устранение тяжелой опеки дворцов и открытие простора для свободного развития сельских общин, из которых позднее, путем объединения (синойкизма), начнут создаваться новые городские поселения. В области материальной столь же важным было распространение (одновременно или чуть позже дорийского переселения) более прогрессивного металла — железа, которое не только содействовало дальнейшей индивидуализации крестьянского и ремесленного труда, а стало быть, и росту частнособственнических тенденций, но и повысило роль вооруженной теперь более доступным железным оружием пехоты гоплитов, т. е. крестьянского ополчения. Оба последних обстоятельства сыграли огромную роль в укреплении демократических устоев в греческой сельской общине; именно они и привели к торжеству крестьянской демократии над местной родовой аристократией и, таким образом, содействовали превращению сельской общины в общину нового типа — гражданскую.

Стимулируемые этими новыми факторами общественные процессы должны были привести к замечательному социологическому успеху — созданию гражданской городской общины, полиса. Однако до их завершения в ходе демократического движения VII—VI вв. до н. э. пройдет несколько долгих столетий, отмеченных лишь постепенным накоплением мелких количественных сдвигов, но в целом являвших собою картину достаточно глубокого социального и культурного упадка. Чего стоило уже одно забвение письменности! А плачевное состояние искусства, где на смену изумительным реалистическим или импрессионистским изображениям (в фресковой живописи, на вазах) пришли сухие, примитивные композиции так называемого геометрического стиля? На этом фоне города Новой Греции на азиатском материке оставались своего рода культурными оазисами, и не случайно, что с оживлением общественной жизни в так называемый арханческий период (с VIII в. до н. э.) именно они стали кузницей новых культурных и идеологических форм, от-

вечавших духовным потребностям всего греческого мира: проникнутого рационалистическим мироощущением героического эпоса, новой лирики, историко-географической прозы и, наконец, философии.

Что касается эпоса, то его рождение было предуготовано сохранением в памяти переселившихся в Малую Азию аристократических семей преданий об их недавнем славном прошлом.<sup>14</sup> Культивирование этой темы в среде колонистов стало исходным моментом в формировании героической саги, которая тремя столетиями позже, уже на исходе IX в. до н. э., подверглась индивидуализированной художественно-рационалистической обработке. Это было сделано кем-то из продолжателей дела ахейских певцов и сказителей, гениальным поэтом, которого традиция называет Гомером. Судя по языку гомеровских поэм, где основная ионийская ткань пронизана эолизмами, их формирование произошло там, где сильнее всего было взаимодействие ионийского и эолийского начал, — в Смирне или на Хиосе, т. е. в местах, которые и предание связывает с жизнью и деятельностью Гомера. В процессе создания поэм основной сюжет, отодвинутый временем уже на далекую дистанцию, гиперболизировался, оброс массой мифических и сказочных подробностей. Фон обогатился за счет картин и штрихов, заимствованных из более позднего времени. И вот эта амальгама микенского исторического сюжета, мифолого-художественного перевоплощения его и анахронических вкраплений в особенности из культурного пласта, современного поэту, стала гомеровским преданием — нашим возможным источником для микенского периода и единственным (если не считать скудных археологических данных) — для последующего, так называемого темного века (XI—IX вв. до н. э.).

Такова вероятная реконструкция древнейшего прошлого греческого народа и нераздельно связанного с ним героического, гомеровского эпоса, так, как это рисуется с позиций доверия исторической традиции, но и с учетом новейших археологических и лингвистических материалов и изысканий. Разумеется, многое еще остается неясным как в общей исторической картине, так и в гомеровском вопросе. Каков в более точных определениях был экономический и социально-политический строй микенского общества и насколько оно тяготело к восточному, отмеченному господством государственного (царского) сектора, или к античному пути развития? Чем, собственно, была Троя — местным, выросшим на анатолийском племенном субстрате княжеством, или же дочерним греческим (эолий-

<sup>14</sup> В заключительных выводах о происхождении гомеровского эпоса мы более всего ориентировались на прекрасную работу И. М. Тронского, которую от всей души и рекомендуем читателям: Тронский И. М. Проблемы гомеровского эпоса//Гомер. Илиада, М.: Л. (Academia), 1935. С. 23—87.



ским?) образованием, претендовавшим на слишком большую, самостоятельную роль в зоне проливов? Только ли дорийским переселением было обусловлено падение микенской цивилизации, или же здесь действовали и другие факторы? Ведь кризис начался, если верить археологии, еще до традиционной даты переселения дорийцев. Как передавались героические предания до Гомера и как они им были переработаны и изложены — по-прежнему в устной форме или уже в письменной? Каково соотношение микенского и послемикенского (собственно гомеровского) в картинах социального быта, представленных у Гомера? И, наконец, если мы признаем композиционное и идейно-художественное единство каждой из двух дошедших до нас гомеровских поэм, то надо ли это единство распространять на совокупность гомеровского предания, т. е. на обе поэмы вместе? Последний вопрос кажется тем более закономерным, что поэмы с первого взгляда сильно разнятся — не только по теме, собственно героической в «Илиаде» и авантюрной в «Одиссее», но и по особенностям построения, по характерам главных героев, по сравнительной роли религиозного и мирского начал, наконец, по бытовым реалиям и другим частностям.

На все эти вопросы ответить с уверенностью трудно, пожалуй, даже невозможно. Разве что относительно последнего пункта мы, будучи последовательными, хотели бы высказаться в положительном смысле: указанные различия все могут быть объяснены разностью сюжетных установок «Илиады» и «Одиссеи». Что же касается стиля, художественных приемов и основ мироощущения, то они в общем в обеих поэмах одинаковы, и это должно быть объяснено не только однородностью отложившегося в них эпического материала, но и волею и разумом одного творца. Но не это сейчас представляется для нас главным. Гораздо важнее то, что исторически выступает весьма достоверным, — формирование гомеровских поэм в малоазийской ионийско-эолийской аристократической среде, пропитанной традициями древней микенской культуры. А это и придает особую силу положению о высокой, подчиненной индивидуализированно-рационалистической установке, организации гомеровского эпоса. В этом своеобразие гомеровских поэм: во многих своих элементах они — эпос, результат народного творчества, но в самом решающем — в идейной и художественной организации — они оказываются уже индивидуализированной поэзией, творением одного мастера. И если в условиях рождающейся полисной цивилизации гомеровским поэмам суждено было стать универсальным источником, или началом, общественной мысли греков, то объяснялось это тем, что в их идейных узорах действительно было заключено много мудрости — не только здоровой, но наивной простоты, свойственной детству человечества, но и глубокого знания, отражавшего опыт далекой, зрелой цивилизации.

## ЭПИЧЕСКАЯ МУДРОСТЬ

В гомеровской мудрости мы полагаем истоки античного способа мышления; присмотримся же пристальнее к тому, чем является эта мудрость. Как и всякая мудрость, она многолика: это и житейское, практическое знание, порожденное опытом; и более глубокое знание, сродни философии, основанное на размышлении и обобщении, — знание, являющее собой особого рода миропонимание и определяющее принципы жизни человека в обществе; и, наконец, это свод частных специальных знаний, предвосхищающих рождение особых наук и художеств. Житейская мудрость Гомера одновременно богата и проста. Поэмы испещрены всякого рода общими местами — сентенциями, или гномами, как их будут позднее называть греки, — суммирующими многовековой народный опыт. Носителями этой мудрости чаще всего выступают у Гомера, если исключить богов, люди преклонных лет и умудренные опытом, такие, как владыка Пилоса Нестор или воспитатель Ахилла Феникс. В живости и в симпатии, с какими обрисованы эти образы, кроется, возможно, не только общее, свойственное всем вообще людям уважение к старости, но и что-то более личное, идущее от самого автора поэм — слепого старца Гомера.

Сердце людей молодых легкомысленно, непостоянно;  
Старец, меж ними присущий, вперед и назад прозорливо  
Смотрит, обеих сторон соблюдая взаимную пользу,—

замечает Менелай (Ил., III, 108—110), и его устами, конечно же, вещает сам поэт.<sup>1</sup>

Наряду с такими традиционными носителями житейской мудрости, в том же качестве многоопытного и многоумного мужа выступает у Гомера еще один персонаж — вечный странник Одиссей. В отличие от главного героя «Илиады» Ахилла — образа трагического по преимуществу, воплощающего в себе вечную тему борьбы смертного, но неукротимого духом человека с роком, — фигура Одиссея, выходящего на первый план во второй поэме, выглядит менее титанической, но зато и более жизнеутверждающей. В Одиссее запечатлен тот тип человека, который стал считаться греческим по преимуществу — любознательного и предприимчивого, охотно идущего навстречу неизведанному и умеющего найти выход из любого трудного положения. Не в гнев богов, а в любви к приключениям самого Одиссея заключен источник его мытарств, но именно эти мытарства и сделали его таким, каков он есть: закалили его характер, развили ум, изощрили фантазию.

<sup>1</sup> Гомеровские поэмы цитируются в переводах: «Илиада» — Н. И. Гнедича, а «Одиссея» — В. А. Жуковского.

В Одиссее воплотилось творческое начало греческого народа; по существу он стоит первым среди тех, кто представляет собою развитие мысли в античном мире. Мы не можем согласиться с Андрэ Боннаром, когда он отрывает «Одиссею» от «Илиады» и относит ее создание к гораздо более позднему времени — к началу Великой колонизации (VIII—VI вв. до н. э.). Однако суть гомеровского образа Одиссея швейцарский ученый уловил и выразил великолепно. «В легенде об Одиссее, — говорит Боннар, — проявляется не только стремление к наживе, но и свойственная греческому народу беспредельная любознательность в отношении мира и его чудес. Желание видеть необычайные вещи у Одиссея настолько сильно, что он никогда не может против него устоять; зачем бы иначе он пробирался в пещеру Циклопа, несмотря на предостережения спутников. Одиссей объясняет это не только тем, что рассчитывает склонить Циклопа преподнести им дары гостеприимства, как велит поступать обычай, но главным образом желанием поглядеть на это странное существо, великана, который „хлеба не ест“. Точно так же ему хочется увидеть Цирцею или услышать сирен. У Одиссея ярко выражено чувство изумления перед явлениями мира и их сущностью. Как и все древние, он убежден, что природа полна чудес, и страшится их, — именно этот страх и порождает чудовищ. Но все-таки ему не терпится посмотреть самому, он хочет проникнуть в тайны природы и овладеть ими. В конечном счете ему надо подчинить себе природу и над ней господствовать. Это показывает, что Одиссей уже человек цивилизованный».<sup>2</sup>

Но довольно о житейской мудрости и стихийном рационализме гомеровских героев. Не будем долго останавливаться на этом сюжете — его значение как исходного момента вполне очевидно. Гораздо более поводов к размышлению подает гомеровская «философия жизни», которая многими своими чертами, и прежде всего замечательным сплетением реализма с фантазией, естественного рационализма с искренней религиозностью, пафоса трагического с оптимизмом, безусловно предвосхищает стиль мышления греков более поздней, классической поры. Мироощущение Гомера проникнуто сознанием бренности человеческого существования. Нет ничего более преходящего, текучего:

Листьям в дубавах древесных подобны сыны человеков:  
Ветер один по земле развевает, другие дубава,  
Вновь расцветая, рождает, и с новой весной возрастают;  
Так человеки: сии нарождаются, те погибают,—

меланхолически замечает ликиец Главк в «Илиаде» (VI, 146—149), и ему вторит еще более выразительно в другой поэме Одиссей (Од., XVIII, 130—131):

<sup>2</sup> Боннар А. Греческая цивилизация. Т. I. М., 1959. С. 87.



Все на земле изменяется, все скоротечно; всего же,  
Что ни цветет, ни живет на земле, человек скоротечней.

Жизнь человека заранее предопределена, и в зависимости от воли богов она может быть более или менее сносной, но не свободной вовсе от горестных испытаний:

Боги судили всеильные нам, человекам несчастным,  
Жить на земле в огорчениях: боги одни беспечальны.  
Две глубокие урны лежат перед прагом Зевеса,  
Полны даров: счастливых одна и несчастных другая.  
Смертный, которому их посылает, смесивши, Кронийон,  
В жизни своей переменно и горечь находит и радость;  
Тот же, кому он несчастных пошлет,— поношению предан;  
Нужда, грызущая сердце, везде по земле его гонит;  
Бродит несчастный, отринут бессмертными, смертными презрен.

(Ил., XXIV, 525—533).

Последняя ситуация столь в общем характернее, что поэт устами олимпийского владыки Зевса возглашает:

...Из тварей, которые дышат и ползают в прахе,  
Истинно в целой вселенной несчастнее нет человека.

(Ил. XVII, 446—447).

Так или иначе, но судьба человека, его смертная доля, всегда определена, и избежать ее не может никто. Так именно вещает у Гомера Гектор:

Но судьбы, как я мню, не избег ни один земнородный  
Муж, ни отважный, ни робкий, как скоро на свет он родится.

(Ил., VI, 488—489).

Казалось бы, такое убеждение должно было вести к полной безнадежности, но нет: в смертной своей обреченности гомеровские герои неожиданно находят стимул к осуществлению своих горделивых стремлений — парадоксальное состояние, которое, однако, в конечном счете отражает парадокс человеческой жизни вообще, эфемерной в своем единичном физическом качестве, но бессмертной в смысле развития человеческого рода и торжества его духа. Показательны, например, слова ободрения, с какими обращается ликийский царь Сарпедон к своему соотечественнику Главку:

Друг благородный! Когда бы теперь, отказавшись от брани,  
Были с тобой навсегда нестареючи мы и бессмертны,  
Я бы и сам не летел впереди перед воинством биться,  
Я и тебя бы не влек на опасности славного боя;  
Но и теперь, как всегда, неисчетные случаи смерти  
Нас окружают, и смертному их ни минуť, ни избегнуть.  
Вместе вперед! иль на славу кому, иль за славою сами!

(Ил., XII, 322—328).

Но ярчайшим воплощением этой жизненной установки, которую можно было бы определить как своего рода трагический оптимизм, является у Гомера главный герой «Илиады» Ахилл. Фессалийский герой знает, что он обречен погибнуть

под Троей. Прекрасно сознает он и то, что жизнь дается человеку только один раз и, однажды утратив, ее уже не вернуть. Это он в девятой песне «Илиады», решая по-прежнему воздерживаться от сражений и тем сохранить себе жизнь, говорит посланникам Агамемнона:

Можно все приобрести, и волов, и овец сереброрунных,  
Можно стяжать и прекрасных коней и золотые треноги;  
Душу ж назад возвратить невозможно; души не стяжешь,  
Вновь не уловишь ее, как однажды из уст улетела.

(Ил., IX, 404—409).

И он же, пробудившись к жизни после гибели Патрокла, думая теперь лишь о мести и славе, отвечает на пророческие предупреждения своей матери:

Я выхожу, да главы мне любезной губителя встречу,  
Гектора! Смерть же принять готов я, когда ни рассудят  
Здесь мне назначить ее всемогущий Кронион и боги!  
Смерти не мог избежать ни Геракл, из мужей величайший,  
Как ни любезен он был громоносному Зевсу Крониону;  
Мошного рок одолел и вражда непреклонная Геры.  
Так же и я, коль назначена доля мне равная, лягу,  
Где суждено; но сияющей славы я прежде добуду!

(Ил., XVIII, 114—121).

Когда мы размышляем о том, в чем, собственно, величие Ахилла, что дает ему право быть главным героем «Илиады», мы должны помнить не только о его несравненной силе и доблести, не только о его невероятных подвигах на поле брани, делающих его поистине сказочным богатырем, но и о неукротимости его духа, выражающей вечную великую претензию человека стать выше своей судьбы. Эта тема — центральная для античного художественного мышления — была уже заглавной и для Гомера, и именно поэтому преимущественный носитель ее Ахилл стал главной фигурой гомеровского героического эпоса.

Но вернемся к нашему сюжету — гомеровской «философии жизни». Убеждение в бренности людского существования оттеняется у Гомера верою во всемогущество бессмертных богов. Рвущегося в бой наперекор воле Зевса Диомеда мудрый Нестор предупреждает:

...Человек не предложит советов Зевеса,  
Сколько бы ни был он силен: могучее он, громовержец!

(Ил., VIII, 143—144).

Покорность богам — залог благополучия человека:

Кто бессмертным покорен, тому и бессмертные внемлют.

(Ил., I, 218).

И наоборот:

Кто на богов ополчается, тот не живет долголетен.

(Ил., V, 407).

Воля богов всегда священна, и любые их дары, пусть даже такие сомнительные и опасные, как дары «золотой» Афродиты,

должны восприниматься благоговейно. Гектору, поносящему Париса за то, что он своей страстью к Елене навлек беду на родной город, «боговидный» Александр<sup>3</sup> возражает:

Нет, ни один не порочен из светлых даров нам бессмертных:  
Их они сами дают; произвольно никто не получит.

(Ил., III, 65—66).

Впрочем, как бы ни обстояло дело в случае с Парисом и Еленой, в принципе боги не только всемогущи, но и справедливы. Гомеру присуще глубоко религиозное чувство: он взывает к совести людей, напоминает им о необходимости блюсти справедливость и страшиться гнева богов, которые стоят на страже правды. В «Одиссее» пастух Эвмей, поведав страннику — не узнанному им царю Одиссею — о бесчинствах женихов, заключает:

Дел незаконных, однако, блаженные боги не любят:  
Правда одна и благие поступки людей им угодны;  
Даже разбойники, злые грабители, разные земли  
Грабят обыкшие, — многой добычей, им данной Зевесом,  
Свой нагрузивши корабль и на нем возвращаясь в отчизну, —  
Страх наказания великий в душе сохраняют.

(Од., XIV, 83—88).

Еще раньше Телемах, выступая на собрании итакийцев, соведит самих женихов:

...Ужель не тревожит вас совесть? По крайней  
Мере чужих устыдитесь людей и народов окружных,  
Нам сопредельных, богов устращитесь мщенья, чтоб гневом  
Вас не постигли самих, негодую на вашу неправду.

(Од., II, 64—67).

Среди преступлений, творимых злодеями, одно из самых ужасных — оскорбление гостя, странника, всегда находящегося под покровительством богов. Одиссей читает мораль ослепленному им циклопу:

...Святотатным  
Делом всегда на себя навлекаем мы верную гибель;  
Ты, злочестивец, дерзнул иноземцев, твой дом посетивших,  
Зверски сожрать — наказали тебя и Зевес и другие  
Боги блаженные.

(Од., IX, 476—480).

А более совестливые из женихов так упрекают своего вожака Антиноя за оскорбление странника (Одиссея):

Ты, Антиной, поступил непохвально, обиду нанеши  
Этому нищему; что же, когда он один из бессмертных?  
Боги нередко, облекшись в образ людей чужестранных,  
Входят в земные жилища, чтоб видеть своими очами,  
Кто из людей беззаконствует, кто наблюдает их правду.

(Од., XVII, 483—487).

<sup>3</sup> Александр (буквально «отразитель мужей») — эпическое прозвище Париса.

Совесть диктует страх перед волею всемогущих богов, охраняющих справедливость и мстящих за ее попрание. В «Илиаде» стремительный бег колесницы Гектора сравнивается со страшным потоком, который

с небес проливает

Зевс раздраженный, когда на преступных людей негодует,  
Кои на сонмах насильственно суд совершают неправый,  
Правду гонят и божией кары отнюдь не страшатся:  
Все на земле сих людей наводняются быстрые реки,  
Многие нависли скал отторгают разливные воды,  
Даже до моря пурпурного с шумом ужасным несутся,  
Падая с гор, и кругом разоряют дела человека.

(Ил., XVI, 385—392).

Не раз в поэмах подчеркивается эта высшая нравственная роль религии. Можно сказать и так, что окрашенная в религиозный тон совесть составляет одну из глубочайших черт мировоззрения Гомера. Она обличает в нем человека уже развившегося цивилизованного общества.

Религиозность Гомера — естественное и всеобъемлющее чувство. «В „Илиаде“, — справедливо писал В. Г. Белинский, — религия является еще неотделенною от других стихий общественной жизни: право народное, понятия политические, отношения гражданские и семейные — все вытекает прямо из религии и все возвращается в нее».<sup>4</sup> Тем не менее замечательно гражданское по преимуществу содержание той морали, охранителями которой выступают бессмертные и всемогущие боги. Гомеровским героям свойственно чувство родины. Мы уже видели, что ценою, оправдывающей смерть, служит у Гомера слава, но эту награду человек может завоевать, прежде всего защищая свое отечество. В «Илиаде», во время спора из-за тела Патрокла, ликийец Главк бросает упрек троянским воинам:

Если б имели трояне отважность и дух дерзновенный,  
Дух, мужей обымающий, кои за землю родную  
Против врагов и труды и жестокие битвы подъемлют,  
Скоро бы мы увлекли в илионские<sup>5</sup> стены Патрокла.

(Ил., XVII, 156—159).

А в конце поэмы старица Гекуба с гордостью говорит о славной кончине своего сына Гектора:

...Не как ратник бесчестный, мой Гектор убит им;  
Он за отечество, он за мужей и за жен илионских  
Бился, герой, ни о страхе в бою, ни о бегстве не мысля!

(Ил., XXIV, 214—216).

К этим двум высказываниям добавим еще одно — слова Одиссея на пиру у Алкиноя, в которых в форме законченной

<sup>4</sup> Белинский В. Г. Разделение поэзии на роды и виды. Собр. соч. Т. 2. М., 1948. С. 32.

<sup>5</sup> Илион — иное название Трон, выводившееся от имени легендарного основателя города Ила.

гномы выражено глубокое чувство — тоска по утраченной, но милой сердцу родине:

Сладостей нет ничего нам отчизны и сродников наших,  
Даже когда б и роскошно в богатой обители жили  
Мы на чужой стороне, далеко от родителей милых.

(Од., IX, 34—36).

С представлением о родине как общем очаге связано у Гомера и другое представление, своего рода нравственный императив, — блюсти согласие в семье и между соотечественниками. Когда Одиссей хочет пожелать счастья юной дочери Алкиноя Навсикае, он желает ей доброго согласия в будущей ее семейной жизни, ибо

несказанное там водворяется счастье,  
Где однодушно живут, сохраняя домашний порядок,  
Муж и жена, благомысленным людям на радость, недобрым  
Людам на зависть и горе, себе на великую славу.

(Од., VI, 182—185).

В «Илиаде» поэт устами мудрого старца Нестора порицает страсть к междоусобным распрям:

Тот беззаконен, безроден, скиталец бездомный на свете,  
Кто междоусобную брань, человекам ужасную, любит!

(Ил., IX, 63—64).

Даже высокомерный и заносчивый Агамемнон, убедившись в необходимости примирения с Ахиллом, напутствует отправляемых к тому посланцев следующей сентенцией:

Пусть примирится; Аид несмирим, Аид непреклонен;  
Но зато из богов ненавистнее всех он и людям.

(Ил., IX, 158—159).

И ту же мысль, правда в более широком контексте, развивает в «Одиссее» Пенелопа:

...Нам ненадолго жизнь дается на свете;  
Кто здесь и сам без любви и в поступках любви не являет,  
Тот ненавистен, пока на земле он живет, и желают  
Зла ему люди; от них поносим он нещадно и мертвый;  
Кто ж, беспорочный душой, и в поступках своих беспорочен —  
Имя его, с похвалой по земле разносимое, славят  
Все племена и народы, все добрым его величают.

(Од., XIX, 328—334).

Проповедь любви и согласия не исключает, однако, у поэта, мыслящего вполне в духе своих героев, своей аристократической среды и своего бурного времени, воспевания и другого нравственного принципа — гражданской воинской доблести.

Будьте мужами, друзья, и возвыстесь доблестным духом;  
Воина воин стыдися на поприще подвигов ратных!  
Воинов, знающих стыд, избавляется боле, чем гибнет!  
Но беглецы не находят ни славы себе, ни избавы!—

вот популярный призыв, с которым не раз обращаются гоме-ровские герои к своим соратникам (Ил., V, 529—532; ср.: XV,

560—563), и стереотипность этой формулы как раз и указывает на то, что она — неотъемлемая черта как эпического, так и личного, гомеровского мировоззрения.

Воинская доблесть — суровое качество, и здесь мы вплотную подходим к проблеме, которая во все времена, поскольку они не обходились без войн, оставалась камнем преткновения для честного художника, — к проблеме гуманизма. Гомер глядит открытыми глазами на суровую действительность, он не играет в прятки с жизнью. Его описания избиений и смертей, которыми изобилует героический эпос, исполнены реализма, в свое время пугавшего и отталкивавшего салонных ценителей приукрашенной в стиле ложноклассицизма античности. Мало того, поэт не только правдиво изображает, но и оправдывает жестокость своих героев, поскольку она диктуется такими благородными мотивами, как защита своих прав или месть. Вот царь Менелай настигает поверженного с колесницы троянца Адраста. Последний молит его о пощаде, обещая уплатить богатый выкуп. Ахейский герой уже готов уступить просьбам врага, но тут появляется Агамемнон и суровым упреком одергивает брата:

«Слабый душой Менелай, ко троянцам ли ныне ты столько Жалостлив? Дело прекрасное сделали эти троянцы  
В доме твоём! Чтоб никто не избег от гибели черной  
И от нашей руки; ни младенец, которого мать  
Носит в утробе своей, чтоб и он не избег! да погибнут  
В Трое живущие все и лишённые гроба исчезнут!» —  
Так говорящий, герой отвратил помышление брата,  
Правду ему говоря; Менелай светлокудрый Адраста  
Молча рукой оттолкнул; и ему Агамемнон в утробу  
Пику вонзил; опрокинулся он, и мужей повелитель,  
Ставши ногою на перси, вонзенную пику исторгнул.

(Ил., VI, 55—65).

Равным образом и Одиссей, начав избиение бесчинствовавших в его доме женихов, остается глухим к просьбам о пощаде и примирении и доводит затеянное им дело до конца. И что самое главное: описывая истребление Одиссеем попавших в западню аристократов, а затем его расправу над неверными слугами, в подробностях рисуя страшные сцены избиения и казни, поэт и не думает осуждать своего героя за жестокость. Очевидно, по его убеждению, тот был вправе творить свою месть таким образом.

Суровый бард героического века, Гомер, однако, не был бы великим поэтом, если бы сердце его не было открыто и для сострадания. В «Илиаде», в девятой песне, Феникс умоляет Ахилла укротить свой гнев и внять просьбам посланцев Агамемнона:

Сын мой, смирн же ты душу высокую! Храбрый не должен  
Сердцем немилостив быть: умолимы и самые боги,  
Столько превышше нас и величьем, и славой, и силой.

(Ил., IX, 496—498).



И дальше мудрый воспитатель Ахилла рисует впечатляющие образы, олицетворяющие могучую Обиду и «смирненных дочерей великого Зевса»— Молитвы.

Кто принимает почтительно Зевсовых дочерей прибежных,  
Много тому помогают и скоро молящемуся внемлют;  
Кто ж презирает богинь и, душою суров, отвергает,—  
К Зевсу прибегнув, они умоляют отца, да Обида  
Ходит за ним по следам и его, уязвляя, накажет.

(Ил., IX, 508—512).

Ахилл в этой сцене остается непреклонен. Таким же является он и позднее, во время поединка с Гектором, отвергая просьбы своего противника о почетном погребении того, кому судьба велит умереть. Но и железное сердце Ахилла дрогнуло, когда к нему явился убитый горем старец Приам и стал молить выдать ему тело сына для погребения. С изумительным мастерством рисует Гомер эту сцену, невероятные по силе убеждения находит он слова для Приама, заставляя его под конец горестно воскликнуть:

Храбрый! почти ты богов! над моим злополучием сжался,  
Вспомнив Пелея отца: несравненно я жалче Пелея!  
Я испытую, чего на земле не испытывал смертный:  
Мужа, убийцы детей моих, руки к устам прижимаю!

(Ил., XXIV, 503—506).

Эту исполненную потрясающего трагического пафоса сцену мог создать только тот, кто сам был доступен лучшему из человеческих чувств — состраданию. Для решения вопроса о гуманизме Гомера не следует прибегать к ухищрениям в духе Андрэ Боннара, противопоставляя свирепому и неукротимому Ахиллу являющего «мудрость соглашений» Гектора и объявляя последнего героем, отвечающим идеалам более цивилизованного (т. е. уже не микенского, а раннеархаического) времени.<sup>6</sup> На самом деле цивилизная уступчивость Гектора — вынужденная, диктуемая сознанием обреченности борьбы с более сильным противником. Когда счастье сопутствует троянскому герою, он не менее решителен и свиреп, чем Ахилл. Но он слабее и телом и духом и потому склонен к соглашению, которое с презрением отвергает Ахилл. Но по этим же причинам Гектор не может быть героем, противопоставимым Ахиллу. Главным героем «Илиады» для нас так же, как для Гомера, остается Ахилл, но величие греческого поэта состояло в том, что и в душе этого героя, являвшего собой, казалось бы, сугубое воплощение страсти к истреблению, он усмотрел зерно иных, более человеческих чувств и в ряде эпизодов (не только в сцене с Приамом, но, например, и при оплакивании Патрокла) дал им раскрыться, не погрешая против исторической и художественной правды.

<sup>6</sup> Боннар А. Греческая цивилизация. Т. I. С. 68 слл.

Нам остается коснуться еще одного аспекта гомеровской мудрости, того, где она предстает как совокупность, пусть только еще зарождающихся, специальных знаний и искусств. В самом деле, при ближайшем рассмотрении мы можем обнаружить в гомеровских поэмах многочисленные следы наблюдений и размышлений, свидетельствующих о далеко продвинувшемся вперед развитии собственно общественной мысли. Разумеется, в рамках данного очерка невозможно остановиться на всех формах этого развития, но некоторые, наиболее важные для нашей темы, мы все-таки обязаны выделить.

И прежде всего необходимо отметить далеко зашедшую вперед систематизацию религиозно-мифологических представлений. Мнения Гомера и его героев о богах характеризуются не только такими остаточными, от первобытной поры, верованиями, как политеизм, но и более развитым антропо- и социоморфизмом. Боги — олицетворения стихийных, страшных в своей непознаваемости, природных и общественных сил — мыслятся по образу и подобию людей и организованы в олимпийский социетет во главе с Зевсом наподобие близкого по времени к Гомеру социетета земного, точнее, как аристократическая община, благоденствующая под эгидою патриархальной монархической власти. Замечательна также подробность и систематичность художественно-мифологических представлений, не только красочно оформляющих мир богов в некое подобие сообщества, со своей историей и иерархией, но и увязывающих это сообщество рядом генеалогических линий с миром героев. Наконец, замечателен юмор, с каким обрисованы сцены из жизни богов, например, изящно представленная певцом Демодокосом (на пиру у Алкиноя) сцена изобличения Гефестом неверности его прекрасной супруги Афродиты, изменявшей ему с Аресом. Здесь видно начало не просто рационалистического, но в какой-то степени и скептического отношения к миру небожителей.<sup>7</sup> Впрочем, сокрытым здесь семенам критики и неверия суждено было дать всходы лишь со временем — для гомеровских героев в принципе характерна еще глубокая и искренняя религиозность.

Наряду и на почве мифа формируется и изощряется гомеровское художественное слово. С Гомером начинается история греческой, вообще античной словесности — это положение до сих пор остается верным (сухие деловые записи, сделанные в микенский период линейным письмом, слишком еще примитивны и скудны, чтобы считаться литературой). Однако теперь важно заметить, что этот мир родившейся словесности не ограничен у Гомера одной лишь сферой эпической поэзии, но

<sup>7</sup> Ср.: Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (становление греческой философии). М., 1972. С. 81, 94 слл.

включает в себя начала таких жанров, которые будут особенно ценны как способы самовыражения общественной мысли. Мы можем говорить, например, о зарождении поэзии лирической и драматической. Первая представлена множеством монологических партий (в том числе и женских, например, Андромахи в «Илиаде» и Пенелопы в «Одиссее»), а также массой авторских отступлений (чаще всего в виде развернутых сравнений), вторая — рядом великолепных сцен и диалогов (например, Гектора и Андромахи, Приама и Ахилла, Одиссея и Навсикаи, Одиссея и Пенелопы и др.).

Гомеровский эпос насыщен речами; подсчитано, что речами и репликами занято до 3/5 объема поэм, причем в каждой из них выведено до 75 говорящих лиц. Облеченные в стихотворную форму и искусно вплетенные в общую ткань эпического повествования, речи эти, естественно, не могут служить прямыми образцами публичного красноречия. И все же принципы композиции больших выступлений, равно как и встречающиеся в них стилистические приемы, столь развиты у Гомера, что не будет столь уж фантастичным вместе с древними находить у него и ранние образцы красноречия.<sup>8</sup> Во всяком случае Гомеру было свойственно отчетливое представление об особенностях жанра устного прозаического выступления, и его высказывания на этот счет безусловно составляют исходный момент в развитии античной риторики. Высоко искусство певца, дар сладкопения — дар божий, равняющий поэта с богами.

Сладко внимание свое нам склонять к песнопевцу, который,  
Слух наш пленяя, богам вдохновеньем высоким подобен,

— говорит Одиссей на пиру у Алкиноя, имея в виду, наверное, слепого певца Демодока, только что закончившего свое выступление перед гостями (Од., IX, 3—4). Но, по-своему, оказывается равен богам и тот, кто обладает даром красноречия, и тот же Одиссей заявляет о редкости и величии этого дара:

Боги не всякого всем наделяют: не каждый имеет  
Вдруг и пленительный образ, и ум, и могущество слова;  
Тот по наружному виду внимания мало достоин —  
Прелестью речи зато одарен от богов; веселятся  
Люди, смотря на него, говорящего с мужеством твердым  
Или с приветливой кротостью; он украшение собраний;  
Бога в нем видят, когда он проходит по улицам града.  
Тот же, напротив, бессмертным подобен лица красотою,  
Прелести ж бедное слово его никакой не имеет.

(Од., VIII, 167—175).

<sup>8</sup> Сошлемся в этой связи на мнение Цицерона: «Ведь и Гомер не прославлял бы так витийство Улисса и Нестора, приписывая первому из них силу, а другому — сладость, если бы уже тогда, во времена Троянской войны, красноречие не было бы в почете; да и сам этот поэт по богатству ораторских украшений уже может почитаться настоящим оратором» (Брут, 10, 40).

Гомеровский эпос, как уже было сказано, изобилует речами, в построении которых поэт обнаруживает высокое мастерство. Можно указать для примера на речи во второй песне «Илиады», в сцене народного собрания, созванного для обсуждения вопроса о продолжении войны, или в девятой песни той же поэмы, в сцене посольства (к Ахиллу), где многократные обмены пространственными речами создают впечатление настоящих ораторских агоний. Классическим образцом оратора выступает у Гомера «пилоосский вития» Нестор, но есть и другие герои, наделенные ораторским даром, и даже подчеркиваются различия в манере выступления отдельных персонажей, в частности Менелая и Одиссея. Первый выступает олицетворением сжатой, но веской (лаконской?) манеры говорения:

Царь Менелай всегда говорил, изъясняясь бегло,  
Мало вещал, но разительно; не был Атрид многословен,  
Ни в речах околичен...

Второй демонстрирует более полнокровный и изощренный вид красноречия:

Но когда говорить вставал Одиссей многоумный,  
Тихо стоял и в землю смотрел, потупивши очи;  
Скиптра в деснице своей ни назад, ни вперед он не двигал,  
Но незыбно держал, человеку простому подобный.  
Счел бы его ты разгневанным мужем или скудоумным.  
Но когда издавал он голос могучий из персей,  
Речи, как снежная выюга, из уст у него устремлялись!  
Нет, не дерзнул бы никто с Одиссеем стяжаться словами.

(Ил., III, 213—215, 216—223).

До какой степени продуманным, можно сказать, специально было уже отношение к красноречию у Гомера, показывает свойственное поэту представление о возможности или необходимости развивать этот «дар божий» обучением. Во всяком случае, старец Феникс, вспоминая в разговоре с Ахиллом о поручении, которое дал ему Пелей при их — Феникса и Ахилла — отъезде под Трою, говорит, что оно было двоякого рода — научить юного Пелида как ратным делам, так и искусству красноречия:

Юный, ты был неискусен в войне, человечеству тяжелой,  
В сонмах советных неопытен, где прославляются мужи.  
С тем он меня и послал, да тебя всему научу я:  
Был бы в речах ты вития и делатель дел знаменитый,

(Ил., IX, 440—443).

Переходя от идейных предпосылок и форм выражения к содержанию гомеровской «социологии», отметим прежде всего ее ярко выраженный историзм. Сколько бы ни было поэтически условно повествование Гомера о Троянской войне, нельзя отрицать того, что в своем роде это была уже история. Основой гомеровского рассказа служит реально бывшее и общественно значимое событие, а самое повествование при всем его поэтиче-

ском оформлении ведется в той временной и логической последовательности, которая характерна для любого историописания. Не может быть никаких сомнений в том, что у истоков европейской событийной, прагматической истории стоял Гомер; чтобы стать настоящей историей, рассказ о прошлом должен был порвать только с мифологией давнопрошедшего и обратиться к сравнительно недавней реальности.

С общим, присущим поэтам-эпикам, интересом к событийной, политической истории (сколь бы опозитизированным ни было изложение этой истории) связано внимание Гомера и к политическим формам, организующим общественную жизнь. Конечно, в отличие от того, как обстоит дело с историей, было бы чрезмерным преувеличением говорить о предвосхищении Гомером государственно-правовых теорий века классики, но известного рода интерес и обусловленные им наблюдения и размышления по поводу политических устройств отрицать не приходится. Примером может служить знаменитая сцена испытания Агамемноном боевого духа ахейцев во второй песне «Илиады». Когда имевшее в виду лишь проверку общего настроения предложение Агамемнона прекратить войну и вернуться на родину было вдруг подхвачено воинскою массою и все устремились к своим кораблям, порядок был восстановлен только благодаря находчивости и решительности Одиссея (которому, впрочем, помогала богиня Афина). Описывая, как Одиссей успокаивает поддавшихся первому порыву воинов, поэт заставляет его произнести две краткие речи, соответственно обращенные к двум группам смиряемых, — речи разные по тону, но одинаково подчеркивающие решающее значение царского слова, до конца еще не сказанного и не понятого. Ввиду важности этого отрывка приведем его полностью:

Сам Одиссей Лаэртид, по пути Агамемнона встретив,  
Взял от владыки отцовский вовеки не гибнущий скипетр;  
С оным скиптром пошел к кораблям аргивян меднобронных;  
Там, властелина или знаменитого мужа встречая,  
К каждому он подходил и удерживал кроткою речью:  
«Муж знаменитый! тебе ли, как робкому, страху вдаваться.  
Сядь, успокойся и сам, успокой и других меж народа;  
Ясно еще ты не знаешь намерений думы царевой;  
Ныне испытывал он, и немедля накажет ахеян;  
В сомне не все мы слышали, что говорил Агамемнон;  
Если он гневен, жестоко, быть может, поступит с народом.  
Тягостен гнев царя, потомка Крониона Зевса;  
Честь скиптроносца от Зевса и любит его промыслитель».  
Если ж кого-либо шумного он находил меж народа,  
Скиптром его поражал и обуздывал грозною речью:  
«Смолкни, несчастный, воссядь и других совешанья слушай,  
Боле почтенных, как ты! Невониственный муж и бессильный,  
Значашим ты никогда не бывал ни в боях, ни в советах.  
Всем не господствовать, всем здесь не царствовать нам, аргивянам!  
Нет в многовластии блага; да будет единый властитель,  
Царь нам да будет единый, которому Зевс прозорливый  
Скиптр даровал и законы: да царствует он над другими»

(Ил., II, 185—206).

Возможно, было бы натяжкой рассматривать проповедь Одиссея как сугубую защиту монархического принципа.<sup>9</sup> Этому мешает, впрочем, не столько контекст речей Одиссея, сколько ряд внешних обстоятельств: достаточно условный характер царской власти у Гомера, являющейся в ряде случаев не столько монархией, сколько корпоративным завершением аристократической общины (например, у феакийцев, где Алкиной был одним, правда, самым старшим, из 13 правящих совместно царей); затем особенности положения как Агамемнона, бывшего не общим для всех царем, а лишь главнокомандующим на время похода, так и Одиссея — богоравного царя не в меньшей степени, чем любой из Атридов. Так или иначе, еще большею ошибкою было бы истолкование выступления Одиссея только лишь как пример защиты необходимого во всяком деле единоначалия, нарушение которого было вдвойне опасно перед лицом врага.<sup>10</sup> В этом выступлении, равно как и в последующей сцене с Терситом, — смутьяном-демагогом, которого Одиссей укрощает свирепым ударом скипетра, — есть ряд характерных нюансов, особенный политический характер которых отрицать не приходится: признание божественного характера и решающей роли за царской властью, в чем можно видеть росток монархической доктрины, заглохший, правда, с утверждением полиса, но пробудившийся снова с его кризисом в IV в. до н. э.; очевидное понимание всей деликатности отношений этой власти со знатью и демосом, понимание, учитывавшее возможность иных политических вариантов помимо монархии; наконец, что самое главное, предвосхищение возможностей политической дискуссии и демонстрация первых ее образцов, стимулирующих развитие мысли.

Но мир политических идей не ограничивается у Гомера одной лишь сферой сущего — он представлен также и фантасти-

<sup>9</sup> Ср.: Андреев Ю. В. Раннегреческий полис. С. 46 слл., где, однако, крайность отрицания доведена до высшего предела. Подчеркивая значение «сил аристократической дисциплины и солидарности, к которым апеллирует Одиссей в своих увещаниях, обращенных порознь к царям и к народу», Ю. В. Андреев заключает: «В конечном счете сцена "испытания войска", если рассматривать ее в логической связи с предшествующими событиями, воспринимается как свидетельство торжества аристократического начала над чисто монархическим» (с. 54). Более того, по мнению автора, «совершенно очевидно, что само понятие царства, равно как и тесно связанная с ним концепция самодержавной деспотической власти царя "милостью божьей", чуждо сознанию Гомера как наследие давно угасшей культуры» (с. 55). Однако, если даже согласиться, что упоминания о больших царствах микенского времени «автоматически» перенесены Гомером в свой эпос из предшествующей поэтической традиции, то едва ли такое механическое происхождение можно приписать высказываниям оценочного плана, какими именно и являются реплики Одиссея.

<sup>10</sup> Так именно оценивал эту сцену знаменитый американский этнограф и историк первобытного общества Льюис Морган. См.: Морган Л. Г. Древнее общество/Пер. с англ. под ред. М. О. Косвена (изд. 2-е). М., 1934, С. 144.



ческими конструкциями. Мы имеем в виду первые примеры утопии, вырастающей уже из ряда фольклорных, сказочных мотивов в специальный жанр.<sup>11</sup> Можно указать на два таких примера, различающихся по степени идеального, но сходных по основному типу, ибо оба они относятся к разряду так называемой географической утопии, т. е. к тому типу идеала, который мыслится осуществленным за пределами известного мира. Первый пример, более идеального характера,— это Елисейские поля, упоминание о которых встречается лишь однажды, в четвертой песне «Одиссеи». Здесь Менелай рассказывает Телемаху, как во время обратного плавания из-под Трои ему удалось захватить «морского старца» Протея, который открыл ему печальную судьбу Аякса, сына Оилея, и Агамемнона, но самому предсказал вместо смертного конца блаженную жизнь на Елисейских полях:

«Но для тебя, Менелай, приготовили боги иное:  
Ты не умрешь и не встретишь судьбы в многокопном Аргосе;  
Ты за пределы земли, на поля Елисейские будешь  
Послан богами — туда, где живет Радамант златовласый  
(Где пробегает светло беспечальные дни человека,  
Где ни метелей, ни ливней, ни хладов зимы не бывает;  
Где сладкошумно летающий веет Зефир, Океаном  
С легкой прохладой туда посылаемый людям блаженным),  
Ибо супруг ты Елены и зять громовержца Зевеса».

(Од., IV, 561—569).

Расположенные где-то далеко на западе (Зефир — западный ветер), на краю Океана, Елисейские поля в народной фантазии и в представлении Гомера являлись местом пребывания близких богам героев, которым в конце жизни вместо смерти боги даровали это вечное блаженство. Елисейские поля — это, так сказать, самый идеальный вариант, недоступный обычным людям и потому, наверное, и обрисованный лишь в самых общих чертах. Менее идеален, но зато и более правдоподобен другой вариант гомеровской утопии, представленный соответственно с гораздо большей подробностью. Это — тоже основанный на сказочных мотивах, но уснащенный элементами реализма и рационалистически построенный рассказ о чудесном острове Схерии, куда был выброшен морскою бурей Одиссей («Одиссея», песни VI—VIII и XIII).

На Схерии живет в довольстве, не зная горестей и бед, мореходный народ феакийцев. Некогда они жили по соседству

<sup>11</sup> Ср.: Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л., 1989. С. 69 сл.; Ferguson J. Utopia of the Classical World. Ithaca (New York), 1975. P. 9—15.

с циклопами, но буйство этих свирепых дикарей заставило их искать себе новое место для поселения:

...Напоследок божественный вождь Навсифой поселил их  
В Схерии, тучной земле, далеко от людей промышленных.  
Там он их город стенам обвел, им построил жилища,  
Храмы богам их воздвиг, разделил их поля на участки.

(Од., VI, 7—10).

Поэт особенно подчеркивает удаленность страны феакийцев от населенного мира и обусловленную этим безопасность их жизни. Своих спутниц, разбежавшихся при виде Одиссея, Навсикая успокаивает такими словами:

...Нет вам причины страшиться;  
Не было прежде, вы знаете, нет и теперь и не может  
Быть и вперед на земле никого, кто б на нас, феакиян,  
Злое замыслил; нас боги бессмертные любят; живем мы  
Здесь, от народов других в стороне, на последних пределах  
Шумного моря, и редко нас кто из людей посещает.

(Од., VI, 200—205).

Отсутствием военной опасности объясняется пренебрежение феакийцев к вооружению; они не воинственны, но зато опытные, как никто другой, в морском деле, которому привержены до чрезвычайности. Навсикая объясняет Одиссею:

Нам, феакийцам, не нужно ни луков, ни стрел; вся забота  
Наша о мачтах, и веслах, и прочных судах мореходных;  
Весело нам в кораблях обтекать многошумное море.

(Од., VI, 270—272).

Сказочны феакийские корабли, сами направляющие свой бег в нужную мореходам сторону. С гордостью говорит Алкиной:

Кормщик не правит в морях кораблем феакийским; руля мы,  
Нужного каждому судну, на наших судах не имеем;  
Сами они понимают своих корабельщиков мысли;  
Сами находят они и жилища людей, и поля их  
Тучнообильные; быстро они все моря обтекают,  
Мглой и туманом одетые; нет никогда им боязни  
Вред на волнах претерпеть иль от бури в пучине погибнуть.

(Од., VIII, 557—563).

Сказочен и сам народ феакийцев, живущий в мире и довольстве под мудрым управлением своих тринадцати царей во главе с Алкиноем, под особою защитою богов, которые нисходят до прямого общения с этим избранным народом. Последнее обстоятельство подчеркивается не раз, напоминает о нем и сам царь феакийцев:

Ибо всегда нам открыто являются боги, когда мы,  
Их призывая, богатые им гекатомбы приносим;  
С нами они пировать без чинов за трапезу садятся;  
Даже когда кто из них и один на пути с феакийским  
Странником встретится — он не скрывается; боги считают  
Всех нас родными, как диких киклопов, как племя гигантов.

(Од., VII, 201—206).

В литературе нового времени не было недостатка в попытках определить возможный исторический прототип для гомеровских феакийцев. Указывали, в частности, в этой связи и на древних критян.<sup>12</sup> Разумеется, нельзя отрицать того, что в отдельных чертах жизни и быта феакийцев, как они обрисованы у Гомера, — в пышности дворца их царя Алкиноя, в роскоши их повседневной жизни, в ориентации их деятельности, главным образом на море и связанные с ним промыслы — могли отразиться воспоминания о древнем народе предприимчивых мореплавателей — критян. С другой стороны, широко распространено мнение, что «Одиссея», как, возможно, более позднее, чем «Илиада», произведение героического эпоса, могла отразить и более новый, современный эпическому поэту, опыт мореплавания и колонизации открывающейся архаической эпохи. В основании феакийским героем Навсифоем нового города на Схерии видят пример характерного для этого времени колониционного предприятия, а в самом городе феакийцев усматривают черты сходства с таким пионером урбанистического движения, каким была возможная родина Гомера — эолийско-ионийская Смирна.<sup>13</sup>

Конечно, нельзя отрицать возможного воздействия на гомеровское повествование о стране феакийцев указанных исторических прототипов. Однако в целом феакийцы у Гомера — сказочный образ, отражающий вековую мечту о далекой, заморской стране, где люди могут жить беспечной, счастливой жизнью. В картинах жизни феакийцев, порожденных народной фантазией, но рационалистически обработанных автором «Одиссеи», уже заложены зерна той будущей утопии, разработкою которой греки классической поры завершат полосу своего оригинального политического творчества.

## Глава 4

### ПОСТИЖЕНИЕ ЖИЗНИ

Ростки рационализма обнаруживаются уже у Гомера, но самое торжество его относится к следующей эпохе, которую мы по традиции, восходящей к тому времени, когда еще не знали ни о гомеровском, ни о крито-микенском периоде, продолжаем называть архаической (VIII—VI вв. до н. э.). В истории антич-

<sup>12</sup> См.: Маркиш С. П. Гомер и его поэмы. М., 1962. С. 44.

<sup>13</sup> Преображенский П. Ф. «Одиссея» и Гомер//Преображенский П. Ф. В мире античных идей и образов. М., 1965. С. 27; Андреев Ю. В. Раннегреческий полис. С. 39; Hammond M. The City in the Ancient World. Cambridge (Mass.), 1972. P. 161.

ной общественной мысли эта эпоха была отмечена решительным поворотом от преобладавшего ранее религиозно-мифологического восприятия мира к новому научному его истолкованию.<sup>1</sup> Этот поворот, осуществленный усилиями многих выдающихся умов, в конечном счете был обусловлен более обширными и более глубинными сдвигами в жизни греческого народа. Те факторы социального прогресса, которые были заложены в структуре древнегреческого общества вопреки — а может быть и благодаря — дорийскому переселению, теперь, наконец, сказали свое слово, и результатом было рождение новых, гораздо более прогрессивных форм экономических и социально-политических отношений — античного рабовладельческого хозяйства и городской гражданской общины — полиса.<sup>2</sup>

И прежде всего велики были успехи в области экономической. Благодаря внедрению новых, изготавливаемых из железа орудий труда стало возможным интенсифицировать производство как в земледелии, так и в ремесле. Углубляющееся общественное разделение труда и обусловленное этим отделение ремесла от земледелия, равно как и выделение в особый вид занятий торговли, привели, наконец, к появлению города в современном смысле слова: вокруг первоначальных бургов — городищ, служивших главным образом целям защиты племени в случае военной опасности, выросли торгово-ремесленные посады, а вместе с ними сформировалось и новое сословие горожан — ремесленников и купцов, рабочих и матросов. Новые города развернули активную, преимущественно морскую торговлю, содействовавшую дальнейшей специализации отдельных центров на производстве избранных видов продукции и развитию их в подлинные очаги национальной экономики.

Выражением далеко зашедшего развития торгового и морского дела явились к исходу первого века архаики важные технические усовершенствования. Прежде всего радикальному усовершенствованию подверглись типы военных и торговых кораблей. В частности, с конца VIII в. до н. э. началось строитель-

---

<sup>1</sup> Ср. отличную характеристику существа этого поворота в книге Э. Н. Михайловой и А. Н. Чанышева «Ионийская философия» (М., 1966. С. 11): «Уживавшийся до поры до времени с мифологическим мировоззрением элементарный научный материал, постоянно возраставший в связи с практической деятельностью людей, вырабатывал в человеке новые формы мышления, которые в благоприятных условиях социальной революции смогли распространиться на область мировоззрения, так что эпос — слово повествовательное — пал перед логосом — словом разумным».

<sup>2</sup> Для более подробного ознакомления с революцией, свершившейся в общественной жизни греков в архаический период, см.: Пёльман Р. Очерк греческой истории и источниковедения. СПб., 1910. С. 77 сл.; Тюменев А. И. Революция VII—VI вв. Афины в VI в. // История Древней Греции. Ч. I (История древнего мира/Под ред. С. И. Ковалева. Т. II). М., 1937. С. 171 сл.; Колобова К. М., Глускина Л. М. Очерки истории Древней Греции. Л., 1958. С. 55 сл.; Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса. Л., 1988.

ство, по преданию, впервые в Коринфе больших военных кораблей с тремя рядами гребцов — триер. Далее, в значительной степени по восточному образцу были приняты правильные меры веса и объема. Главной весовой единицей стал талант, равнявшийся у ионийцев 26,2 кг, а мерами объема — медимн для сыпучих тел (52,5 л) и метрет для жидких (39,5 л). Наконец, к середине VII в. до н. э. относится выпуск — и тоже по примеру восточных соседей, в частности Лидии, — первых правильных металлических денег. Начеканенные по определенному весовому стандарту из дорогих или драгоценных металлов — меди, серебра, золота, — монеты сменили неуклюжие металлические слитки и брусья, которые служили мерилom стоимости в гомеровский период (впрочем, у Гомера упоминаются и вообще допотопные способы оценки, когда обмениваемые предметы приравнивались к определенному количеству быков или каких-либо ремесленных изделий, например медных треножников).

Технический и экономический прогресс повлек за собой резкие перемены в области социальных отношений. С одной стороны, внедрение более совершенных и более доступных железных орудий труда и соответственная интенсификация производства содействовали рентабельности индивидуального хозяйства, что имело следствием решительное утверждение принципа частной собственности. Но вместе с тем стало фактом и высвобождение личности из-под общинной опеки, иными словами — торжество индивидуализма. Люди не только стали свободно распоряжаться своим состоянием — они становились в полном смысле слова хозяевами своей судьбы. До какой степени это сознавалось самими современниками, показывают горделивые заявления паросского поэта Архилоха (см. ниже). С другой стороны, в связи с утверждением жизнеспособного парцеллярного хозяйства, существующего в условиях частной собственности, началось стремительное развитие и частновладельческого рабства, причем не только в сфере домашнего хозяйства, но и в непосредственном производстве, а главное, за счет захваченных или вывезенных из-за рубежа чужеземцев-варваров.

Все это свидетельствовало о начавшемся обращении греков на античный путь развития: индивидуализация экономического и социального быта, сопряженная с развитием частновладельческого парцеллярного хозяйства, открывала перспективу перехода от аристократических порядков к демократии, а использование покупных рабов-чужеземцев позволяло реализовать эту перспективу форсированным способом, за чужой счет, за счет варварской периферии. Однако реализация этих возможностей оказалась делом не сиюминутным. На первых порах, как это не раз бывало в истории, экономический прогресс обернулся для греческого народа и некоторыми теневыми сторонами.

осложнениями и трудностями, преодоление которых потребовало большого напряжения сил.

Перемены затронули прежде всего сельскую общину. Интенсификация земледельческого хозяйства, все большая его ориентация на городской рынок и — после изобретения денег — все большие возможности накопления и обогащения, открывшиеся для крупных хозяев, имели своим следствием усиление того слоя в общине, который, по традиции оставался главным владельцем земли — родовой знати. Напротив, большая часть рядовых общинников-крестьян, поскольку они не могли выбиться в крепкие хозяева, беднела и разорялась, входила в долги и ввиду отсутствия в тот период гарантий личной свободы попадала в долговую кабалу, превращалась в рабов-должников. Уже Гесиод, беотийский поэт рубежа VIII—VII вв. до н. э., сам бывший зажиточным землевладельцем, страшится тех опасностей, которые угрожают крестьянскому хозяйству, и противопоставляет им не только вечную панацею от всех зол — усиленный труд, но и такие, например, ухищрения, как ограничение деторождения, всерьез советуя земледельцу не иметь более одного сына, дабы наследственный надел не дробился между несколькими сыновьями (Гесиод. Труды и дни, 376 сл.).

Позднее Аристотель кратко, но четко и ярко охарактеризовал состояние афинской общины на рубеже VII — VI вв. до н. э., накануне выступления Солона: «Надо иметь в виду, что вообще государственный строй был олигархический, но главное было то, что бедные находились в порабощении не только сами, но также и дети и жены. Назывались они пелатами (что буквально означает «соседи», но здесь, по-видимому, также и «батраки». — Э. Ф.) и шестидольниками, потому что на таких арендных условиях обрабатывали поля богачей. Вся же вообще земля была в руках немногих. При этом, если эти бедняки не отдавали арендной платы, можно было увести в кабалу и их самих и детей. Да и ссуды у всех обеспечивались личной кабалой вплоть до времени Солона ... Конечно, из тогдашних условий государственной жизни самым тяжелым и горьким для народа было рабское положение. Впрочем, и всем остальным он был также недоволен, потому что ни в чем, можно сказать, не имел своей доли» (Аристотель. Афинская полития, 2, пер. С. И. Радцига).

Недовольство массы общинников социальными тяготами, которые время обрушило на их головы, находило естественное выражение в неприязни к тем, кто оказывался в выигрыше, — к землевладельческой аристократии. Последняя, сильная экономически, обладала и вовсе подавляющим превосходством в сфере политической. В начале арханческого периода знать почти повсеместно ликвидировала патриархальную царскую власть, тяготившую ее своею опекою и страшившую возможно-



стями союза с сельским демосом. Сосредоточив всю полноту административной и судебной власти в своих руках, превратив общинные органы управления — совет старейшин и народное собрание — в орудия своего исключительного господства, оперев это господство, как на своего рода фундамент, на традиционное свое лидерство в исконных родовых подразделениях, система которых в виде цепи род — фратрия — фила продолжала оставаться единственной формой организации общества, землевладельческая аристократия вела дело к созданию настоящего кастового государства, где народной массе была уготована самая жалкая роль. До какой степени засилье знати и собственное бесправное положение сознавались и переживались сельским демосом, показывает поэма Гесиода «Труды и дни». Земледелец средней руки, сам пострадавший от произвола знатных судей Гесиод суммирует собственный жизненный опыт в знаменитой притче о ястребе и соловье:

Вот что однажды сказал соловью пестрогласному ястреб,  
Когти вонзивши в него и неся его в тучах высоких.  
Жалко пищал соловей, пронзенный кривыми когтями,  
Тот же властительно с речью такую к нему обратился:  
«Что ты, несчастный, пищишь? Ведь намного тебя я сильнее!  
Как ты не пой, а тебя унесу я, куда мне угодно,  
И пообедать могу я тобой, и пустить на свободу.  
Разума тог не имеет, кто мериться хочет с сильнейшим:  
Не победит он его — к униженью лишь горе прибавит!»  
Вот что стремительный ястреб сказал, длиннокрылая птица.

(Труды и дни. 202—212).<sup>3</sup>

Трудно сказать, как сложилась бы судьба сельского демоса в Древней Греции и насколько успешно сумел бы он защитить свои права перед натиском всемогущих денег, долговой кабалы и произвола знати, если бы как раз в это время не пришла ему помощь со стороны. Дело в том, что одни и те же процессы вели и к расслоению сельской общины (к обогащению знати и разорению крестьянства) и к росту города, к формированию нового сословия горожан. Последнее непрерывно пополнялось благодаря притоку в город всех тех, кто надеялся разбогатеть, приспособившись к новым условиям жизни, обратившись к новым доходным занятиям — ремеслу и торговле. Выходцы из сельской местности, эти изгон, утратившие связь с общиной, становясь богатыми и почтенными горожанами, заявляли претензии на уравнивание в правах с аристократами, на доступ к политической власти — и это с тем большей решительностью, что как изгоев знать их ни во что не ставила, тогда как сами они по мере роста их богатства склонны были держаться о себе все более высокого мнения. Что могло быть более естественным в этих условиях, чем блок между двумя утеснен-

<sup>3</sup> Гесиод цитируется в переводе В. В. Вересаева (Эллинистические поэты. М., 1963).

ными в ту пору сословиями крестьян и горожан, которые равно были недовольны засильем знати?

Складывавшийся, таким образом, общий демократический фронт получал, благодаря объединению сил, большие шансы на победу. К тому же в его пользу действовали еще два очень важных обстоятельства. Во-первых, по мере вытеснения бронзового оружия более прогрессивным и более дешевым железным, возрастала роль вооруженного ополчения простолюдинов, фаланги пехотинцев-гоплитов, без которых правящая знать не могла уже обойтись в тогдашней, крайне осложнившейся политической обстановке. Ведь в ту пору, в условиях демографического взрыва и обострившейся вследствие этого борьбы за жизненное пространство, защита границ своего отечества стала делом гораздо более трудным, чем в прежние, гомеровские, патриархальные времена.

Во-вторых, складывавшаяся демократия тем скорее должна была обратиться к решительным действиям, что у нее с самого начала не было недостатка в политически развитых и энергичных лидерах. Ими становились выходцы из среды самой аристократии. В самом деле, развещающее воздействие денежного хозяйства испытывала и верхушка греческого архаического общества, и члены захиревших аристократических родов или обойденные наследством младшие сыновья знатных семей также устремлялись в город, где они задавали тон оппозиционным настроениям и выступлениям. Именно эти отпрыски младших аристократических фамилий, достаточно образованные и предприимчивые, близкие по своему положению и к старой родовой знати, и к новому сословию горожан, с общего ли согласия, по желанию ли демоса, или, наконец, по собственному побуждению становились инициаторами проведения различных мер, имевших в виду преобразовать общественные отношения с позиций разума, в интересах новых прогрессивных групп.

Требованиями демоса в ту пору были сложение долгов и запрещение долговой кабалы, передел земли, установление политического равноправия и фиксация его гарантий в писаных законах. Обычно начинали с последнего — с записи законов, как дела более легкого для осуществления и вместе с тем очень важного для придания политической жизни правильного, упорядоченного характера. Архаическая эпоха выдвинула в Греции целый ряд замечательных социальных посредников, законодателей и реформаторов, стараниями которых были проведены первые важные преобразования, имевшие в виду превратить хаотически, стихийно возросшие села и посады в правильно организованные полисы. Полулегендарный Ликург в Спарте, деятельность которого древние относили к началу VIII в. до н. э., позднейшие — от VII—VI вв., исторически вполне достоверные Залевк в Локрах Эпизефирских (Южная Италия), Харонд в Катане (Сицилия), Драконт и Солон в Афинах, Хилон

в Спарте, Питтак в Митилене на Лесбосе — вот имена лишь наиболее значительных и известных из этих первых устроителей греческого мира.

Все они, как правило, несмотря на нередко приниженный реальный свой статус, были выходцами из старинных, уходящих корнями в микенское время, аристократических семей, стало быть, выступали носителями древнего, отстоявшегося социального опыта и мудрости. Нередко они и сами, особенно законодатели, являлись, по общему признанию, мудрецами (*sophoi*). Во всяком случае замечательно, что фигуры этих древних законодателей и реформаторов являются в античной традиции окруженными ореолом мудрости (*sophia*). Замечательна также их связь с святилищем и оракулом Аполлона в Дельфах. Этот древнейший религиозный центр Греции был в лице своей жреческой верхушки средоточием народной мудрости, хранителем скрепляющих жизнь нации обычаев и устоев, прибежищем для всех, кто нуждался в совете и поддержке. В период архаической революции Дельфийский оракул вместе с тяготевшими к нему мудрецами стал своеобразным духовным координатором всех важных начинаний, как личных, так и общественных, везде содействуя разумному соотношению необходимых новаций и традиций. «Ничего сверх меры» (*meden agan*) — таково было важное жизненное правило, по преданию, сформулированное кем-то из древних мудрецов и признанное в Дельфах. Это правило названные мудрецы положили и в основу своей общественной деятельности, добываясь в качестве законодателей и реформаторов продиктованной долгим опытом и согласной с разумом справедливой меры. Простейшим конкретным воплощением этой меры и должен был стать новый полисный закон.

Демократическая реформа была важным, но не единственным средством преобразования архаического общества; ей сопутствовали и другие способы — колонизация, имевшая в виду освобождение формирующегося полиса от избытка аграрного населения, а вместе с тем и расширение торговых связей и сферы приложения экономической деятельности; затем тирания, эта античная разновидность бонапартизма, выросшая на волне демократического движения. Тирания обычно истреблением знати предуготовляла окончательное торжество демократии, которая и в самом деле, как правило, являлась ей на смену, но лишь после того, как обществу удавалось скинуть тяжкое ярмо тиранической опеки. И ойкисты — назначенные по общему соглашению организаторы новых колоний, и тираны, захватывавшие власть благодаря демагогии, как правило, также были выходцами из аристократического сословия. Это верно для большинства известных нам по имени исторических персонажей: Архий, выведший в 735 г. до н. э. колонию из Коринфа в Сиракузы, был одним из Гераклидов; отпрыском знатного и правящего

рода Бакхиадов был Кипсел, захвативший тираническую власть в том же Коринфе в 657 г.; представителем знатного рода Неллендов был основоположник афинской тирании Писистрат и т. д. Свою деятельность, какова бы она ни была по жанру, эти люди, знатные и образованные, строили на началах строгого расчета, умея извлекать выгоду даже из религии (так именно действовал Писистрат), чем и содействовали сильнейшим образом торжеству рационализма в жизни древнегреческого общества.

Социально-политическое движение в Греции VIII — VI вв. до н. э., приведшее к утверждению полисного строя, отличалось, таким образом, ярко выраженным рационалистическим духом. Рационализму практических политических действий соответствовал рационализм духовной жизни, насколько можно судить по радикальным переменам в греческой словесности.<sup>4</sup> Начать с того, что уже на рубеже гомеровского и архаического периодов в Греции была возрождена письменность; теперь она была заимствована с Востока, у финикийцев, в виде самой простой и вместе с тем самой развитой системы алфавитного письма.<sup>5</sup> В VIII в. до н. э., судя по дошедшим от того времени надписям на сосудах или черепках, алфавитная письменность была уже распространена в Греции, а от VI в. мы имеем даже контекстные документы (посвятительные надписи, почетные постановления, межгосударственные соглашения), составленные этим новым письмом. Запись права, приведшая к появлению целых законодательных сводов, еще более содействовала развитию документальной прозы и вместе с тем подготовила рождение прозы литературной — исторической и философской.

Тем временем изменилось и жанровое лицо греческой словесности. Подвергся реформе ее традиционный вид — эпос. Дух рационализма восторжествовал в этой, казалось бы, исконной обители мифа и религии, и перемена эта была связана с творчеством беотийского поэта Гесиода, явившегося создателем генеалогического и дидактического эпоса.<sup>6</sup> В «Теогонии» («Происхождение богов») Гесиод впервые попытался свести в систему мифолого-религиозные представления греков, дать последовательную картину рождения мира, богов и героев, состав-

<sup>4</sup> См.: Тронский И. М. История античной литературы. Л., 1946, С. 65 слл.

<sup>5</sup> Дирингер Д. Алфавит/Пер. с англ. под ред. И. М. Дьяконова. М., 1963. С. 522 слл.

<sup>6</sup> См.: Горнунг Б. В., Шестаков С. П. Гесиод и дидактический эпос//История греческой литературы. Т. I. М.; Л., 1946. С. 164—175; Тренчени-Вальдапфель И. Гомер и Гесиод/Пер. с венгерск. под ред. В. И. Авдиева. М., 1956.— Кроме того, есть отличная подборка суждений филологов нового времени о Гесиоде в издании: Гесиод. Работы и дни/Пер. с древнегреч. В. В. Вересаева. [М.]. 1927. С. 3—39. См. также: Hésiode et son influence (Entretiens sur l'antiquité classique. T. VII). Vandoeuves; Genève, 1962.

вить их генеалогию. Но тем самым было положено начало преодолению мифа в сфере исконного его господства, в области космогонии и теогонии, ибо сведение в систему означало реформу, а следовательно, в потенции, и разрушение мифа с позиций разума. Замечательно уже самое начало повествования Гесиода о сотворении мира, где в качестве основных творческих стихий выделены Хаос, Гея (Земля) и Эрос (Любовь):

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом  
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,  
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,  
И, между вечными всеми богами прекраснейший,— Эрос.  
Сладкоистомный — у всех он богов и людей земнородных  
Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает.

(Теогония, 116—122).

Последующие возникновения изображаются как порождения из этих первоначал все новых и новых божеств: Хаос породил Никс (Ночь) и Эреб (Мрак), а эта пара, в свою очередь, сочетавшись в любви, произвела Эфир и Гемеру (День); Гея породила Урана (Небо), а затем, «разделивши ложе с Ураном», — Океан, Гипериона (отца Гелиоса), Иапета (отца Прометея и Эпиметея), Рею, Фемиду, Мнемосину и других титанов — старших богов и богинь, первенствовать среди которых стал Крон. От брака Крона с Реей произошло младшее поколение богов, олимпийских, вместе с Зевсом. И как Крон в свое время лишил власти своего отца Урана, так и Зевс затем заступил место Крона. Вся эта вереница образов, олицетворяющих природные и общественные силы, равно как и происходящих от них героев и людей, организована в наивный генеалогический ряд вполне в духе традиционного, идущего еще от Гомера, антропоморфизма. Но важна именно система, а затем и та группа первоначал, от которых рождается все. В образах этих первостихий, столь, казалось бы, мифологических, угадываются, по глубокому наблюдению знаменитого немецкого антиковеда У. Виламовица-Мёллендорфа, контуры будущих основных категорий греческой натурфилософии: в Хаосе заключена идея пространства, в Гее — материи, а в Эросе — движения.<sup>7</sup>

В другой своей поэме «Труды и дни» Гесиод выступает как создатель нового, совершенно уже светского вида эпоса — дидактического. Последний по форме (и, в частности, в том, что касалось стихотворного размера) продолжал традиции гомеровского эпоса, но отражал уже не мир богов и героев, а жизнь современного Гесиоду греческого крестьянства. В поучительных сентенциях, развивавших традицию гомеровских гном, Гесиод дал свод наставлений по земледелию, составив первое в своем

<sup>7</sup> Ср.: Лурье С. Я. 1) История античной общественной мысли. М.: Л., 1929. С. 123; 2) Очерки по истории античной науки. М.: Л., 1947. С. 19.— В обоих случаях со ссылкой на мнение Виламовица.



роде пособие по агротехнике и экономике сельского хозяйства. При этом замечателен самый тип имени — вполне современный, соответствовавший тенденциям экономического развития, — который имел в виду автор «Трудов и дней», составляя свои рекомендации: это — частновладельческое хозяйство, существующее в условиях уже утвердившихся товарных отношений и повсеместной конкурентной борьбы, опирающееся на целесообразное использование чужого труда (рабов и батраков) и ориентированное на получение возможно большей товарной прибыли, «барыша» (*kerdos*). Ибо, заверял поэт, только это одно — обретение упорным трудом при рациональных методах хозяйствования как можно большего богатства — способно уберечь сельского хозяина от вечно подстерегающей его опасности разорения и нищеты. И здесь же, в начале поэмы, он нарисовал общую картину развития мира, представив ее в виде последовательной смены поколений: золотого, серебряного, медного, героического и железного веков — картину, проникнутую наивным историзмом, но в то же время и пессимизмом, отражавшим растерянность и страх греческих земледельцев перед наступлением неодолимых факторов прогресса — денег, долгов, кабалы и бесправия.

Присмотримся пристальнее к этой картине. Ведь она в своем роде зародыш позднейших теорий исторического прогресса. Поэт начинает с констатации первоначального счастливого состояния человечества:

В прежнее время людей племена на земле обитали,  
Горестей тяжких не зная, не зная ни трудной работы,  
Ни вредоносных болезней, погибель несущих для смертных.

(Труды и дни, 90—92).

Последующие перемены — и все в худшую сторону — поэт объясняет, вполне в духе древнего мифологического мышления, местью Зевса, который за то, что Прометей похитил для людей с неба огонь, послал им опасный дар — прекрасную, сотворенную по образу бессмертных богинь женщину Пандору, наделенную, однако, не только всеми прелестями, но и пороками. Брат Прометея Эпиметей (буквально «крепкий задним умом»), вопреки предостережениям мудрого титана, принял этот дар от Зевса, как принял он от него и другое подношение — сосуд, в который были заключены все людские несчастья, горести и болезни. Эпиметей женился на Пандоре, а та, сняв крышку с таинственного сосуда, выпустила наружу, на горе людям, все беды мира.

Дальнейшая история рода человеческого рисуется Гесиодом как непрерывная полоса утрат и усугубления зла, пока, наконец, с наступлением современного поэту пятого поколения железных людей зло не превысило всякую меру. Яркое, впечатляющее, исполненное трагического пафоса описание злосчастий железного века почти сразу же переключается у Гесиода с на-



стоящего времени на будущее, полагая, таким образом, начало еще одному жанру античной литературы — пророческому, который позднее, сомкнувшись с аналогичным жанром восточных литератур, даст непревзойденный по пророческой силе выход — христианский апокалипсис.

Если бы мог я не жить с поколением пятого века!  
Раньше его умереть я хотел бы или позже родиться.  
Землю теперь населяют железные люди. Не будет  
Им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя,  
И от несчастий. Заботы тяжелые боги дадут им...  
Дети — с отцами, с детьми — их отцы сговориться не смогут.  
Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю — хозяину.  
Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то.  
Старых родителей скоро совсем почитать перестанут;  
Будут их яро и зло поносить нечестивые дети  
Тяжкою бранью, не зная возмездья богов; не захочет  
Больше никто доставлять пропитанья родителям старым.  
Правду заменит кулак. Города подпадут разграбленье.  
И не возбудит ни в ком уваженья ни клятвохраниитель,  
Ни справедливый, ни добрый. Скорей наглец и злодею  
Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право.  
Стыд пропадет... Лишь одни жесточайшие, тяжкие беды  
Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет.

(Труды и дни, 174 слл.).

Нельзя сказать, чтобы перед лицом этих настоящих и будущих напастей поэт совершенно пал духом. Мы уже говорили, что панацеей от всех бед, угрожающих земледельцу, Геснод считает труд. Поучая своего непутевого братца Перса, лодыря и лихоимца, который с помощью подкупленных им знатных судей сумел оттягать часть братнего надела, поэт слагает настоящий гимн всесозидающему и облагораживающему труду:

Помни всегда о завете моем и усердно работай,  
Перс, о потомок богов, — чтобы голод тебя ненавидел,  
Чтобы Деметра в прекрасном венке неизменно любила  
И наполняла амбары тебе всевозможным припасом.  
Голод, тебе говорю я, всегдашний товарищ ленивца.  
Боги и люди по праву на тех негодуют, кто праздно  
Жизнь проживает, подобно безжальному трутню, который,  
Сам не трудясь, работой питается пчел хлопотливых.  
Так полюби же дела свои вовремя делать и с рвением.  
Будут ломиться тогда у тебя от запасов амбары.  
Труд человеку стада добывает и всякий достаток,  
Если трудиться ты любишь, то будешь гораздо милее  
Вечным богам, как и людям: бездельники всякому мерзки.  
Нет никакого позора в работе: позорно безделье.

(Труды и дни, 298—311).

Этот гимн труду делает честь психологии поэта-труженика, однако примечательно то, что полной уверенности в спасительной миссии труда у автора этих похвальных рекомендаций все же нет. Отсюда те ухищрения, о которых мы уже упоминали, отсюда же и идеализация прошлого, золотого века, воспеванием которого поэт закладывает основу для развития особого жанра утопии — не географической, а временной, и притом именно в духе консервативных крестьянских устремлений обра-

щенной в прошлое. В сожалениях поэта по давно ушедшим блаженным временам звучит извечная тоска человека по лучшему, и рисуется идеал этого лучшего: благоприятство природных условий, легкий, радостный и благодарный труд, беспечная жизнь в довольстве и веселье, легкая, наступающая незаметно, как сон, смерть.

Создали прежде всего поколение людей золотое  
Вечноживущие боги, владельцы жилищ олимпийских,  
Был еще Крон-повелитель в то время владыкою неба.  
Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душою,  
Горя не зная, не зная трудов. И печальная старость  
К ним приближаться не смела. Всегда одинаково сильны  
Были их руки и ноги. В пирах они жизнь проводили.  
А умирали, как будто объятые сном. Недостаток  
Был им ни в чем неизвестен. Большой урожай и обильный  
Сами давали собой хлебодарные земли. Они же,  
Сколько хотелось, трудились, спокойно собирая богатства,—  
Стад обладатели многих, любезные сердцу блаженных.

(Труды и дни, 109—120).

Если, таким образом, в творчестве Гесиода перед нами уже встает во весь рост личность современника с его миропониманием, настроениями и идеалами, то еще более это можно сказать о совершенно новом жанре поэзии, тогда именно впервые и родившемся,—о лирике.<sup>8</sup> Человек, со всеми его радостями и, еще больше, горестями, с разнообразными личными переживаниями, с любовными увлечениями, дружескими симпатиями и политическими склонностями служит центральной и единственной темой этой новой, сугубо индивидуализированной поэзии, которая прямо была вызвана к жизни свершившимся тогда социальным переворотом — крушением патриархально-общинного уклада и высвобождением из-под его опеки и выступлением на первый план личности. Искатель приключений, вечный странник, колонист и воин Архилох с острова Пароса (середина VII в. до н. э.), убежденные аристократы Алкей и Сапфо с острова Лесбоса (конец VII) и Феогнид из Мегар (VI в. до н. э.), тоже отпрыск знатного рода, но вместе с тем и представитель нового сословия афинских горожан Солон (рубеж VII—VI вв.) — вот лишь некоторые, наиболее блестящие имена в ряду поэтов, чье творчество было исполнено глубокого лирического, но вместе с тем и актуального общественного смысла и чьи произведения являются для нас ценнейшими свидетельствами свершавшегося рационалистического переосмысления жизни.

Первый в этом ряду — Архилох — одновременно и самый ранний и, может быть, самый личный из всех. В жизни и творчестве этого поэта ярко отразились первые пылкие устремле-

<sup>8</sup> См.: Ярхо В. Н., Полонская К. П. Античная лирика. М., 1967. С. 6 сл., 11 сл.; Bowra C. M. Greek Lyric Poetry, 2nd ed., Oxford, 1961; Podlecki A. J. The Early Greek Poets and Their Times. Vancouver, 1984.

ния освобождавшейся от оков традиционного быта и морали личности. Он сам — сгусток воли и страсти, его стихи — зеркало его настроений. Перед лицом непрерывно нарастающих смут и потрясений, предвидеть и упредить которые человек не в состоянии, Архилох готов признать, что миром правит судьба:

Все человеку, Перикл, судьба посылает и случай.

(фр. 8 Диль).<sup>9</sup>

Но этой судьбе он не устает бросать вызов, противопоставляя ей свою силу и волю и в гордыне своей объявляя себя одного творцом собственного счастья:

В остром копье у меня замешен мой хлеб. И в копье же —  
Из-под Исмара вино. Пью, опершись на копье.

(фр 2).

Жизнь непрерывными ударами настигает и поражает его, но сломить не может; все, что она может сделать с ним, — это научить своеобразной мудрости поведения, умению пережидать неприятности, стойко сносить горести и в меру радоваться удачам. Однако жизненная установка поэта не ограничивается этим пессимизмом; приравниваясь к потоку событий, он стремится постичь, а тем самым и подчинить его своей воле:

Сердце, сердце! Грозным строем встали беды пред тобой.  
Ободришь и встретишь их грудью, и ударим на врага!  
Пусть везде кругом засады, — твердо стой, не трепещи.  
Победишь, — своей победы напоказ не выставляй.  
Победят — не огорчайся, запершись в дому, не плачь.  
В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй.  
Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт.

(фр. 67 а).

В отличие от Архилоха, в этой жизни защищающего прежде всего свое личное дело, Алкей и Феогнид обладают ярко выраженной политической симпатией. Их идеал лежит в прошлом, они борются с поднимающейся демократической волной, ненавидят выплывшую на этой волне тиранию и горько сожалеют об ушедшем в прошлое безраздельном господстве «лучших». В особенности ненавистна этим аристократам тирания. С тревогой предупреждают они своих сограждан, т. е. главным образом своих же товарищей по сословию, о возможности переворота и утверждения у власти ставленника «подлых» — тирана. Указывая на происки очередного претендента на единовластие, Алкей взывает к своим согражданам — митилениям:

Он знай шагает по головам, а вы  
Безмолвны, словно оцепенелые  
Жрецы перед заgrabной тенью,  
Грозно восставшей из мрака мертвых.

<sup>9</sup> Архилох цитируется в переводе В. В. Вересаева (Эллинистские поэты. М., 1963). Номера фрагментов указываются по 3-му изданию «Антологий» Э. Дилья: Diehl E. Anthologia Lyrica Graeca, ed. III. Fasc. 3. Leipzig, 1954. — Перикл, к которому обращен цитируемый стих, — лицо неизвестное.

Пока не поздно вдумайтесь, граждане,  
Пока поленья только чадят, дымясь,  
Не мешкая тушите пламя,  
Иль запылает оно пожаром.

(фр. 100 Лоубель — Пейдж, пер. Я. Э. Голосовкера).<sup>10</sup>

И в другом отрывке:

Метит хищник царить,  
Самовластвовать зарится,  
Все вверх дном повернет,—  
Накренились весы. Что спим?

(фр. 141, пер. Вяч. Иванова)

Алкею вторит Феогнид Мегарский:

Город беременен наш, но боюсь я, чтоб им порожденный  
Муж дерзновенный не стал грозных восстаний вождем,  
Благоразумны пока еще граждане эти, но очень  
Близки к тому их вожди, чтобы в разнузданность впасть.  
Люди хорошие, Кири, никогда государств не губили.  
То негодян, простор наглости давши своей,  
Дух развращают народа и судьями самых бесчестных  
Делают, лишь бы самим пользу и власть получить.  
Пусть еще в полной пока тишине наш покоится город,—  
Верь мне, недолго она в городе может царить,  
Где нехорошие люди к тому начинают стремиться,  
Чтоб из народных страстей пользу себе извлекать.  
Ибо отсюда — восстанья, гражданские войны, убийства,  
Также монархи,— от них обереги нас судьба!

(ст. 39—52 Диль<sup>11</sup>).

Дикой радостью наполняются сердца этих аристократов при известии о гибели очередного калифа на час:

Пить, пить давайте! Каждый напейся пьян,  
Хоть и не пьешь, пьянствуй! Издох Мирсил.<sup>12</sup>

(Алкей, фр. 332, пер. Вяч. Иванова).

И они не устают поносить народную массу за непрерывное потворство демагогам, метящим в тираны, за снисхождение к самой тирании:

Крепко пятою топчи пустодушный народ, беспощадно  
Острою палкой коли, тяжким ярмом придави!  
Верно народа с подобной любовью к тиранам ни разу  
Не доводилось еще солнцу видать на земле.

(Феогнид, 847—850).

Но время неумолимо меняется: могущество старых доблестных родов уходит в прошлое, города наполняются теми, кто еще недавно, подобно диким зверям, обитал в лесных и горных

<sup>10</sup> Стихи Алкея приводятся в переводах Я. Э. Голосовкера и Вяч. Иванова (в кн.: Античная лирика. М., 1968). Номера фрагментов указываются по изданию Э. Лоубеля и Д. Пейджа: Lobel E. et Page D. Poetarum Lesbiorum Fragmenta. Oxford, 1955.

<sup>11</sup> Феогнид цитируется в переводе В. В. Вересаева (Эллинские поэты. М., 1963). Нумерация стихов дается по 3-му изданию «Антологии» Э. Дилья (fasc. 2, 1955).

<sup>12</sup> Мирсил — митиленский тиран.

урочищах, влияние забирает новая денежная знать, а отпрыскам старинных родов приходится сталкиваться с бедностью и идти на унижающие их соглашения, чтобы хоть как-нибудь выжить:

Бедность проклятая! Как тяжело ты ложишься на плечи!  
Как развращаешь зараз тело и душу мою!  
Я так люблю красоту, благородство, — а ты против воли  
Учишь насильно меня низость любить и позор!

(Феогнид, 649—652).

Старый порядок, признаком которого было монопольное положение родовой знати во всех сферах общественной жизни, отходил в прошлое. Дело его приверженцев и певцов было проигранным, и этим объясняется та глубокая безысходность, которой исполнены их признания, подобные, например, вот этому жуткому четверостишию Феогнида (ст. 425—428):

Лучшая доля для смертных — на свет никогда не родиться  
И никогда не видать яркого солнца лучей.  
Если ж родился, войти поскорее в ворота Аида  
И глубоко под землей в темной могиле лежать.

Но не все упорствовали в аристократической ипохондрии, которая никуда и ни к чему не вела. Гораздо более разумной была позиция тех — пусть, может быть, и не слишком многочисленных — представителей старой знати, которые, обладая большей долей здравого смысла, обращались к новым, более жизненным видам занятий (хотя бы и торговлей), сближались с народом и, понимая его нужды, пытались со своей стороны содействовать упорядочению социальных отношений. Таким именно был афинянин Солон, потомок царского рода Кодридов, ставший купцом и путешественником, но более всего прославившийся как искусный поэт и мудрый законодатель.

Солон, по выражению Ф. Энгельса, «открыл ряд так называемых политических революций».<sup>13</sup> С его именем связано проведение целого ряда коренных преобразований, определивших решительный поворот Афин на античный путь развития, положивших начало формированию афинского демократического полиса. В интересах широких слоев афинского народа Солон осуществил разовое сложение долгов и связанный с этим частичный передел земли, позаботился о выкупе проданных в рабство за долги и о запрете на будущее долговой кабалы, наконец, провел широкую демократизацию как частного (посредством закона о свободе завещания), так и общественного права (последнее — введением прогрессивного в ту пору имущественного ценза, возрождением народного собрания и созданием новых демократических органов — Совета Четырехсот и суда присяжных).

<sup>13</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 21. М., 1961. С. 115.

Реформы Солон были фундаментальны, но они не были радикальны в такой степени, в какой этого хотелось демократии: ни всеобщего передела земли, ни полного искоренения устоев аристократического порядка (в частности системы родовых подразделений), ни тем более изничтожения самой знати Солон не произвел. В результате этот, может быть, самый замечательный из законодателей древности стал объектом нападок со всех сторон: радикально настроенная демократия порицала его за видимую непоследовательность, между тем как родовая знать не могла ему простить сделанных за ее счет уступок народу. На эти упреки Солон отвечал указанием на очевидное: сделанное им имело в виду пользу всех сословий и всего общества в целом.

Да, я народу почет предоставил, какой ему нужен —  
Не сократил его прав, не дал и лишних зато.  
Также подумал о тех я, кто силу имел и богатством  
Славился, — чтоб никаких им не чинилось обид.  
Встал я, могучим щитом своим тех и других прикрывая,  
И никому побеждать не дал неправо других.

(фр. 5 Диль<sup>14</sup>).

Из убеждения, что над всем должны царить право и закон, следовало и глубокое отвращение Солон к насилию и тирании. В позднейших своих стихах он не устал подчеркивать, что сознательно пренебрег возможностью узурпировать единоличную власть:

...Мне равно не по душе —  
Силой править тирании, как и в пажитях родных  
Дать худым и благородным долю равную иметь.

(фр. 23).

Равным образом, скоро разгадав честолюбивый характер и демагогическую игру Писистрата, он предупреждал сограждан быть начеку в отношении этого опасного авантюриста:

Гибнет от сильных людей государство. Единому мужу  
По неразумью народ в тяжкое рабство попал.  
Если возвысится слишком, потом нелегко его будет  
Нам обуздать, но сейчас надо подумать о всем.

(фр. 10).

Своею политикой Солон не только заложил основы афинского гражданского общества, но и указал путь, следуя которому это общество могло далее успешно развиваться, — путь гражданского компромисса. Призывом к гражданскому соглашению, равно как и предупреждением относительно опасности тирании, Солон забежал вперед — общество еще должно было пройти через полосу смут и насилий, чтобы выкорчевать остатки старого режима, — но это мыслимое опережение не умаляет

<sup>14</sup> Стихи Солонa цитируются в переводе С. И. Радцига (в кн.: Аристотель. Афинская политика. Изд. 2-е. М., 1937). Номера фрагментов указываются по 3-му изданию «Антологии» Э. Дилья (fasc. 1, 1954).



реальной значимости опыта и наставлений афинского мудреца для античного полиса.

Оценивая вклад лирической поэзии века архаики в развитие античной общественной мысли, мы должны прежде всего подчеркнуть два момента: во-первых, выдвижение на первый план человеческой личности и осмысление ее судьбы как своего рода социальной монады, как одной из бесчисленных песчинок, крутящихся в вихре общественной жизни; а во-вторых, осмысление самой этой жизни, постижение ее материальных основ, ее структуры, ее форм — последнее в особенности в порядке столкновения и сопоставления различных политических устройств: аристократии и демократии, аристократии и тирании, тирании и демократии. К этому надо добавить непрерывное размышление над кардинальной проблемой взаимоотношений личности и общества, размышление, которое по мере утверждения нового, полисного строя жизни все более и более выдвигало в противовес унаследованной от аристократического общества диспропорции сословной добродетели (*arete*) и личной спеси (*hybris*) новый принцип необходимой разумной нормы (*metron*), ориентированной на нее социальной справедливости (*dike*) и согласованного с этой последней гражданского закона (*nomos*).

Разумеется, до рождения настоящей науки об обществе было еще далеко. Тем не менее бесспорной была сильнейшая политизация общественного сознания в прямой связи и зависимости от политизации самой общественной жизни. Реальность быстрых и глубоких социально-политических перемен, важность таких материальных факторов, как богатство и власть, значение насилия и, в частности, тирании, без которой не обходилось в этот век непрерывных смут,— все это могущественнейшим образом влияло на психологию и умы людей. Критика действительности с позиций практического разума обусловила глубинный поворот в общественном сознании — от традиционного мифолого-религиозного восприятия мира к его логическому осмыслению. Этот поворот от мифа к логосу запечатлелся на исходе архаического периода в рождении первых научных форм сознания: той, что осмысляет место человека в мире,— философии, и той, что осмысляет его собственные деяния,— истории.

## Глава 5

### ВЕЧНО ЖИВОЙ ОГОНЬ

Становление рационализма в Древней Греции было обусловлено потребностями и успехами экономической и социальной практики — отчасти нуждами производственной деятельности

и соответствующими достижениями науки, отчасти же — и даже в еще большей степени — радикальными социально-политическими преобразованиями и связанными с ними достижениями общественной мысли. Замечательно, что предтечами и первыми представителями философского знания были носители народной мудрости, за которыми и закрепилось по преимуществу название мудрецов. Позднее систематизирующий ум греков сложил даже канон семи мудрецов. Платон причислял к этой ученой когорте Фалеса Милетского, Бианта Приенского, Питтака Митиленского, Солона из Афин, Хилона из Спарты, Клеобула Линдского и Мисона Хенейского (Платон, Протагор, 343 а). Диоген Лаэртский, автор важнейшего дошедшего до нас от античности труда по истории греческой философии, указывает на те же имена, только вместо Мисона называет коринфского тирана Периандра (Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, I, вступление, 13). В канон семи мудрецов включали иногда и другого тирана — Писистрата, и вообще набор персонажей у разных авторов был разный, и лишь четыре имени присутствуют непременно: Фалес, Биант, Питтак и Солон.<sup>1</sup>

Активно участвовавшие в политической жизни своего времени, известные как законодатели, реформаторы и правители, эти греческие мудрецы, вникая в вопросы социальной практики, естественно должны были перейти к рассмотрению и более широких проблем устройства и происхождения мира. При этом основанием и отправным пунктом для них могла служить традиционная мифологическая картина мира и те зачатки рационалистического ее истолкования, которые встречаются у эпических поэтов Гомера и Гесиода. Свое значение здесь имели и попытки этих поэтов нащупать первопричины — в субстанциональном смысле — зримого мира вещей (земля и вода у Гомера, Илиада, VII, 99), и стремления их определить — уже в генетическом плане — исходные элементы, или стихии, пусть при этом все еще использовались не точные понятия, а мифологические образы (Океан, «от коего все родилось», у Гомера в Илиаде (XIV, 246), Хаос, Гея и Эрос у Гесиода в Теогонии (116 слл)).

Современник названных мудрецов, нередко, впрочем, прямо причислявшийся к их числу Ферекид с острова Сироса (середина VI в. до н. э.) первым, по свидетельству историка Феопомпа, сложил специальное сочинение о природе и богах (Диоген Лаэртский, I, 11, 116). Изложение Ферекида, по словам Аристотеля, отличалось смешанным характером (Аристотель, Метафизика, XIV, 4). Сплавляя воедино вопросы космогонии и теогонии, давая им образную мифологическую трактовку, Ферекид продолжал, таким образом, традиции древних поэтов — «теоло-

<sup>1</sup> Ср.: Залесский Н. Н. Очерки истории античной философии. Вып. 1. Л., 1975. С. 6, а для более подробного ознакомления см.: Snell В. *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, 3. Aufl. München, 1952.

гов», как их называл Аристотель. Однако, слагая свою «Теогонию» впервые в прозе и усугубляя рациональную сторону интерпретации, выявляя в образах старинных божеств исходные элементы, а во взаимодействии этих начал — первопричину становления мира, Ферекид тем самым приближался к собственно научному, философскому постижению и изложению картины мира. Согласно Ферекиду, началами мира, существовавшими от века, были Зевс, Земля и Время; первый, тождественный эфиру, воплощает творческое начало, вторая являет собою начало страдательное, а Время — это то, «в чем все происходит». От этих исходных начал происходят все следующие поколения богов и людей. При этом становление мира рисуется взору Ферекида как борьба противоположных стихий, или соперничающих воинств во главе соответственно с Кроном и Офионом — борьба, которая завершается соединением противоположных сущностей в единое целое через дружбу, благодаря творческим усилиям превращающегося в Эроса Зевса.<sup>2</sup>

Если Ферекид Сиросский по праву и древними и новыми учеными считается фигурой смешанного типа, характерной для периода переходного от мифологии к философии, то с милетянами Фалесом, Анаксимандром и Анаксименом мы вступаем уже в область собственно философии. Не случайно, конечно, что первые греческие философы были уроженцами ионийского города Милета, что Иония стала родиной первой у греков научной школы натурфилософов и в этом смысле явилась колыбелью всей вообще западной философии. Став объектом греческого проникновения еще в микенское время, а к концу субмикенского периода (ок. 1000 г. до н. э.) уже покрывшись густой сетью ионийских и эолийских колоний, западное побережье Малой Азии, в особенности его центральная часть, собственно Иония, к началу архаической эпохи оказалось выдвинутым на авансцену греческого мира. Уникальным было здесь то сочетание различных обстоятельств и факторов, которые содействовали социально-экономическому и политическому прогрессу, а вместе с тем и развитию рационального философского знания. К культурным традициям ахейского времени, в особенности запечатленным в гомеровском эпосе, естественным образом добавлялись здесь влияния соседних переднеазиатских цивилизаций, а через их посредство и более древних культур Месопотамии и Египта.

Велико было революционизирующее воздействие на социальную жизнь греков таких заимствованных у восточных соседей достижений, как чеканные деньги и алфавитная письменность. Но и в более высоких сферах идеологии заимствования с Востока прослеживаются без труда. Так в религии и мифологии

<sup>2</sup> Для общей оценки Ферекида ср. также: Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947. С. 21—22; Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. М., 1966. С. 23—24.

греков на счет восточных заимствований хотя бы частично надо отнести представления о чередовании эпох в связи с сменой поколений богов, о взаимодействии или борьбе противоположных стихий, небесной и земной, светлой и темной, доброй и злой, о сотворении людей богами, о мировом потопе, равно как и тенденции к абстрактно-теологической и монотеистической концепции божества; в философии — представления о четырех главных первоначалах, или элементах мира (земля, вода, воздух, огонь), о зарождении жизни и происхождении человека из водной стихии, о пяти главных веках человеческой истории; наконец, в естествознании — начатки математики и астрономии, а возможно также и медицины.<sup>3</sup>

Посредствующее положение между цивилизациями Передней Азии и Южной Европы, равно как и близость к морю, обусловили развитие ионийских поселений как городских центров, открытых разнообразному культурному воздействию и, в свою очередь, выступающих мощными рычагами дальнейшего прогресса. Успехам в сфере экономики, обусловленным окончательным торжеством железа (кстати, тоже, весьма возможно, заимствованного у народов Передней Азии), естественно соответствовали в ионийских колониях успехи социальные и политические — рост значения передовых торгово-ремесленных групп городского населения, наступление их на позиции родовой землевладельческой знати и формирование — несмотря на внутренние смуты, тягостное бремя тирании и суровую опеку чужеземных властителей — более гармоничных государственных форм, полисных демократий. Соответственно шло наступление отвечавшего потребностям нового общества — городского и гражданского — рационального знания на позиции традиционного мифологического мировоззрения. И не случайно, что таким капитальным, стихийно возникшим проявлениям человеческой способности к абстрагированию, какими были чеканные деньги и алфавитное письмо, соответствовало у ионийских греков и развитие отвлеченно-рационального взгляда на мир, и, в частности, представления о единой материальной сущности всех вещей. Так, Фалес искал эту сущность в воде, Анаксимандр — в качественно неопределенной и бесконечной материи — апейроне, Анаксимен — в воздухе.<sup>4</sup>

Зародившаяся в малоазиатских греческих городах философия на первых порах не была лишена целого ряда черт, так сказать, родимых пятен, роднивших ее с примитивными, мифологическими представлениями. Стихийные материалисты, при-

<sup>3</sup> Лурье С. Я. Очерки ... С. 23 сл.; Рожанский И. Д. Античная наука, М., 1980. С. 24 сл.

<sup>4</sup> Подробнее об этих первых греческих материалистах см.: Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. I. СПб., 1911. С. 39—54; Лурье С. Я. Очерки... С. 34 сл.; Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. С. 21 сл.

нимавшие за первоначало мира какую-либо, но именно материальную сущность, ионийские натурфилософы прямолинейно наделяли материю способностью к жизни, своего рода одухотворенностью (*гилозоизм*), наивно объясняя эту способность повсюдным присутствием божества (*пантеизм*) или души, в том числе и в мертвых, инертных вещах (*панпсихизм*), а самое существование внешнего мира, космоса, истолковывая по подобию и в формах человеческой жизни (*антропо- и социоморфизм*).<sup>5</sup>

Надо, однако, подчеркнуть, что в этой наивной простоте ранней греческой философии заключена была не только первоначальная ее слабость, но и, как это ни покажется странным, источник развития. В самом деле, именно в антропоморфных и социоморфных представлениях заключалась для ранней греческой философии возможность постижения — на опыте самого человечества — первых логических закономерностей, которые таким образом немедленно распространялись на весь мир, на весь космос с тем, чтобы лишь позднее быть скорректированными в соответствии с естественнонаучными наблюдениями и знаниями. Не в математике и астрономии, не в физике и медицине, которые в VII—VI вв. до н. э. делали у греков еще только первые свои шаги, не освободились совершенно от пут жреческой магии и уж, во всяком случае, не преодолели еще рубежа, отделяющего наблюдение и констатацию от логического заключения и доказательства, короче говоря, не в естественнонаучном знании, которое само еще находилось в пеленках, не отделилось от философии и только еще должно было развиваться вместе с ней, не в этой детской науке заключалась возможность развития философии как первого вида научного знания вообще. Таким источником развития стало на первых порах преимущественно (хотя и не исключительно — совершенно отрицать значение естественнонаучного опыта никому не придет в голову) наблюдение человека над его собственной жизнью — над жизнью его самого, его семьи, его общества, его государства.

И действительно, власть богатства естественно наводила на мысль о решающем значении материального фактора, а его всеобщее абстрактное выражение — деньги — являло собой первую форму обобщенного постижения человеком материальной сути вещей. С другой стороны, текучесть и подвижность социальной жизни, соперничество и вражда отдельных личностей, кланов, групп, государств диктовали признание диалектического стиля жизни, а выступления и рассуждения на площади — в народном собрании, перед советом старейшин или на заседании суда, в соответствии с публичным характером

<sup>5</sup> Лурье С. Я. Очерки ... С. 13 сл.; Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972, С. 30—31, 113.



общественной жизни в греческом полисе, оттачивали не только красноречие, но и ум, стимулировали перевод различных жизненных явлений на язык более или менее точных понятий, равно как и выведение, игрою этих понятий, первых логических закономерностей.

Полезно задуматься в этой связи над логикой первых шагов ионийской философии, которые безусловно свидетельствуют о большом значении социального фактора для становления и развития философского рационализма. Основоположник ионийской натурфилософии Фалес, как это верно отмечено у Диогена Лаэртского, был еще одним из мудрецов, — не сугубым естествоиспытателем и даже не математиком, какие бы достижения в математике ни связывали с его именем, а именно исполненным социального опыта и знания мудрецом, который, подобно другим великим знатокам жизни, таким, например, как Биант Приенский или Солон Афинский, мог дать совет целому народу (например, ионийцам, чтобы они в Теосе устроили общий дом для совещаний — Геродот, I, 170), а мог использовать накопленное знание и для личного преуспевания (известная история о том, как Фалес разбогател, взяв в наем в предвидении урожая оливок все маслодавательни в округе — Аристотель, Политика, I, 4, 5; Диоген Лаэртский, I, 1, 26).

Фалес не оставил никакого сочинения, но его ученик Анаксимандр уже писал, и в его писанном прозой сочинении художественная образность, обязанная традициям мифологического мышления, отлично сочеталась с понятийным абстрагированием. Материальную первооснову мира Анаксимандр мыслил как абстрактный, ближе не определяемый и не измеряемый, апейрон, но важнейшую закономерность космоса — вечное движение и круговорот материи, воплощающейся в различные стихии огня, воздуха, воды и земли, их борьбу, нарушение необходимой гармонии и ее восстановление через возвращение к изначальному апейрону — он представлял по подобию и в образах социальной жизни, пользуясь категориями этического порядка: «Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает *по необходимости*; ведь все получает *возмездие* друг от друга за *несправедливость* и согласно порядку времени» (фр. В I Дильс-Кранц, пер. В. С. Соколова).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Фрагменты из сочинений ранних греческих философов вместе с свидетельствами о их жизни собраны в фундаментальной хрестоматии Г. Дильса (Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Berlin, 1903). Обычно пользуются более поздним изданием этой хрестоматии, осуществленным В. Кранцем (W. Kranz); нам известно 13-е издание, вышедшее в 1968 г. Русский перевод см.: Маковельский А. О. Досократики: Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Ч. I—III. Казань. 1913—1919. — Мы цитируем Анаксимандра в новом переводе В. С. Соколова, помещенном в приложении к кн.: Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. С. 139.



С Анаксименом ранняя греческая философия сделала попытку теснее облизиться с естественнонаучной базой. Вновь за основу сущего была взята материальная субстанция — особого рода чистый воздух, и его превращения в другие виды материи были объяснены вполне в духе физической науки разрежением или уплотнением этого первовещества в связи с его нагреванием или охлаждением. Этот же воздух в смысле вечно-сущего и всепроникающего начала отождествляется Анаксименом с богом, и частью этого чистого воздуха считает он одухотворенное, жизненное начало в человеке — его душу. В философии Анаксимена материалистический монизм милетской школы достигает, таким образом, своей вершины, и, однако же, здесь философская последовательность оборачивается стремлением подключить к миру материального и мир сверхсуществностей. Распространение материалистической концепции на область супранатурального, на сферу божественного и духовного, таило в себе опасность обратного мистического перетолкования вполне, казалось бы, материалистической доктрины, и эта опасность не в малой степени была обусловлена неразвитостью естественнонаучного знания и соответственным особым влиянием на философское учение о мире тео- и антропоморфных представлений. Можно сказать так, что для развивавшейся философии живительным источником идей сплошь и рядом становилась традиционная социологическая мудрость, но что пронизанность этой последней теологическими и анимистическими представлениями таила для философии опасность соскальзывания в мистику.

Эти свойства первоначальной философии греков с особой полнотой и яркостью обнаруживаются в творчестве младшего современника милетян, отчасти унаследовавшего и развившего их взгляды, Гераклита из Эфеса (приблизительно 520—460 гг. до н. э.).<sup>7</sup> Творчество Гераклита, на наш взгляд, вообще является собой кульминационный пункт в развитии ранней греческой философии. Собственно говоря, это убеждение опирается на мнение древних, которые, судя по внушительному объему сохраненного ими литературного наследия Гераклита, интересовались им и читали его гораздо больше, чем всех остальных ранних философов, вместе взятых. Интерес этот вполне объясняется той особой актуальностью философского учения Гераклита, которой оно обязано именно повышенному вниманию своему к проблемам антропологии и социологии.

Творчество Гераклита, подчеркнем это со всею определенностью, принадлежит не одной лишь философии, а более широ-

<sup>7</sup> О Гераклите см.: Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. I. С. 54—71; Дынник М. А. Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1929; Кессиди Ф. Х. 1) Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963; 2) От мифа к логосу. С. 175—223; 3) Гераклит. М., 1982; Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. С. 83—132.

ко — всей общественной мысли греков. Но ведь известно, что во все времена философов, обращавших свой взор на проблемы социальной жизни, знали и чтили гораздо больше, чем тех, кто сосредоточивал свое внимание на вопросах естественнонаучных. Сократ и Платон, что бы там ни говорили новейшие прямолинейные защитники естественнонаучной философии,<sup>8</sup> пользовались гораздо большей известностью, чем Анаксагор и Демокрит. Аристотель обязан своей исключительной славой тому, что наряду с физикой, ботаникой и зоологией продолжал и возвел на несравненную высоту занятия отвлеченной логикой, этикой и политикой. В новое время Вольтер далеко оттесняет на задний план Лейбница; мы не говорим уже о колоссальных фигурах Гегеля и Маркса, в тени которых совершенно исчезают контуры новейших натурфилософов.

Гераклид, сын Блосона (или Блисона), происходил из знатного ионийского рода, возводившего свое начало к легендарному основателю Эфеса, сыну афинского царя Кодра, Андроклу.<sup>9</sup> Предки Гераклита в течение долгого времени обладали царской властью в Эфесе, но к концу VI в. до н. э. и здесь, как и в других греческих общинах, совокупными стараниями аристократов царская власть была ограничена и низведена до уровня — гораздо менее значительного — эпонимной и жреческой магистратуры, замещаемой, однако, по традиции, представителями все того же рода Андроклидов. Предание свидетельствует, что Гераклит отказался от царского сана в пользу брата (Диоген Лаэртский, IX, 1, 6). Жест этот объясняется в традиции сугубою гордынею будущего философа, и, возможно, отречение Гераклита действительно было продиктовано стремлением избавиться от должности, которая уже давно не имела реального значения, а лишь тяготила своим нарочито парадным, религиозным назначением. Если это так, и если верно предположение, что отречение Гераклита было как-то связано с его совершеннолетием (ок. 500 г. до н. э.), то в этом поступке можно было бы усмотреть признак рано проснувшегося честолюбия: молодой аристократ, подражая своим действительно царственным предкам, стремился играть активную и, если удастся, ведущую роль в политической жизни своего родного города.

К сожалению, о политической деятельности Гераклита известно очень немного. Возможно, он сумел уже отличиться в начале Греко-персидских войн (500—449 гг. до н. э.). Со-

<sup>8</sup> Мы имеем в виду прежде всего С. Я. Лурье с его пафосом демокритовского учения и отвержением Сократа и его школы.

<sup>9</sup> Для реконструкции жизни и деятельности Гераклита главными пособиями для нас были труды С. Н. Муравьева: собранные им «Свидетельства о жизни и сочинении Гераклита Эфесского» (1-я часть, № 1—XXV//ВДИ, 1974. № 4. С. 195—218) и соответствующие части комментария — «Жизнь Гераклита Эфесского» (Там же. С. 3—23) и «Гераклит: современники, легенда, иконография» (Там же. 1975. № 1. С. 27—48).

гласно одному, впрочем, не слишком определенному свидетельству Фемистия (греческий ритор IV в. н. э.), во время восстания малоазийских греков, которым и открылся ряд затянувшихся на полвека столкновений греков с персами, Гераклит оказал какие-то услуги своему родному городу, осажденному персами (498 г. до н. э.): он сумел подать согражданам пример стойкости и, возможно, содействовал примирению Эфеса с персидским царем Дарием (Фемистий, О доблести, 40).

Далее, со слов Климента Александрийского (христианский писатель рубежа II—III вв. н. э.), нам известно, что Гераклит сумел убедить эфесского тирана Меланкома сложить с себя власть (Клим. Алекс., Ковры, I, 65, 4) — событие, которое, может быть, надо приурочить ко времени похода персидского полководца Мардония на Грецию (492 г. до н. э.). Тогда, двигаясь с флотом вдоль берегов Малой Азии, Мардоний повсюду в греческих городах свергал, очевидно, дискредитировавшие себя тиранические режимы и содействовал утверждению демократий (Геродот, VI, 43). Гераклит мог воспользоваться этой ситуацией для проведения в Эфесе, так сказать, превентивного мирного переворота — устранения тирании и передачи власти умеренному аристократическому правительству, в котором он сам собирался играть ведущую роль. Весьма возможно также, что с этим была связана попытка осуществления какого-то законодательства, имевшего в виду упорядочение социально-политических отношений в Эфесе и подведение надлежащей конституционной основы под новый режим. Инициатива могла исходить от Гераклита, а непосредственным автором законодательства мог быть его друг, некий Гермодор. Последний позднее был известен как мудрый законодатель, и римляне пользовались его советами при составлении своих законов XII таблиц (Плиний Старший, Естественная история, XXXIV, 21; Дигесты, I, 2, 2, 4).

Из затей Гераклита и Гермодора осуществить разумное, с их точки зрения, законодательство и установить в Эфесе строй умеренной аристократии ничего, однако, не вышло. Сильно тяготевшие уже к демократии и заподозрившие в действиях Гераклита и Гермодора стремление обуздать это их влечение, эфесцы изгнали Гермодора, воспользовавшись для этого, как кажется, процедурой, напоминавшею афинский ostracism. Это означало конец и политической карьеры Гераклита. Тяжко переживая крах своих сокровенных планов, он отказался теперь от всяческого участия в общественной жизни и удалился в храм Артемиды Эфесской, где жил с тех пор совершенным анахоретом. Когда позднее эфесцы обратились к нему с просьбой составить для них законы, он ответил презрительным отказом, не желая иметь дела с ненавистной ему демократией.

Для того чтобы читатель мог сам судить об античной традиции, на основе которой воссоздается история возвышения

и падения Гераклита-политика, тридцати, изукрашенной анекдотами, но заключающей в себе и историческое зерно, приведем соответствующий (и важнейший) отрывок из Диогена Лаэртского: «Эфесцев он так бранит за то, что они изгнали его товарища Гермодора: „Поделом бы эфесцам, чтобы взрослые у них все передохли, а город оставили недоросткам, ибо выгнали они Гермодора, лучшего меж них, с такими словами: „Меж нами никому не быть лучшим, а если есть такой, то быть ему на чужбине и с чужими“ Просьбою эфесцев дать им законы он пренебрег, ибо город был уже во власти дурного правления. Удалившись в храм Артемиды, он играл с мальчишками в бабки, а обступившим его эфесцам сказал: „Чему дивитесь, негодяи? Разве не лучше так играть, чем управлять в вашем государстве?“» (Диог. Лаэрт., IX, 1, 2—3, пер. М. Л. Гаспарова).

Таким образом, фактов, относящихся к реальной, политической биографии Гераклита Эфесского, очень немного, да и те восстанавливаются лишь с помощью гипотез и догадок. И все же этих фактов достаточно, чтобы представить фигуру нашего философа как человека своего времени. Достойный отпрыск знатного аристократического рода, достаточно честолюбивый, чтобы искать реального политического первенства, и достаточно образованный, чтобы свои притязания на это первенство согласовать с усвоенными им представлениями о разумном порядке, он с известной симпатией мог относиться к Персидской державе Ахеменидов (недаром позднейшая традиция изобрела переписку Гераклита с Дарием), но принципиально не принимал ни тирании, ни крайностей аристократии или демократии. Поначалу он не сторонился общественной деятельности, более того, в молодые годы он с жаром окунулся в политическую борьбу, стремясь осуществить свой идеал законного правления лучших людей, а когда это не удалось, с такой же порывистостью отказался от всякого участия в общественных делах и в храмовом уединении целиком посвятил себя философским раздумьям и писаниям.

Гераклит выступает, таким образом, как страстная, целиком проникнутая актуальными стремлениями натура. Отсюда — горячность в осуществлении политических идеалов, отсюда же — пылкость в философских исканиях, которые должны были по своему компенсировать его неудачи на реальном жизненном поприще, отсюда же, наконец, и резкость, которою отличаются его высказывания о других людях, будь то простой народ, или великие древние поэты, или же признанные учителя мудрости. Неудачник в политике, Гераклит и в философии оказался возбуждавшим недоумение одиночкой (древние его биографы подчеркивали, что он стоял вне школ — у него не было ни прямого наставника, ни учеников в обычном смысле слова), и этим, по всей видимости, объясняется пессимистическая окраска значительной части его суждений. Он, по выражению

древних, — плачущий философ, и в его желчной скорби надо видеть отражение и его натуры, и его судьбы, — судьбы человека, который с исключительной страстностью стремился к идеалу и который в силу этой же бескомпромиссной страстности был обречен оставаться неудачником и одиночкой.

Философское и литературное наследие Гераклита заключалось в сочинении под стандартным, скорее всего, как это было и в других случаях, добавленным только позднее, заголовком «О природе».<sup>10</sup> Философ преподнес его в качестве посвящения храму Артемиды Эфесской, где оно оставалось в надежной сохранности и откуда затем стараниями любознательных читателей и переписчиков распространилось по всей Греции (по свидетельству Диогена Лаэртского, в конце V в. до н. э. в Афинах Эврипид давал читать это сочинение Сократу). До нашего времени это произведение в целостном виде не дошло, однако сохранилось до 130 фрагментов — переложений или даже прямых цитат, которые позволяют с большой полнотой восстановить если и не самое изложение Гераклита, то по крайней мере ход его главных мыслей.<sup>11</sup>

Правда, при толковании этих мыслей является дополнительная трудность в лице особого, свойственного Гераклиту стиля, за который он получил от древних прозвище Темного. В самом деле, его речь, исполненная антитез, метафор, а главное, невероятных с первого взгляда парадоксов, нередко затрудняет понимание, казалось бы, простейших фраз и дает повод к самым различным толкованиям отдельных его суждений или аспектов учения. И все же мнение древних о темноте Гераклита страдает несомненным преувеличением. При внимательном чтении дошедших до нас фрагментов смысл высказываний философа в большинстве случаев достаточно понятен. Но, конечно, его литературная манера весьма своеобразна, и к этому вопросу мы еще вернемся, после ознакомления с важнейшими его высказываниями.

О содержании книги Гераклита ценную информацию дает Диоген Лаэртский: «Книга, известная под его именем, в целом

<sup>10</sup> И здесь ценнейшим пособием являются труды С. Н. Муравьева: «Свидетельства о жизни и сочинении Гераклита Эфесского» (2-я часть, № XXVI—XLIII//ВДИ. 1975. № 1. С. 229—244) и комментарий — «Книга Гераклита Эфесского» (Там же. 1976. № 2. С. 47—72).

<sup>11</sup> Сохранившиеся фрагменты сочинения Гераклита приведены в хрестоматии Г. Дильса и В. Кранца, неоднократно издавались они и отдельно, в частности Дж. Байуотером (J. Bywater, Oxford, 1887), тем же Дильсом (H. Diels, Berlin, 1901), Г. Кёрком (G. S. Kirk, Cambridge, 1954), М. Марковичем (M. Marcovich, Merida, 1967). Равным образом существует несколько русских переводов: Г. Ф. Церетели (в приложении к кн.: Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902), В. О. Ниландера (отдельное издание, М., 1910), А. О. Маковельского (в его кн.: Досократики. Ч. I. Казань, 1914), М. А. Дынина (в кн.: Материалисты Древней Греции. М., 1955) и, наконец, В. С. Соколова (в приложении к книге: Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. М., 1966).



называется „О природе“, разделяется же на три рассуждения: обо всем, о государстве и о божестве» (Диог. Лаэрт., IX, 1, 5). Оставляя в стороне спорный вопрос о том, до какой степени указанное Диогеном членение восходит к самому Гераклиту, можно считать бесспорным, что высказывания философа могли группироваться по трем главным рубрикам: общей, специально политической и специально теологической. При этом вопросы космологии могли трактоваться как в высказываниях, сгруппированных в первую рубрику, так и в высказываниях третьей рубрики, ибо известно, что вопросы теогонии и космогонии, во всяком случае в ранней греческой философии, рассматривались обычно во взаимосвязи. Наиболее, однако, любопытно то, что особую и, может быть, действительно центральную группу составляли суждения Гераклита о государстве. Внимание к этой теме в книге Гераклита было столь очевидно и столь велико, что некоторые из древних критиков, вроде, например, Диодота (вероятно, от III в. до н. э.), уверяли, что «сочинение это было не о природе, а о государстве, и о природе в нем говорилось только в виде примера» (Диог. Лаэрт., IX, 1, 15).

Наверное, это — крайность; наверное, проблемы космологии рассматривались Гераклитом достаточно обстоятельно, чтобы Аристотель и другие древние знатоки философии могли причислить эфесского мудреца к числу физиков, т. е. ученых, интересовавшихся природою (греческое «фисис») мира. И все же философская система Гераклита была в этом отношении весьма своеобразна: проблемы космологии рассматривались в ней совокупно и даже в единстве с вопросами социологии, и эта последняя по преимуществу доставляла критерии для общих суждений о сущем, о его природе, о закономерностях и формах его развития.<sup>12</sup>

Но обратимся непосредственно к рассмотрению философских взглядов Гераклита и начнем с его учения о сущем, с его онтологии. Гераклит исходит из убеждения, что мир объективен и своим существованием не обязан никому — ни богу, ни человеку, что основой всего сущего является своеобразная подвижная, обладающая способностью к превращению огненная стихия и что способ существования мира определяется ему самому присущими закономерностями. Центральное положение философии Гераклита гласит: «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно (в полную меру) разгорающимся и закономерно (в полную меру) погасающим» (фр. В 30 Дильс-Кранц, здесь и ниже пер. В. С. Соколова).

<sup>12</sup> Ср. в данном случае совершенно справедливое суждение С. Я. Лурье: «...философия природы у Гераклита еще в большей степени, чем другие подобные системы античности, насквозь антропоцентрична: явления из жизни человеческих обществ он просто распространяет на весь мир, рассматривая их как всеобщие законы природы» (Лурье С. Я. Очерки... С. 44).



Своеобразием материалистической концепции мира у Гераклита является выбор в качестве первостихии, или первовещества, огня. Этот выбор мог быть предопределен распространенными народными представлениями о всепожрающей силе огненной стихии (ср. впечатляющие описания бушующего огня у Гомера, Илиада, XI, 155 слл.; XX, 490 слл. и др.).<sup>13</sup> Свою роль здесь, как и далее, в учении Гераклита о борьбе противоположностей, могли сыграть также идеи древневосточной, именно персидской религиозной философии об определяющем значении божественного огня, воплощением которого является солнечный бог Митра, доставляющий победу силам света в их борьбе с силами тьмы, — идеи, с которыми живший в Эфесе и хорошо знавший персов мудрец несомненно должен был быть знаком.<sup>14</sup> Однако, каковы бы ни были в данном случае истоки воззрений Гераклита, замечателен был этот, разумеется, вполне осознанный выбор огня в качестве вечносухой, всепроникающей и наделенной способностью к развитию основы мира. Качественная неопределенность и очевидная сублимированность огня делали его превосходным вариантом первостихии — по существу материальной, но в то же время, в духе ранней греческой философии, не лишенной некоторого мистического свойства. С другой стороны, живая образность избранного первоначала представляла богатые возможности для всякого рода метафорической и аллегорической игры, посредством которой было возможно раскрыть различные оттенки в закономерностях и формах существования мира.

Мир существует, в представлении Гераклита, от века, но его существование связано с круговоротом материи: «Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, [смерть] воздуха — [рождение] огня, и обратно» (фр. В 76). Круговорот этот определяется именно самопревращением огненной первостихии, то по мере некоего внутреннего упорядочения перерождающейся в иные, более вещные формы материи, то по мере накопления вновь прорывающейся в своем чистом виде. По свидетельству Ипполита (христианский писатель начала III в. н. э.), «[Гераклит] называет его [огонь] „недостатком и избытком“. Упорядочение, по его мнению, — недостаток огня, а избыток — воспламенение» (фр. В 65).

Но главным элементом все-таки остается всегда огонь, и в стремлении подчеркнуть эту его вечносухую субстанциональную роль Гераклит — именно в силу склонности к сопоставлениям — наталкивается на замечательный аналог своему огненному первовеществу в мире... товарных сущностей! «Все

<sup>13</sup> Предположение о возможном влиянии гомеровских «огненных» описаний на гераклитовскую идею мирового огня высказывает, в частности, Ф. Х. Кессиди (Кессиди Ф. Х. От мира к логосу. С. 75).

<sup>14</sup> Ср.: Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 53—54, 57 и прим.

обменивается на огонь и огонь — на все, подобно тому как золото [обменивается] на товары, а товары — на золото» (фр. В 90), — эта формула по справедливости была оценена в новое время не только как еще одно великолепное пояснение роли излюбленной философом огненной стихии как абстрактного материального первовещества, но и как одновременное постижение роли денег как воплощения абстрактной товарной ценности. Когда современные исследователи вслед за Фердинандом Лассалем заключают, что здесь Гераклит «интуитивно подошел к пониманию сущности денег, открывая своим изречением первую страницу истории политэкономии»,<sup>15</sup> то это не кажется преувеличением. И здесь, как и в целом ряде других отношений, Гераклит действительно выступает основоположником научного социологического знания и соответствующего литературного способа изложения.

Сильнейшей стороной философской системы Гераклита была ее пронизанность диалектикой. Философ был убежден в подвижности и изменчивости всего сущего и это свое убеждение сумел выразить посредством великолепного сопоставления жизненного процесса с водным потоком: «На входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые волны» (фр. В 12.). — «В ту же реку вступаем и не вступаем, существуем и не существуем» (фр. В 49а). — «Нельзя в ту же реку войти дважды... рассеивается и вновь собирается, приходит и уходит» (фр. В 91).

В мире все меняется, но, что важно, это не просто перемена, а изменение к противоположному: «Холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, сухое увлажняется» (фр. В 126). При ближайшем рассмотрении изменение оказывается, таким образом, сменой противоположных качеств, и все является в состоянии вечного перевоплощения: «Одно и то же живое и умершее, проснувшееся и спящее, молодое и старое, ибо первое исчезает во втором, а второе в первом» (фр. В 88). Более того, поскольку самое это перевоплощение состоит в радикальном вытеснении одного качества другим, процесс этот может быть представлен в виде борьбы противоположностей, которая оказывается, таким образом, естественным, а стало быть, если последовательно мыслить дело в социоморфных категориях, и единственно справедливым способом существования. «Следует знать, — говорит Гераклит, — что *борьба* всеобща, что *справедливость* в распри и что все рождается через распрю и по необходимости» (фр. В 80).<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. С. 89. Ср.: Lassalle F. Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos. Bd. I. Berlin, 1858. S. 222 ff.

<sup>16</sup> По поводу характерной этико-социоморфной фразеологии отрывка ср., что было отмечено выше для Анаксимандра (с. 66).

Борьба противоположностей, составляя суть жизненного процесса, является, таким образом, стержнем существования, она оказывается той гармонией, которой держится целое: «Противоречивость сближает, разнообразие порождает прекраснейшую гармонию, и все через распрю создается» (фр. В 8). Можно только пожалеть, сетует философ, тех, кто не понимает этой очевидной истины: «Не понимают, как расходящееся с самим с собой приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры» (фр. В. 51).

Венчает всю эту диалектическую конструкцию закономерное в этой связи убеждение в относительности всего сущего: «Прекраснейшая из обезьян безобразна, если ее сравнить с родом человеческим» (фр. В 82). Но и человеку, продолжает философ, гордиться особенно нечем: «Мудрейший из людей — обезьяна перед богом как по мудрости, так и по виду, да и во всем другом» (фр. В 83). Эти высказывания релятивистского характера подводят нас уже к другой теме — о шкале ценностей, усвоенной и проповедуемой Гераклитом. Однако рассмотрение этого вопроса целесообразнее будет отложить на конец, когда будет покончено с характеристикой прочих, более объективных сторон философского учения Гераклита.

Важным звеном в философской системе Гераклита, соединяющим его онтологию с гносеологией, является учение о логосе, душе и божестве. В представлении эфесского мудреца, жизнь мира подчинена известной закономерности, которую он именует логосом (в греческом языке «логос» означает «слово», «речь», но также и «смысл», «разум»). Эта закономерность имманентно присуща материи, стало быть, существует от века, раньше даже образования земли (ср. фр. В 31, где говорится о превращениях огня и, в частности, образовании моря «согласно тому же логосу, который был раньше, чем возникла земля»). Закономерность эта проникает весь космос, включая и населяющих этот мир людей (фр. В 2 — «логос присущ всем»), и определяет его развитие (фр. В 72 — «логос, который всем управляет»). Своею главной заслугой философ считает именно постижение этой общей закономерности, которой большинство людей не желает замечать, несмотря на то, что с проявлениями ее они сталкиваются на каждом шагу. «Хотя этот логос существует вечно, — заявляет Гераклит в начале своего труда, — неразумными оказываются люди и прежде, чем услышат [о нем], и [даже] услышав впервые. И хотя все происходит согласно этому логосу, они кажутся несведущими, пытаясь разобраться в тех самых словах и делах, о которых я рассказываю, разбирая каждое [из них] согласно природе и объясняя, как все обстоит. А от остальных людей остается скрытым все то, что они делают, пробудившись, подобно тому, как все забывают спящие» (фр. В 1).

Логос Гераклита являет собою мистически понятую или по крайней мере так выраженную объективную категорию. С представлением о логосе смыкается у него, однако, представление о душе, где мистический момент определенно уже довлеет над реальностью. Вполне в духе традиционных народных воззрений и выросшего на их почве первоначального наивного материализма душа мыслится у Гераклита как важнейшее одухотворяющее начало в человеке, представляющее собой — при всем отличии от тела — тоже материальную сущность, только особого свойства, сродни, по-видимому, как и у Анаксимена, воздуху: «Душам смерть — воде рождение, воде смерть — земле рождение; из земли ведь вода рождается, а из воды — душа» (фр. В 36).

Чистой мистикой затем является утверждение, что души людей продолжают свое существование и после смерти их телесных носителей и что, более того, тогда-то, по освобождении их от своих телесных оболочек, для них, собственно, и открывается жизнь: «Для душ наслаждение или смерть стать влажными... Наша жизнь есть их смерть, а их жизнь — наша смерть» (фр. В 77). Впрочем, эту жизнь душ мертвых философ мыслит опять-таки в натуральном плане, утверждая, например, что «души сохраняют обоняние в Аиде» (фр. В 98).

Главное, однако, в учении Гераклита о душе состоит в установлении связи между душою человека и общим логосом. Согласно Гераклиту, душа, так сказать, сопричастна логосу, и этим объясняются неисчерпаемые потенциальные возможности человеческого разума. «Идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обладает логосом», — читаем мы в одном отрывке (фр. В 45). И та же мысль еще короче выражена в другом фрагменте (В 115): «Душе присущ самообогащающийся логос».

По всей видимости, здесь в мистифицированном виде мы сталкиваемся с попыткой решить вопрос о соотношении общего и частного в одной из самых кардинальных сфер философского знания: во взаимосвязи логос — душа у Гераклита по-своему воплощено взаимоотношение между общим сознанием человечества, поскольку в нем отражена объективно существующая закономерность мира, и разумом отдельного человека, постигающего своими силами эту реальность. Разумеется, трактуемая таким образом, эта концепция сохраняет свой материалистический *raison d'être*, но столь же очевидна и возможность ее мистического восприятия и перетолкования в том смысле, что абстрактному или, что то же самое, божественному, разуму, проникающему своею волею вселенную, соответствует, как общему пламени отдельная искра, душа человеческая. Такого рода перетолкование (а им и в самом деле позднее займются стоики) могло бы выглядеть тем более естественным, что Гераклит, как и другие античные материалисты, не порывал совер-

шенно с религией и если не с идеей, то с образом бога связывал материю и закономерности и формы ее существования.

Отношение Гераклита к теме божественного непоследовательно. Так, он критикует и отвергает исполненные грубого суеверия представления и граничащие с первобытной магией обряды народной религии: «Очищаются напрасно, новой кровью себя заливая, как если бы кто-нибудь, упав в грязь, грязью стал бы и чиститься. Он показался бы безумствующим, если бы его за таким делом увидел какой-нибудь человек. И статуям этим поклоняются, как если бы кто попусту беседовал с домами, не зная о богах и героях, каковы они» (фр. В 5).

В этой критике вульгарных представлений о сфере божественного Гераклит был не одинок в век торжествующего рационализма. До него, например, это с успехом делал Ксенофан из Колофона, которому Гераклит здесь, возможно, был даже кое-чем обязан. Ксенофан как раз высмеивал традиционные воззрения на богов, особенно в том роде, как они развиты у Гомера, где боги представлены именно по подобию людей:

Что среди смертных позорным слывет и клеймится хулою —

То на богов возвести ваш Гомер с Гесиодом дерзнули:

Красть, и прелюбы творить, и друг друга обманывать хитро.

(фр. В 11 Дильс — Кранц,  
пер. Ф. Ф. Зелинского).

Согласно Ксенофану, божество одно и ни в чем не схоже с людьми:

Бог есть один, средь богов и людей величайший,

Смертным никак — ни телесно, ни разумом — он не подобен.

(фр. В 23, пер. наш).

Гераклит также отрицает традиционную религию, но делает это не ради утонченного монотеизма, как Ксенофан, — для этого он слишком материалистичен. Его критика исполнена чистого рационализма, и если она чем и страдает, так это лишь непоследовательностью и незавершенностью. Отдавая дань традиционному, вскормленному мифологией образному мышлению, эфесский философ сохраняет в своей системе бога для инообозначения как проникающей мир объективной закономерности, так и ее отражения в сознании человека: «Божество: день — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод... Оно изменяется, подобно [огню], когда он смешивается с курениями и обозначается именем того удовольствия, которое каждый от него получает» (фр. В 67). — «Одна единственная мудрость не желает и желает называться именем Зевса» (фр. В 32). — Гераклита нельзя, таким образом, непосредственно отнести к числу атеистов (как невозможно зачислить в их разряд и последующих античных материалистов, даже атомистов Демокрита и Эпикура). Однако важно подчеркнуть, что религиозность его носит характер скорее традиционной мифологической образности,



расцветивающей фантастическими красками реальность, нежели исполненного глубинной мистики теизма.<sup>17</sup>

Все рассмотренное выше подготавливает нас к восприятию учения Гераклита о познании, его гносеологии. И прежде всего теперь уже не будет неожиданностью та критика, которой он подвергает вульгарные представления об истине: эта критика касается прежде всего людских заблуждений относительно логоса и божества. По мнению эфесского философа, люди в подавляющем большинстве ошибаются в определении истины, принимая видимое, кажущееся, за действительно сущее: «Большинство людей не понимают того, с чем они сталкиваются. Даже изучив, все же не разумеют, хотя им самим кажется, что разумеют» (фр. В 17). — «И самый вдумчивый [человек] познает только кажущееся и лелеет его. Но Дике [Справедливость] настигнет лжецов и лжесвидетелей» (фр. В 28). — «Неразумные, [даже и] услышав, глухим подобны. Это о них говорит пословица: „присутствуя отсутствуют“» (фр. В 34).

Порицая людей за неспособность или пренебрежение в отыскании истины, философ заодно расправляется с теми авторитетами, которых обычно считают воплощениями мудрости. Давая волю своему аристократизму, он обрушивается на так называемое коллективное мнение и его традиционных выразителей — народных певцов и поэтов: «Что у них за ум, что за разум? Они верят народным певцам и считают своим учителем толпу, не зная, что большинство плохо, а меньшинство хорошо» (фр. В 104). Достается Гомеру: «Ошибаются люди [даже] в познании видимого, подобно Гомеру, который был самый мудрый из эллинов» (фр. В 56). Достается и Гесиоду: «Учитель большинства — Гесиод. Про него известно, что он обладает самыми обширными знаниями, а он не распознал дня и ночи, а ведь они есть единое» (фр. В 57). В критике своей эфесский мудрец не щадит не только поэтов, но и собратьев своих — философов, выказывая сильнейшее, но едва ли во всем оправданное, предубеждение против обычных занятий науками, имеющих в виду расширение знания: «Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея» (фр. В 40).

Истинная мудрость, указывает Гераклит, состоит в постижении логоса, т. е. общей закономерности, направляющей жизнь космоса: «Ведь существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший все через все» (фр. В 41). При этом философ признает значение первичных источников познания — наших органов чувств: «Чему нас учат зрение и слух — то я ценю выше всего» (фр. В 55). Однако ощущения ничего не могут дать людям, если ум их не развит: «Глаза и уши — плохие свидетели для людей, имеющих грубые души» (фр. В 107). Высшая муд-

<sup>17</sup> Ср.: Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. С. 204 слл.



рость заключена в постижении общего, в умении абстрагировать, а это, подчеркивает Гераклит, сплошь и рядом не под силу даже специалистам-философам: «Из учений, в которые я вникал, ни одно не дошло до осознания, что мудрость отрешена от всего» (фр. В 108). И тем не менее, обнадеживает эфесский мудрец своих слушателей и читателей, стремиться к постижению истины необходимо, а овладение ею возможно, ибо «размышление всем свойственно» (фр. В 113) и «всем людям дано познавать самих себя и размышлять» (фр. В 116).

Гносеология Гераклита обращена одинаково и к миру природы и к миру человека. Выше в общей форме уже отмечалось, до какой степени философия эфесского мудреца была социологична в своих исходных моментах, указывалось также на своеобразие структуры и содержания его ученого сочинения, в котором проблемы антропологии и социологии занимали, вероятно, центральное место. «Великое своеобразие Гераклита, — писал в свое время немецкий историк Теодор Гомперц, — заключается не в его учении о первостихии, вообще не в философии природы, а в том, что он первый протянул нити от жизни природы к жизни духа, нити, которые с тех пор не порывались, и первый добыл всеобъемлющие обобщения, исполинской дугой соединившие эти две области человеческого познания».<sup>18</sup> В качестве последних по счету, но не по важности пунктов нам и осталось рассмотреть этику и политику Гераклита, его социологию.

Задумываясь над жизнью человека в обществе, эфесский философ прежде всего, как и следовало ожидать, столкнулся с проблемой этоса (нрава), т. е. с проблемой тех глубинных импульсов, которые определяют поведение человеческой особи в среде себе подобных. От его внимания не ускользнуло, до какой степени подчас иррациональны поступки людей. Выражаясь, по своему обыкновению, аллегорически, он говорит о подвластности человеческого нрава особому демону, по всей видимости, и воплощающему это иррациональное начало: «Человек бессловесен перед демоном, как ребенок перед взрослым» (фр. В 79). Можно даже сказать, продолжает философ, что «нрав человека — его демон» (фр. В 119). Все это приводит его к неутешительному заключению о слепоте человеческого нрава в сравнении с нравом божественным, под которым надо понимать воплощенную мудрость логоса: «Нрав человеческий не имеет прозрения, божественный же имеет» (фр. В 78).

Правда, философ не может не видеть, как люди пытаются упорядочить свои отношения посредством законов, однако он указывает, что установленные таким путем понятия о справедливом и несправедливом весьма условны: «Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно приняли за справедливое, а другое за несправедливое» (фр. В 102). Людям ну-

<sup>18</sup> Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. I. С. 57.

жно за поверхностью явлений и приноровленных к ним эфемерных установлений рассмотреть действие глубинного естественного порядка и свои поступки и правила согласовать с требованиями этого общего закона: «Разумение — величайшая добродетель, и мудрость в том, [чтобы] говорить правду и действовать в согласии с природой, ей внимая» (фр. В 112). Это положение имеет силу и вообще, и для политической жизни в особенности: «Нужно, чтобы говорящие разумно опирались на всеобщее, как государство на закон, и даже больше того. Ведь все человеческие законы питаются единым божественным. И он имеет столько силы, сколько пожелает и сколько достаточно, и даже сверх того» (фр. В 114).

Все эти общие принципы выглядят превосходно, и, конечно же, хочется сопоставить с ними собственное этическое кредо философа. Ведь ему приходилось не ограничиваться общей прокламацией мудрых прецептов, а действовать и высказываться конкретным образом во вполне определенной среде. Здесь мы сразу же, как это нередко бывает в таких случаях, спускаемся на землю: этика Гераклита оказывается вполне обусловленной той аристократической средой, к которой он принадлежал по рождению, по воспитанию, по своей общественной деятельности. На первый план выступают традиционные аристократические идеалы воинской доблести и славы, ничем по существу не отличающиеся от идеалов гомеровской знати: «Павших в бою боги чтут и люди» (фр. В 24). И более пространно, со стандартным выпадом по адресу демократического большинства: «Самые достойные [люди] (в подлиннике характерный аристократический термин «лучшие». — Э. Ф.) всему предпочитают одно: вечную славу — смертным вещам. Большинство же (в подлиннике опять характерное выражение, соответствующее нашему «масса». — Э. Ф.) по-скотски пресыщено» (фр. В 29).

Как всякий аристократ, Гераклит особенно опасается происков тех людей, которые, не чувствуя себя связанными традиционной сословной моралью, готовы на все ради личного преуспевания. Отсюда настоятельные рекомендации предупреждать поползновения к тирании: «Наглость (hybris) следует пресекать быстрее, чем пожар» (фр. В 43), и охранять существующие законоположения: «Народ должен бороться за закон, как за свои стены» (фр. В 44).

Все эти положения, относясь собственно к области этики, являются в то же время и элементами политической доктрины Гераклита, которая, взятая сама по себе, как отношение к бытующим формам социально-политического устройства, носит еще более прозрачный характер. Время от времени мы и здесь сталкиваемся с превосходным применением общих диалектических принципов и глубоким постижением благодаря этому природы социально-политических отношений: «Борьба — отец всего и всему царь. Одним она определила быть богами, а другим —

людьми, а [из тех] одним — рабами, а другим — свободными» (фр. В 53). Однако уже и в приведенном отрывке чувствуется известная предвзятость человека, принадлежащего к верхушке рабовладельческого общества, а большинство остальных высказываний Гераклита на политическую тему и вовсе не выходят за рамки однозначной аристократической оценки.

Философ порицает своих сограждан-эфесцев за нежелание последовать советам «наиполезнейшего человека», его собственного приятеля Гермодора (фр. В 121). Выше, однако, мы уже отмечали, в какой связи состоялось выступление Гераклита и Гермодора и как крепнущая эфесская демократия сумела избавиться от аристократической опеки этих мудрецов. Философ не упускает случая, далее, упрекнуть новую городскую верхушку Эфеса за стремление к обогащению и этой, трактуемой как порок склонности противопоставляет доблестные идеалы родовой знати. «Пусть не оставит вас богатство, эфесяне, дабы вы были изблещаемы в своих пороках!» — восклицает философ, исполненный благородного, но именно аристократического негодования (фр. В 125а). В духе «добрых» старых времен он настаивает на праве «лучших», т. е. знатных людей, в силу их заслуг владеть лучшей долей в государстве: «Более значительные смертные более значительные уделы получают» (фр. В 25). И он пользуется любой возможностью, чтобы подчеркнуть превосходство немногих лучших — или даже одного — над массой остального народа: «Один для меня равен десяти тысячам, если он наилучший» (фр. В 49). В последнем случае, несмотря на весь свой аристократизм, он готов даже признать право одного на власть: «И воле одного повиноваться — закон» (фр. В 33).

Впрочем, в устах человека, который имел предками царей, да и сам в свое время обладал царским саном, такие заявления не должны выглядеть неожиданными. Подписать под ними Гераклиту было тем легче, что и на самом деле, судя по его горделивым притязаниям на мудрость, таким одним, достойным власти, представляется ему прежде всего и главным образом он сам. Замечательно, как релятивизм Гераклита, поставленный на службу его аристократическому честолюбию, превосхищает в ряде аспектов позднейшие софистические доктрины — именно в утверждении безусловного превосходства вечного и всеобщего естественного начала — природы над имеющими лишь относительное значение человеческими установлениями (антитеза природа — закон), равно как и в провозглашении права лучшего на власть (у софистов это выльется в более резкое: «более сильному от природы надлежит властвовать»). власти, представляется ему прежде всего и главным образом не следует идеализировать. И существо его высказываний и используемая при этом традиционная, проникнутая недвусмысленной тенденцией, терминология выдают глубочайший, убеж-

денный аристократизм, этико-гносеологическая природа которого (лучший — это тот, кто разумнее других), что бы там ни говорили, неразрывно связана с природою социальною (лучший — это тот, кто от знатных своих предков вместе с фамильным наделом унаследовал и доблесть и мудрость, возвышающие его над остальными).<sup>19</sup> Величие Гераклита как мыслителя заключено не в соответствии его политических идей передовым общественным устремлениям (такого соответствия, за вычетом разве что исповедуемой Гераклитом идеи законности, не было), а в общем созвучии его диалектико-материалистического учения прогрессивному духу времени. Философия Гераклита характеризуется особенным проникновением в суть жизненных процессов, постижением наиболее важных закономерностей, которыми направляется развитие мира, — это очевидно. Надо только подчеркнуть, что подобное постижение жизни оказалось возможным для эфесского мудреца не только благодаря подвижной городской среде, в которой он жил, исключительной наблюдательности и уму, которыми он обладал от природы, но и в силу особенной, высокой культуры, унаследованной им от своих аристократических предков, вопреки известной и также унаследованной от предков сословно-политической ограниченности.

Философия Гераклита Эфесского являет собой вершину интеллектуального развития мира ионийских греков. Это — наиболее впечатляющий итог старинной аристократической культуры, стимулированной к новой жизни прогрессивными общественными импульсами. Существо философского учения Гераклита состоит в целостности развитого им взгляда на единую природу мира и единую проникающую его закономерность. Неспецифичность Гераклита как ученого, несвязанность его с определенными естественнонаучными установками, чистая спекулятивность его усилий<sup>20</sup> обусловили известную неразработанность набросанной им общей картины, равно как и некоторый присущий ей налет мистицизма. Но эти же обстоятельства обеспечили и возможность целостного взгляда на мир, построения общей картины жизни, обнимающей как внешнюю природу, так и человеческое общество.<sup>21</sup>

Главное в этой картине — ее диалектичность. Гераклита мож-

<sup>19</sup> Искусственное противопоставление этико-гносеологического аспекта социальному с целью защиты Гераклита от обвинений в аристократизме см. в кн.: Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. С. 112. Проще и точнее см.: Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. I. С. 56—57; Лурье С. Я. Очерки... С. 42—43; ср. также: Муравьев С. Н. Жизнь Гераклита Эфесского//ВДИ. 1974. № 4. С. 18 слл.

<sup>20</sup> Ср.: Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. I. С. 54: «...В его лице мы впервые встречаем на своем пути не считающего, не измеряющего, не вычерчивающего, не искусного на все руки мыслителя, а мирового мудреца, спекулятивный ум, изумляющее духовное богатство которого нас еще и ныне питает и услаждает...»

<sup>21</sup> Ср.: там же. С. 57, 66 сл., 68.

но считать основоположником античной диалектики. В известном отрывке о «вечно живом огне», составляющим существо «этого космоса», В. И. Ленин находил «очень хорошее изложение начал диалектического материализма».<sup>22</sup> С изумительной последовательностью и глубиной развивает эфесский мудрец свои диалектические идеи, показывая противоречивую сущность движения, связи и взаимоотношения слагающих его сторон. Гегель говорил, что нет ни одного положения Гераклита, которое он не принял бы в свою «Логiku».<sup>23</sup>

Рационализм воистину торжествует у Гераклита, но этот рационализм — не абстрактная логическая схема, а система положений, облеченных в яркие образы, выраженных живыми словами. По мнению специалистов-филологов, у Гераклита «мы находим первые опыты художественной прозы».<sup>24</sup> Разумеется, причина того, что самый философский ум архаической эпохи выступил одновременно и творцом художественной прозы, могла быть заключена в неразработанности философского лексикона, в необходимости компенсировать отсутствие целого ряда отвлеченных понятий употреблением — отчасти на почве традиционной мифологии — художественных образов.<sup>25</sup> При этом тяготение Гераклита к образно-поэтической манере изложения могло объясняться и более общей «близостью его философского мышления к поэтическому творчеству — художественному видению и эстетическому восприятию мира как космоса».<sup>26</sup> Причина могла состоять также в необходимости подчеркнуть острую новизну и парадоксальность идей своеобразным ярким, даже вычурным способом выражения.<sup>27</sup> Но причиной могло быть и то, что Гераклит был не только и даже, может быть, не столько натур-философом, сколько социологом, а никакая трактовка человеческих проблем невозможна без эмоции, а стало быть, и без художественно-публицистической окраски. Вот почему у истоков научной социологической мысли и соответствующего литературного жанра мы находим одну и ту же колоритную фигуру ионийского мудреца Гераклита из Эфеса.

<sup>22</sup> Ленин В. И. Конспект книги Лассалья «Философия Гераклита Темного из Эфеса» // Полн. собр. соч. Т. 29. С. 311.

<sup>23</sup> Гегель. Лекции по истории философии // Гегель. Соч. Т. IX, М.; Л., 1932. С. 246.

<sup>24</sup> Радциг С. И. История древнегреческой литературы. Изд. 2-е. М., 1959. С. 179.

<sup>25</sup> Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. С. 86.

<sup>26</sup> Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. С. 203.

<sup>27</sup> Радциг С. И. История... С. 178—179; ср.: Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. I. С. 63.



## В ЦАРСТВЕ МНЕМОСИНЫ

Наряду с философией другим руслом, по которому в этот ранний период с успехом пробивала себе путь научная мысль древних греков, была история. Ее рождение как особой отрасли знания, ее становление как специальной научной дисциплины и одновременно как своеобразного литературного жанра также было связано с Ионией. Здесь, более чем где-либо еще, древние культурные традиции микенского времени и воздействия переднеазиатских цивилизаций, спаянные воедино и обогащенные реальным жизненным опытом подвижных групп городского населения, естественным образом наводили всякого мало-мальски образованного человека на мысли о личной своей судьбе, о предназначении своего племени, города, страны, о смысле этой быстро текущей жизни и о месте своем и своих близких в ее всеуносящем потоке.

Для ориентации в пространстве достаточно было обратить свой взор на внешние, окружающие человека предметы; так, мореход рано догадался выверять курс своего корабля по восходу или закату солнца, а ночью — по положению звезд. Для ориентации во времени необходимо было прибегнуть к более сложной процедуре: надо было углубиться в память, представить себе ход прошлых событий и по нему догадаться о возможном их течении в настоящем и будущем. Это была нелегкая работа, требовавшая хорошей памяти и острого ума, и люди, способные ее выполнить, считались находящимися под покровительством богов не меньше, чем эпические певцы. У древнейшего систематизатора греческой мифологии Гесиода находим мы перечень девяти муз — покровительниц различных видов искусного слова, рожденных от брачного союза великого Зевса с богиней памяти Мнемосиной (Теогония, 75 слл.). Есть нечто глубокосимволическое в том, что первая в этом ряду Клио (буквально «дарующая славу») столпами эллинистической учености была провозглашена покровительницей истории как занятия боговдохновенного не в меньшей степени, чем поэзия, пение или красноречие.

Надо сразу же и со всей определенностью подчеркнуть, что история как особый вид научного знания — или, лучше сказать, творчества — была детищем именно античной цивилизации. Разумеется, и у других древних народов, и в частности в соседних с греками странах классического Востока, бытовал интерес к прошлому, и существовали известные формы фиксации главных, знаменательных событий из этого прошлого. Можно сослаться на героический эпос вроде сказаний о Гильгамеше у древних жителей Месопотамии, на исторические повести в жанре своеобразных автобиографий у египтян времени еще



Древнего царства (автобиографические надписи Мечена, Хуфхора, Пиопинахта, Уны — все от III тыс. до н. э.), на официальные царские архивы и хроники, как это было у тех же египтян (например, хроника Древнего царства — так называемый Палермский камень — от XXV в. до н. э.), а также у хеттов, ассирийцев, урартов (анналы хеттского царя Хаттусилиса III от XIII в., ассирийских царей Салманасара III, Тиглатпаласара III, Синаххериба, Ашшурбанапала от IX—VII вв., урартского правителя Аргишти I от VIII в. до н. э.)<sup>1</sup>

Однако в силу большей на Востоке, по сравнению с античностью, скованности социальной и интеллектуальной жизни рамками теократического и деспотического надзора, историописание здесь остановилось на подступах к собственно истории. Эпос не приобрел здесь того светского, насквозь проникнутого элементами рационализма характера, каким у греков отличались уже гомеровские поэмы, автобиографические повествования не обрели вида развернутых мемуаров, а хроники, оставаясь по существу официальными царскими прокламациями, так и не трансформировались в индивидуализированное историописание, нацеленное на научную реконструкцию прошлого, проникнутое оригинальной философской идеей.<sup>2</sup>

Исключение в этом ряду составляют разве что исторические книги древних иудеев, позднее включенные в состав Библии — две книги Самуила и две книги Царей (в христианской Библии они значатся вместе как I—IV книги Царств), а также две книги Хроник (в христианской Библии — Паралипоменон). Рассказы о знаменитых строителях древнееврейского царства Сауле, Давиде и Соломоне, равно как и об их менее удачливых преемниках, представляют собой достаточно подробный, связный, можно сказать, развитый тип историописания, а вкрапленные в них красочные эпизоды (например, в истории Давида — о поединке Давида с филистимлянином Голиафом, о романе Давида и Вирсавии, о распре Давида с сыном своим Авессаломом) напоминают новеллистические отступления у Геродота.<sup>3</sup>

Однако и здесь, на почве Палестины, дело остановилось в самом начале: последующая литература древних евреев со-

<sup>1</sup> См. отличную подборку отрывков из этой литературы в кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока/Под ред. В. В. Струве и Д. Г. Редера. М., 1963.

<sup>2</sup> Ср.: Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 16—19, где историческая литература древнего Востока квалифицируется как квазиистория — «теократическая история и миф».

<sup>3</sup> Для суждения об этих исторических разделах Библии ср. мнение акад. С. А. Жебелева: «Это — памятники настоящей исторической литературы, авторы которых пытаются восстановить и живо передать наиболее характерные современные события. И отдельные эпизоды этих повествований носят новеллистический характер, в духе рассказов Геродота» (Жебелев С. А. Творчество Фукидида//Фукидид. История. Т. II. М., 1915. С. VII). Коллингвуд, однако, не делает исключения и для библейских книг.

вершенно подавляется мистико-религиозной идеей, что было естественно в условиях той национальной трагедии, которая достигла иудеев в результате страшных ассирийских и вавилонских вторжений VIII—VI вв. до н. э. Уничтожение древнееврейской государственности, порабощение и распыление народа, полная политическая бесперспективность подорвали интерес к реальной истории и, наоборот, поощрили мистико-религиозные искания: на смену светскому историописанию явилась проникнутая религиозной пропагандой пророческая литература.

На долгие столетия затянулось это состояние политической и духовной придавленности, когда менялись лишь чужеземные властители — ассирийские, вавилонские, персидские, эллинистические цари, — а ситуация в принципе оставалась прежней. Лишь в конце эллинистического периода, в результате восстания, поднятого братьями Маккавеями против селевкидского царя Антиоха IV, иудеям удалось на короткое время (рубеж II — I вв. до н. э.) добиться снова независимости, и тогда, с возрождением государственности, вновь стала возрождаться и историческая литература (апокрифические, не вошедшие в библейский канон I—IV книги Маккавеев). Однако с падением этого Новоиудейского царства и окончательным покорением Палестины римлянами исторические занятия вновь были оставлены. В последующем историческая литература у иудеев вновь формируется под сильным уже влиянием эллинистическо-римской историографии и развивается в качестве одной из ветвей этой последней (писавший по гречески Иосиф Флавий, равно как и авторы новозаветных «исторических» книг).

Иначе обстояло дело с историческими занятиями у древних греков. Здесь целый ряд факторов, действовавших на протяжении длительного времени, способствовал развитию в обществе интереса к собственной реальной истории, исподволь подготовил основания для возникновения правильного историописания и, наконец, создал условия для перерастания первоначальных наивных исторических сказаний и записей в особый вид научной литературы.

Мы неплохо осведомлены о том, как совершался этот процесс; во всяком случае мы можем в общих чертах охарактеризовать истоки исторической традиции у древних греков, проследить накопление ими необходимых исторических знаний и приемов литературной их обработки, наконец, представить себе становление самой науки истории. Остановиться на этих основных этапах формирования исторической мысли у греков будет тем более интересно, что таким образом мы не только познакомимся с одной из важнейших форм античной общественной мысли, — ибо в истории все, что относится к философской и политической интерпретации событий, принадлежит одновременно и общественной мысли, — но и сможем, наряду с этим, еще раз убедиться в правильности того тезиса о глубин-

ных основаниях классической цивилизации, который мы не устаем подчеркивать с самого начала нашего изложения.

Обращаясь прежде всего к истокам исторической традиции у древних греков, мы должны различать два их рода: побудительные, имевшие значение исходных моментов, и реальные, составившие основу последующих исторических знаний и занятий. История древних греков отличалась замечательным своеобразием, сильнейшим образом способствовавшим подъему народной культуры и самосознания: непрерывностью — по крайней мере на отрезке времени в добрых две тысячи лет — независимого развития общества в целом и вместе с тем насыщенностью этого процесса резкими внутренними переменами, вызывавшимися либо переселениями значительных групп народа, либо социально-политическими переворотами, либо же, наконец, что было чаще всего, комбинацией того и другого — переселений и переворотов. Тем самым создавалась та очень важная поэтапность единого в принципе исторического существования народа, которая и приводит к пробуждению его самосознания: расчленение исторического процесса очевидными важными вехами стимулировало сопоставление и различение пройденных отрезков, содействовало пробуждению исторического интереса, вело к накоплению известных наблюдений и знаний, что и составляет исходный пункт всякой исторической традиции.

Первой такой переменою, имевшей эпохальное значение и потому отчетливо отложившейся в народной памяти, было у греков связанное с дорийским переселением крушение ахейской, или микенской, цивилизации. Мы уже отмечали выше, что возникший таким образом прорыв целостной линии развития содействовал закреплению в памяти последующих поколений Троянской войны. Во всяком случае для тех групп населения, которые генетически были связаны с рухнувшей цивилизацией и чувствовали себя и действительно были восприимчивыми ее культурных традиций, память о Троянской войне была дорога как воспоминание о последнем значительном предприятии их великих предков. Мы говорили, что это обстоятельство сделало из Троянской войны тот исходный сюжет, вокруг которого началась кристаллизация героических сказаний, приведшая к формированию гомеровского эпоса. Теперь мы должны подчеркнуть, что тем самым было положено начало сознательному отсчету исторического времени, или — можно сказать и так — заложена прочная веха временного ориентира.

Впрочем, надо думать, что ахейская пора оставила грекам не только важный ориентир во времени, но и какой-то первичный исторический материал. В микенских дворцах, в условиях достаточно развитой государственности, велась сложная бухгалтерия, составлялось множество разнообразнейших документов, в которых могли фиксироваться факты не только хозяйственной, но и политической жизни. И если среди обна-

руженных до сих пор табличек с линейными письменами не найдено таких, которые были бы покрыты хроникальными записями, то из этого еще не следует, что таких записей в ту пору в принципе не могло быть. По аналогии с передневносточными государствами, с которыми микенская цивилизация сходна в ряде отношений, можно априори предположить и у ахейских греков наличие элементарных хроникальных записей как официального, государственного, так и частного, семейного характера.<sup>4</sup>

Записи из этих ахейских архивов могли пережить гибель микенских дворцовых комплексов и долго еще сохраняться в отдельных культурных очагах, какими были крупные, пользующиеся всеобщим уважением святилища, равно как и в домах уцелевших знатных семей. Надо думать, что знание микенской письменности не угасло сразу же с крушением породившего ее строя, и в культурной аристократической среде Ионии и Эолиды, как и на далеком, заселенном ахейцами Кипре, грамотность сохранялась еще долго, а может быть, и вовсе не прерывалась. Таким образом некоторые материалы микенского времени могли сохраниться до рождения новой алфавитной письменности и с подъемом культуры и началом исторических занятий послужить отправной точкой для суждения о далеком прошлом или стать образцом для фиксации более близких событий.

Но оставим гипотезы и обратимся к фактам. По каким руслам шло формирование у греков исторической традиции в тот ранний период, который предшествовал рождению классической цивилизации? Здесь надо выделить два основных потока: 1) поэтические и иные сказания и 2) официальные записи, причем каждый из них, в свою очередь, складывается из ряда притоков, последовательно или одновременно вливающихся в общее русло.<sup>5</sup> Первый поток, рождаясь от могучего источника — гомеровского эпоса (о его роли мы уже говорили), непрерывно затем пополняется другими видами поэтических сказаний, которые примыкают к Гомеру и продолжают его историко-мифологические традиции, но не механически, а с все более ощутимым усилением индивидуализированно-рационалистического момента в построении и интерпретации легендарного сюжета, с все более ощутимой тенденцией к установлению — пусть чисто умозрительной еще — связи между далеким ми-

<sup>4</sup> Возможность таких записей у ахейских греков признает в принципе и А. И. Немировский: «Документы хозяйственной отчетности дворцов Кносса, Микен, Пилоса допускают наличие в крито-микенскую эпоху анналов или хроник, подобных тем, какие имелись в Египте и Ассирии...» (Немировский А. И. У истоков исторической мысли. Воронеж, 1979. С. 16).

<sup>5</sup> Об этих «элементах начальной историографии» у греков см. также: Бузескул В. П. Введение в историю Греции. Изд. 3-е. Пг., 1915. С. 48—50.

фологизированным прошлым и современной действительностью.

Первым в этом ряду произведений, продолжавших дело Гомера, надо назвать так называемые киклические поэмы, т. е. поэмы, которые «разрабатывали» отдельные, лишь кратко упомянутые у Гомера сюжеты с учетом их связи с более общими циклами сказаний, например, с фиванским или с тем же троянским, к которому относились и поэмы самого Гомера.<sup>6</sup> Эти произведения до нас не дошли, но об их содержании можно судить по изложениям у позднейших античных мифографов Псевдо-Аполлодора, автора дошедшей до нас «Мифологической библиотеки», и Прокла, извлечения из хрестоматии которого приводятся в «Библиотеке» византийского патриарха Фотия (X в.).<sup>7</sup> Древность донесла до нас даже имена — реальных или мнимых, проверить трудно — авторов этих поэм, причем для некоторых из них указывается даже примерное время жизни или творчества.

Так, нам известен ряд поэм, относящихся к древнейшему, фиванскому циклу сказаний о злосчастном царе Эдипе и его сыновьях Этеокле и Полинике, боровшихся друг с другом за отцовское наследство в Фивах за два примерно поколения до Троянской войны. Это — поэма «Эдиподия», авторство которой приписывали лакедемонянину Кинефону (от начала VI в. до н. э.), и ее продолжения «Фиванда» и «Эпигоны», о творцах которых ничего определенного не известно.

Еще внушительнее представлен позднейший, троянский цикл, куда входят поэмы, непосредственно восполнявшие Гомера: «Киприн», где излагались предыстория и начало Троянской войны (авторство приписывалось Стасину Кипрскому, но также и другим лицам); «Эфиопида», где рассказывалось о последних ратных подвигах Ахилла и смерти героя от стрелы Париса, и «Разорение Илиона», где повествовалось о хитрости греков с деревянным конем и их конечном успехе (автором обеих этих поэм считался Арктин из Милета, расцвет творчества которого относили к 1-й олимпиаде, т. е. к 776—773 гг. до н. э.); «Малая Илиада», представлявшая тот же сюжет, что и «Разорение Илиона», но в иных комбинациях и на более широком фоне (автором называли лесбосца Лесха, жизнь которого относили к середине VII в. до н. э.); «Возвращения», где описывались странствия и злоключения ахейских героев на обратном пути из-под Трона, а более всего горестная судьба Агамемнона, погубленного

<sup>6</sup> Хорошим пособием для более подробного ознакомления с послегомеровским эпосом могут быть статьи С. П. Шестакова в академическом издании «История греческой литературы» (Т. I. М.; Л., 1946. С. 153 сл.).

<sup>7</sup> Приписываемое Аполлодору, афинскому грамматiku II в. до н. э., сочинение доступно теперь русскому читателю в превосходном переводе В. Г. Боруховича (Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л., 1972).



собственной женой Клитемнестрой (авторство приписывалось Гагию из Трезена); и, наконец, «Телегония», где рассказывалось о приключениях Одиссея, его сына от Пенелопы Телемаха и другого сына от Кирки Телегона, от руки которого Одиссей, в конце концов, и погиб (автором этой заключительной поэмы цикла считался Эвгаммон Киренский, творчество которого приурочивали к концу VI в. до н. э.).

Еще большее значение в плане развития исторической традиции имели генеалогические и географические поэмы. Они также шли в русле намеченных Гомером сюжетов и приемов, но гораздо ближе подходили к реальности. В самом деле, Гомер не раз касается генеалогии прославленных героев, выводя их родословную от связей богов со смертными женщинами (ср. перечень этих последних в «Одиссее», XI, 225 слл.). Но систематическое развитие генеалогического эпоса обычно связывают с именем Гесиода, у которого уже в «Теогонии», в заключительной части, где рассказывалось о брачных союзах богов со смертными людьми (ст. 965 слл.), намечались линии, связующие мир богов с миром героев и людей, а специально этому сюжету была посвящена поэма под названием «Каталог женщин». Целиком эта поэма до нас не дошла, но, судя по сохранившимся отрывкам, в ней прослеживались связи смертных женщин с богами и от них выводилось происхождение последующих героев. Можно, однако, указать и на других представителей генеалогического эпоса, отчасти творивших независимо и даже раньше Гесиода, как, например, коринфянин Эвмел из знатного рода Бакхиадов, сочинивший поэму о своем родном городе, в частности, о происхождении его эпонимного героя Коринфа (середина VIII в. до н. э.), отчасти же выступивших позднее и, очевидно, уже вслед Гесиоду, как философ и поэт Ксенофан из Колофона, бывший автором двух поэм — об основании Колофона и о выводе колонии из Колофона в италийскую Элею (середина VI в. до н. э.).

В генеалогическом эпосе древнейшие, мифологизированные сказания смыкались уже с реальной, современной историей; то же можно сказать и об эпосе географическом, где чудесное и сказочное тесно переплеталось с реальностью. Так, очевидно, обстояло дело с поэмой «Об аримаспах», приписывавшейся жившему будто бы еще в начале VII в. до н. э. Аристею из Проконнеса. Эта поэма не дошла до нас, но ею пользовался при составлении своего скифского логоса Геродот, которому мы и обязаны сведениями о содержании этого произведения, равно как и подробностями — совершенно невероятными — о жизни самого Аристея (см. Геродот, IV, 13 слл.). В поэме рассказывалось о далеких землях, расположенных за страну скифов, и обитающих там людях и фантастических существах: о живущих за скифами исседонах, у которых автор будто бы побывал сам, о находящихся за ними одноглазых аримаспах,



далее, о стерегущих золото грифах и, наконец, о живущих у далекого моря гиперборейях. Согласно Аристее, именно воинственные аримаспы, изгнав исседонов из их пределов, стали виновниками последующих переселений народов: исседоны вытеснили с их первоначальной родины скифов, а те, в свою очередь — киммерийцев.<sup>8</sup>

Завершался этот ряд поэтических или опозитизированных сказаний тем, что уже непосредственно предвляло историю, — прозаическими, складывавшимися и передававшимися по большей части также изустно, повествованиями о событиях недавнего прошлого, новеллами, которые были особенно популярны в ионийской среде, насколько об этом можно судить по их широкому использованию Геродотом.<sup>9</sup> В Ионии, где ведущая роль все более переходила к прогрессивным городским группам населения и где ускоренная политизация общественной жизни диктовала разрыв с традициями мифологического мышления по всем линиям, поворот от собственно эпического сказания к новеллистическому повествованию был вполне естествен. Тот же Ксенофан, для которого в общем скорее было характерно скептическое отношение к эпосу, явно отдавал предпочтение перед певцом-сказителем рассказчику-очевидцу:

Тот лишь достоин хвалы, кто за бокалом вина  
То, что запомнил, расскажет, стремясь к благородному в сердце,  
Вместо нелепой брехни, — выдумок прежних людей, —  
Будто боролись с богами Титаны, Гиганты, Кентавры...

(Фр. В 1. 19—22 Дильс — Кранц,  
пер. С. Я. Лурье).

Наряду с этим потоком сказаний, развивавшихся, так сказать, в недрах общества стихийным способом и тяготевших в силу однажды сложившейся традиции к фольклорным мотивам, образно-мифологической их интерпретации и изустным формам передачи, довольно рано обнаружился и другой поток, более целеустремленный, как бы направляемый сверху, который сильнейшим образом содействовал углублению и окончательному формированию общего русла исторической традиции. Этот поток был представлен материалами совершенно иного, более основательного, документированного свойства — различными, относящимися к сфере общественной жизни официальными записями, практика которых если и была на какое-то время утрачена в субмикенский период, то очень скоро, с развитием

<sup>8</sup> Об Аристее есть специальная книга английского историка Дж. Болтона: Bolton J. D. P. *Aristeas of Proconnesus*. Oxford, 1962. Здесь, с позиций доверия античной традиции, восстанавливается реальная биография полубогатого проконнесца, прослеживается маршрут его путешествий и, по сохранившимся фрагментам и упоминаниям, дается реконструкция его сочинения. Для оценки выводов автора ср. также рецензию И. В. Пьянкова в «Вестнике древней истории» (1967. № 4. С. 172—179).

<sup>9</sup> Ср.: Лурье С. Я. 1) Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947. С. 50; 2) Геродот. М.; Л., 1937. С. 99 сл.; Доватур А. И. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957. С. 65 сл.

полисных форм жизни и усвоением нового прогрессивного вида алфавитной письменности, должна была возобновиться в извиданных доселе масштабах.

Эти официальные записи, составлявшиеся по особому назначению специальными должностными лицами, в свою очередь были представлены различными видами документов, последовательно изобретававшимися для фиксации наиболее значительных событий общественной жизни. Во-первых, официальные акты как таковые, фиксировавшие волю рождавшегося государства для какого-либо случая: договора с соседними общинами, законодательные установления, прочие отдельные решения, которые все первоначально составлялись на каком-либо удобном для письма, мягком материале, на коже или, позднее, на папирусе, но затем — конечно, наиболее важные из них — ради опубликования и увековечения переносились на более прочное основание, на камень или металл, и в таком виде — в виде надписей — могли уцелеть уже вплоть до нашего времени.

Среди этих официальных актов могли быть и такие, которые в силу их связи с особо важными событиями становились документированными вехами исторического процесса, памятниками, к которым могли обращаться не только по какому-либо практическому поводу, например, ради уточнения какого-либо законодательного казуса, но и ради воскрешения в памяти самого события, послужившего поводом к созданию соответствующего документа. Так, в Элиде, в святилище Геры в Олимпии, еще во времена Павсания (II в. н. э.) бережно хранили так называемый диск Ифита с шедшей по кругу надписью с текстом священного перемирия, которое объявлялось на время Олимпийских игр. Составление этого документа приписывалось древнему элидскому царю Ифиту, который, по преданию, вместе с Ликургом Спартанским дал правильное устройство олимпийскому празднеству (Павсаний, Описание Эллады, V, 20, 1; ср. 4, 5—6).

Велико было значение в этом смысле также и тех законодательных актов, которые относились к устройству внутренней жизни отдельных полисов. В Спарте бережно сохранялись знаменитые ретры Ликурга — основные, принципиальные законоположения, составленные в виде изречений Дельфийского оракула и будто бы полученные «от бога» и введенные в обиход государственной жизни полубогатым законодателем Ликургом (важнейшие из них приводятся Плутархом в его «Жизнеописании Ликурга»). В Афинах столь же дорожили древними законодательными сводами, составленными Драконом и Солоном. В частности, законы Солона были записаны и выставлены в Царской стое на особых побеленных деревянных досках, числом не менее шестнадцати, составленных в четырехгранные призмы, которые для удобства читающих могли поворачиваться вокруг своей оси (см.: Аристотель, Афинская полития, 7, 1; Плутарх, Солон, 25, 1—2). Надо думать, что об-

ращение к этим и им подобным государственным актам во все времена как для позднейшего Аристотеля или Плутарха, так и для более ранних логографов, Геродота или Фукидида составляло исходный момент — и в смысле побуждения, и в качестве источника — для исторической реконструкции любого плана или уровня — самой общей и наивной и самой обстоятельной и критической.

Другими видами официальных документов, доставлявших уже основание для систематического ретроспективного обзора событий, были календарные и хроникальные записи. Такие записи тоже велись с достаточно раннего времени во всех почти религиозных и политических центрах Эллады, при этом одни из них имели значение чисто локальное, а другие — более широкое, общегреческое. Календарные записи представляли прежде всего списки больших общегреческих религиозных празднеств и победителей на состязаниях, приуроченных к этим празднествам. Такие списки велись при храмах — центрах и организаторах соответствующих празднеств. Так, в Олимпии, очевидно, жрецами Зевса или Геры велся список олимпийцев — победителей на Олимпийских играх, начиная с 1-й олимпиады, т. е. с 776 г. до н. э., в Дельфах велся список победителей на Пифийских играх и т. д. В древнейших своих частях эти списки могли быть, конечно, неполны и неточны, и позднее специалисты работали над исправлением и уточнением этих столь важных для реконструкции древней истории греческих фастов. Так, список олимпийцев был окончательно выправлен позднеантичным хронистом Секстом Юлием Африканским (III в. н. э.) и в таком виде вошел в дошедшую до нас «Хронику» Евсевия-Гieronима (IV—V вв. н. э.). Но еще задолго до Секста Юлия над списком олимпийцев трудился знаменитый Аристотель, и он же занимался реконструкцией списка победителей на Пифийских играх, за что был даже удостоен в Дельфах специальной награды (см.: Диоген Лаэртский, V, 1, 26; Ditt. Syll.<sup>3</sup>, I, №275 [дельфийское постановление в честь Аристотеля]).

Наряду с этим в различных местах велись списки должностных лиц — жрецов (или жриц) и иных выборных магистратов. Так, в Аргосе с древнейших времен велся список жриц Геры, в малоазийском Галикарнасе — жрецов Посейдона (сохранился в надписи I в. до н. э., Ditt Syll.<sup>3</sup>, III, № 1020, где первым в перечне стоит... Теламон, сын Посейдона!), в Спарте — эфоров (с 755 г. до н. э.), в Афинах — годовых архонтов-эпонимов (с 683 г.). Эти перечни, за немногими исключениями (как, например, только что упомянутый список жрецов Посейдона в Галикарнасе), в целостном виде до нас не дошли. Теперь их приходится восстанавливать на основании упоминаний, более или менее систематичных, у различных древних писателей. Так, список афинских архонтов восстанавливается с достаточной полнотой, но только для периода V—IV вв. до н. э., на основании

данных писателей I в. до н. э. Диодора Сицилийского и Дионисия Галикарнасского, — для других периодов возможны лишь очень неполные и ненадежные реконструкции. Но так обстоит дело теперь. В древности же эти списки бережно сохранялись в государственных архивах и служили надежной опорой для любой исторической работы.

Но календарными записями дело затем не ограничилось. Вслед за именами эпонимных магистратов в эти ранние фасты стали заноситься упоминания о различных, случившихся в течение соответствующего должностного срока, необычных или как-нибудь иначе интересных событиях (стихийных бедствиях, празднествах, войнах), равно как и об интересных людях (поэтах, певцах, строителях и пр.). Какие сведения могли содержаться в таких хроникальных записях, показывает ссылка Плутарха по одному, казалось бы, частному вопросу на так называемую Сикионскую таблицу. В трактате «О музыке» (гл. 3) Плутарх в связи с рассказом о том, как родилось искусство пения под аккомпанемент кифары, ссылается на более ранний труд о музыке Гераклида Понтийского (IV в. до н. э.), который, в свою очередь, как указывает Плутарх, пользовался данными Сикионской таблицы — хроники, где перечислялись с древнейших времен жрицы Геры в Аргосе, а также поэты и музыканты.

Обрастая подробностями, официальные календарные записи естественно перерастали в настоящие хроники, и если недостаточно примера с Сикионской таблицей, которая, может быть, только-только еще стала выходить за рамки фастов, то можно сослаться на другой пример, по-видимому, более развитой хроники, ведшейся в «бесписьменной» и «некультурной» Спарте. Ссылка на эту хронику дается у того же Плутарха в «Жизнеописании Агесилая». По поводу сетований одного из древних историков на то, что ему остались не известными имена близких царя Агесилая, Плутарх замечает: «Однако в Лаконских записях мы нашли, что жена Агесилая носила имя Клеоры, дочерей же звали Эволюя и Ипполита» (Плутарх, Агесилай, 19, пер. К. П. Лампсакова). По этой реплике можно судить, насколько подробной была официальная спартанская летопись. А ведь такие летописи велись едва ли не в каждом греческом полисе!

Охарактеризованные два основных истока исторической традиции у греков — поэтические сказания и официальные хроникальные записи, — слившись воедино, породили на рубеже архаического и классического времени настоящее, правильное историописание, отличавшееся систематичностью рассказа, методическим привлечением и использованием источников, идейностью интерпретации, короче говоря, историописание как особый жанр, как вид специальных научных и литературных занятий. Рождение этого жанра, или, иначе, становление истории как науки, было связано с творчеством большой группы ученых и писателей,

выступивших последовательно, на протяжении примерно века, тремя эшелонами: первый составляли многочисленные логографы, среди которых особенно выделяется Гекатей Милетский, второй и третий представлены соответственно впечатляющими фигурами Геродота и Фукидида.

Родиной большинства первых историков были греческие города малоазийского побережья, в первую очередь Ионии, и близлежащих островов. Именно здесь, как уже не раз подчеркивалось, сложились на редкость благоприятные условия для развития научных занятий. В авангарде этого движения выступала ионийская философия, сочетавшая естественнонаучные интересы с социологическими, познание космоса с проникновением в суть человеческих отношений, и в русле ее естественным образом развилась история. Последняя несомненно сформировалась под сильнейшим воздействием ионийской философии и, как мы увидим дальше, может быть, даже и названием своим, т. е. самим понятием истории, была обязана этой своей старшей сестре.<sup>10</sup>

Первый отряд греческих историков представлен так называемыми логографами.<sup>11</sup> Термин этот в классический период обозначал у греков, в частности у афинян, профессиональных писателей-адвокатов, которые за плату составляли речи для тяжущихся в суде (слово «логографы» буквально значит «пишущие речи»). В особом приложении к писателям-прозаикам, представлявшим раннее историописание, это слово употреблено Фукидидом (I, 21, 1), и с легкой руки одного из первых исследователей античной историографии Фридриха Крейцера (Германия, начало XIX в.) слово это утвердилось в качестве обозначения первых исторических писателей, составлявших, как это подчеркивал Крейцер, промежуточное звено между поэтами-мифопоэтами и собственно историками Геродотом и Фукиди-

<sup>10</sup> Ср.: Немировский А. И. У истоков исторической мысли. С. 19 сл. По поводу самого термина «история» подробнее см.: Тахо-Годи А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним// Вопросы классической филологии. Вып. 2. М., 1969. С. 107 слл.

<sup>11</sup> О логографах в старой русской литературе есть ценное исследование: Шеффер В. А. Очерки греческой историографии. Вып. I. Киев, 1884 (отдельный оттиск из «Киевских Университетских известий» за 1884 г.). Здесь содержится обстоятельный анализ античной традиции о 5 логографах: Ксанфе, Гекатее, Акусилае, Хароне и Ферекиде, причем в начале очерка о каждом из них дается подборка и перевод сохранившихся фрагментов. Из дальнейшей литературы полезны соответствующие разделы в книгах: Бузескул В. П. Введение в историю Греции. С. 50—57; Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. С. 50—61; История греческой литературы. Т. II. М., 1955. С. 7—27 (глава «Начало греческой прозы», написанная С. И. Соболевским); Немировский А. И. У истоков исторической мысли. С. 7—33. Фрагменты, сохранившиеся от сочинений логографов, собраны в изданиях: Müller I. C. et Th. Fragmenta historicorum Graecorum. Vol. I. Paris, 1874; Jacoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker. Tl. I. Berlin; Leiden, 1923.



дом.<sup>12</sup> Как называли себя сами эти ранние историки и называли ли вообще каким-либо специальным образом, мы не знаем. Позднее, в классический и эллинистический периоды, за историками закрепилось обозначение «синграфей» — «писатели», «сочинители», поскольку они и представляли по преимуществу прозаический жанр. Соответственно и общим обозначением исторического произведения было слово «синграфэ», — «письменное сочинение». Что же касается терминов «историк» и «историограф», а соответственно и «история», то их специальное приложение к писателям-историкам утвердилось гораздо позже, на исходе эллинистического и в римский периоды. Еще Геродот употребляет слово «история» скорее в исходном его значении «узнавание», а Фукидид и Ксенофонт и вовсе его избегают.<sup>13</sup>

Обобщенный портрет логографов может быть составлен на основании суждений позднейших писателей, — во-первых, Фукидида, а затем Страбона и Дионисия Галикарнасского, — которые, при всей критичности своих оценок сознавали значение этих писателей как первопроходцев, как пролагателей путей для развития исторической прозы. Фукидид, с его обостренно критическим отношением к творчеству своих предшественников, судит о логографах (включая туда и Геродота) очень сурово, отличая их скорее формально от еще более ранних поэтов, а по существу объединяя вместе с этими последними в одну группу сказителей-мифотворцев. Признавая гипотетичность предложенной им реконструкции древнейшего прошлого, Фукидид решительно, однако, противопоставляет свой метод сказочному мифотворчеству предшественников. «И все же не ошибется тот, — пишет он, — кто рассмотренные мною события признает скорее всего в том виде, в каком я сообщил их на основании упомянутых свидетельств, кто в своем доверии не отдаст предпочтения ни поэтам, воспевшим эти события с преувеличениями и прикрасами, ни прозаикам (*logographeis*), сложившим свои рассказы в заботе не столько об истине, сколько о приятном впечатлении для слуха: ими рассказываются события, ничем не подтвержденные и за давностью времени, когда они были, превратившиеся большей частью в невероятное и сказочное» (Фукидид, I, 21, 1, пер. Ф. Г. Мищенко — С. А. Жебелева). Тем не менее он находит нужным полемизировать с этими прозаиками, — например, с Геллаником по вопросам истории афинской гегемонии, — невольно признавая, таким образом, их значение первопроходцев (ср. Фукидид, I, 97, 2).

<sup>12</sup> Creuzer F. Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung. Leipzig, 1803.

<sup>13</sup> На последнее обстоятельство справедливо обращает внимание А. А. Тахо-Годи (Тахо-Годи А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история»... С. 120 сл.).



В какой-то степени созвучно мнению Фукидида и суждение о логографах Страбона, который, впрочем, ограничивается формальной стороною дела — оценкою стиля этих древних писателей-прозаиков: «Поэзия как искусство первой выступила на сцену и первой снискала себе уважение. Затем появились Кадм, Ферекид, Гекатей и их последователи с прозаическими сочинениями, в которых они подражали поэзии, отбросив стихотворный размер, но сохранив все характерные особенности поэтического стиля» (Страбон, I, 2, 6, пер. Г. А. Стратановского).

Более обстоятельную и вместе с тем более объективную характеристику логографов находим мы у Дионисия Галикарнасского. Ввиду ее очевидного значения приведем ее целиком. «Древних историков (*archaioi syngrapheis*), — пишет Дионисий, — много, и они были во многих местах до Пелопоннесской войны. К числу их относятся Эвгеон Самосский, Деиох Проконнесский, Эвдем Паросский, Демокл Фигелейский, Гекатей Милетский, Акусилай Аргосский, Харон Лампсакский, Мелесагор Халкедонский, а те, которые немного моложе, т. е. жили незадолго до Пелопоннесской войны и прожили до времени Фукидида, — это Гелланик Лесбосский, Дамаст Сигейский, Ксеномед Хиосский, Ксанф Лидийский и многие другие. В выборе темы они руководствовались почти одинаковой точкой зрения и способностями немногими отличались друг от друга. Одни писали эллинские истории, другие — варварские, причем и эти истории они не соединяли одну с другою, но разделяли их по народам и городам и излагали одну отдельно от другой, преследуя одну и ту же цель — обнародовать во всеобщее сведение предания (*mnemai*), сохранившиеся у местных жителей среди разных народов и городов, и письменные документы (*graphai*), хранившиеся как в храмах, так и в светских местах, — обнародовать эти памятники в том виде, в каком они их получили, ничего не прибавляя и не убавляя. Среди этого были и некоторые мифы (*mythoi*), которым верили с древнего времени, и некоторые интересные, необычайные события (*peripeteiai*), которые нашим современникам представляются невероятными. Способ выражения употребляли они по большей части одинаковый — все те, которые писали на одном и том же наречии: ясный, обычный, чистый, краткий, соответствующий описываемым событиям, не представляющий никакой художественности. Однако произведениям их присуща какая-то красота и прелесть, в одних в большей степени, в других в меньшей, благодаря которой их сочинения еще остаются до сего времени» (Дионисий Галикарнасский, Суждение о Фукидиде, 5, пер. С. И. Соболевского).

Какие существенные черты можно выделить в творчестве логографов на основании этих высказываний? Прежде всего укажем на очевидное — на многочисленность группы этих первых

историков, среди которых можно даже различить две подгруппы — старшую, от рубежа VI—V вв. до н. э., где выделяется фигура Гекатея Милетского, и младшую, от середины V в. до н. э., где столь же видное положение занимает Гелланик Лесбосский. Очевидно, что своим рождением история, как и другие науки, была обязана и длительному, совершавшемуся вполне стихийно, процессу накопления знаний и наблюдений, и напряженным сознательным усилиям ряда ученых-революционеров — ряда, который лишь замыкается фигурами Геродота и Фукидида.

Далее, мы узнаем, — и это знание подкрепляется впечатлением от уцелевших фрагментов сочинений логографов (самые эти сочинения до нас не дошли), — что основным содержанием их трудов была древнейшая мифологическая или легендарная история, в изложении которой они, очевидно, примыкали к поэтам гомеровского и гесиодовского круга. Они повествовали о древнейших, давно уже обросших мифами и легендами событиях типа Троянской войны, прослеживали генеалогии героев, считавшихся основателями знаменитых городов, равно как и последующую историю родов и племен, ведших свое происхождение от этих героев. Их изложение чаще всего было разбито на локальные циклы, т. е. описание прошлых событий группировалось по отдельным историческим центрам. Основой этих рассказов по необходимости становились старинные изустные предания, мифы, вследствие чего повествование приобретало сказочный характер, и в ту же сторону клонило и бесхитростное переложение этих древних преданий, прелестное именно ввиду своей наивности, а не в силу какой-либо особой техники, которой они еще совершенно не обладали.

И все же было бы неверно представлять себе логографов лишь как продолжателей дела древних поэтов, как таких примитивных сказочников, которые в прозе передавали то же, что до них обычно являлось в поэзии. На самом деле творчество логографов отличается целым рядом иных еще черт, которые рисуют их как уже историков, хотя, конечно, и весьма еще несовершенного типа. Начать с того, что логографы, как это правильно подчеркивается в новейшей исследовательской литературе,<sup>14</sup> отнюдь не ограничивались прозаическим переложением поэтических сказаний о древнейшем прошлом: их отличало стремление довести свое повествование до современного периода. К этому побуждали их политические интересы, например, стремление защитить ссылками на прошлое — и притом не на самое отдаленное прошлое — претензии аристократии, к которой они по большей части принадлежали; затем те письменные материалы, относящиеся к современной

<sup>14</sup> Соболевский С. И. Начало греческой прозы. С. 24 слл.

эпохе, мимо которых они, как люди образованные, не могли пройти; наконец, естественная живая любознательность, разбуженная географическими открытиями, основаниями новых колоний, межполисными и межплеменными конфликтами, в ряду которых Персидские войны занимали самое важное место — недаром некоторые логографы посвятили им специальные сочинения.

Но с этим главным обстоятельством, т. е. с возрастающим интересом к современности, было связано не только потеснение сказочных, мифологических сюжетов собственно историческими, но и расширение исторического кругозора, рождавшее по крайней мере стремление к универсальному охвату — и во времени, и в пространстве — всей истории своего народа и сопредельных с ним стран. С другой стороны, интерес к более близким событиям стимулировал использование уже наличествующих письменных материалов, содействуя, таким образом, более документированному изображению прошлого. Как мы сейчас увидим на примере Гекатея Милетского, даже самое понятие истинного в противовес баснословному не было чуждо логографам, и в этой связи заслуживают внимания их попытки критического переосмысления мифологического предания, сколь бы плоскими, ограниченными установкою на правдоподобие, ни были критерии этой критики. И наконец, — последнее по счету, но не по важности, — существенным было и то, что они писали прозой, что уже само по себе диктовало более сдержанный стиль описания, делало возможным непосредственное вкрапление в изложение документальных материалов и, таким образом, также рационализировало исторический рассказ.

В творчестве логографов мы наблюдаем, таким образом, характерное для переходного периода — переходного от мифа к логосу — переплетение противоположных по своей сути черт: традиционной склонности к сюжетам далекой, мифологической древности — с интересом к реальной, современной истории, установок локально-генеалогических — с тенденцией к универсальному, использования материалов старинного эпического круга — с привлечением новых письменных документов, общей доверчивости к преданию — с попытками рационалистического его переосмысления, наконец, сохранения ряда эпикомифологических образов и приемов — с прозаическим в целом стилем повествования. И вот что главное: все эти элементы второго ряда выступают с тенденцией к росту и возобладанию, и это — и делает возможным отнесение логографов в конечном счете к разряду именно историков, сколь бы, повторяем, ни были еще примитивными их качества ученых и писателей.

Архегетом многочисленной группы ранних историков в древности считался Кадм из Милета — персонаж полулегендарный, о котором известно лишь то, что он был «несколько мо-

ложе Орфея» и что он «составил сочинение об основании Милета и всей вообще Ионии в 4 книгах» (Свида). Самым же выдающимся и наиболее нам известным из старшего поколения логографов является другой милетянин — Гекатей, сын Гегесандра, чью жизнь и творчество тот же источник (лексикограф Свида) приурочивает ко времени персидского царя Дария I, а точнее к 65-й олимпиаде, т. е. к 520—517 гг. до н. э. Фигура этого писателя для нас вдвойне интересна потому, что мы не только располагаем большим числом фрагментов от его сочинений, но и безусловно достоверными (благодаря Геродоту) сведениями о его жизни и личности. И вот что замечательно: как и основоположник социологической философии Гераклит, Гекатей был не только ученым и писателем, но и общественным деятелем. Он также не чурался участия в политической жизни, которая, очевидно, и доставляла ему важный опыт и критерии для суждения о делах человеческих.

Геродот упоминает об участии Гекатея в совещаниях ионийских вождей накануне и в ходе восстания малоазийских греков против персов (см.: Геродот, V, 36 и 125). При этом он рисует Гекатея человеком знающим, рассудительным и лишенным предрассудков. Вначале Гекатей указывал на величину и мощь Персидской державы и советовал не начинать восстания, а когда с ним не согласились, настаивал, по крайней мере, на том, чтобы греки добились господства на море, употребив для этого сокровища Аполлона в Бранхидах (святилище недалеко от Милета). Это предложение могло быть сделано лишь человеком, рационально мыслящим и нещепетильным в вопросах религии, но именно поэтому, в силу своего радикального характера, оно и не было принято советом восставших (V, 36). Упоминается Гекатей у Геродота и в качестве участника заключительного совещания ионийцев, накануне похода персов на Милет (V, 125), а у Диодора рассказывается еще о посольстве Гекатея к персидскому сатрапу Артаферну, который будто бы, послушавшись советов мудрого милетянина, определил сравнительно мягкий статус малоазийских греческих городов после их окончательного покорения персами (Диодор, фр. X, 25, 2).

Хорошо образованный, знакомый с литературой эпической и новейшей, философской (ему были известны, в частности, труды Анаксимандра — сочинение «О природе» и составленная этим ученым первая карта мира), много путешествовавший и много повидавший, активно участвовавший также в политической жизни своего родного города и страны, Гекатей Милетский был как нельзя лучше подготовлен к роли ученого писателя-историка. Впрочем, в ту пору, когда сильны были традиции генеалогического эпоса, а проснувшаяся любознательность побуждала знакомиться со страной и обычаями любого народа в такой же степени, как и с его политической би-

ографией, занятия историей были сплошь и рядом неотделимы от занятий географией и этнографией. Как большинство остальных логографов, Гекатей отдал дань этим общим увлечениям. Из двух составленных им сочинений одно — «Землеописание» — носило именно географический и этнографический характер. Оно подразделялось на две книги, из которых первая содержала описание Европы, а вторая — Азии и Ливии (Африки), в особенности Египта. Ко всему, по всей видимости, была добавлена карта, уточнявшая карту Анаксимандра.

Собственно исторического характера было другое сочинение — «Генеалогии» в четырех книгах, где изложение начиналось с древнейших, мифических времен и включало историю фессалийского героя Девкалиона, а затем и других героев и царей — его потомков, далее описание похода аргонавтов (это все еще в 1-й книге), рассказ о подвигах Геракла и судьбе Гераклидов (во 2-й книге), легендарную историю Пелопоннеса и, возможно, Малой Азии (соответственно в 3-й и 4-й книгах).

Исторический труд Гекатея, насколько мы можем судить о нем по сохранившимся фрагментам, являл собой ярко выраженную индивидуализированно-рационалистическую обработку традиционного материала. «Генеалогии» открывались характерною авторскою заявкой, сопровождавшеюся критическим выпадам против распространенного предания и претензией на лучшее знание истины: «Так говорит Гекатей Милетский. Это я пишу, как оно мне кажется истинным, ибо рассказы эллинов многочисленны и смешны, как мне представляется» (фр. 332 Мюллер). Характеризуя значение этого авторского предисловия, А. И. Немировский справедливо писал: «Здесь впервые в пока еще не завоеванную наукой и чуждую ей область мифологии вступает личность ученого как критика мифов и вместе с нею появляется «истина» — главный критерий историографии, заявляющей о своем существовании как научная дисциплина».<sup>15</sup>

Среди прочих, сохранившихся от «Генеалогий» отрывков можно найти ряд характерных примеров рационалистической критики и перетолкования мифологических сюжетов. Таково, например, переосмысление предания о страшном псе Кербере, которого Геракл вывел из Аида, проникнув туда через некую пещеру на Тенаре (мыс в Южной Лаконии). По словам Павсания, «Гекатей Милетский нашел этому подходящее объяснение, а именно, что на Тенаре жил страшный змей, прозванный псом Аида, потому что всякий, укушенный им, тотчас же неизбежно умирал от яда, и что этот-то змей и был доставлен Гераклом Эврисфею» (Павсаний, Описание Эллады, III, 25, 5 = Гекатей, фр. 346 Мюллер). Равным образом рационалистически

<sup>15</sup> Немировский А. И. У истоков исторической мысли. С. 23.



перстолковывает Гекатей и предание о похищении Гераклом коров у великана Гериона, жившего далеко на западе, за морем, на сказочном острове Эрифий. «Относительно же Гериона; — читаем мы у Арриана, — к которому аргосец Геракл был послан Эврисфеем, чтобы отобрать коров Гериона и пригнать их в Микены, то логограф Гекатей говорит, что тут и речи нет о земле иберов и Геракл был послан не на остров Эрифий, лежащий за пределами великого моря, а на материке, между Амбракией и Амфилохией, жил царь Герион, и с этого материка Геракл и угнал коров, причем и это было подвигом немалым» (Арриан, Поход Александра, II, 16, 5 = Гекатей, фр. 349 Мюллер, пер. М. Е. Сергеевко).

Разумеется, преувеличивать глубину критического подхода Гекатея к мифу не приходится: критика ведется им с позиций правдоподобия, не более, да и не всегда она последовательна. Скептическое отношение к чужим преданиям не мешало нашему логографу всерьез отстаивать собственную легенду о том, что он сам в шестнадцатом колене происходил от бога (см.: Геродот, II, 143). И все же не следует недооценивать сделанного Гекатеем: с ним, безусловно, связаны первые шаги научной исторической критики.

Наряду с рационалистическим истолкованием мифологических сюжетов в целом мы находим у Гекатея и первые попытки соответственной этимологии отдельных названий. Так, в 1-й книге «Землеописания» он предлагает следующие объяснения названию острова и города Хиоса: «от Хиоса, сына Океана, или от снега (по-гречески «хион»), выпадающего там в большом количестве, или от нимфы Хионы» (фр. 99 Мюллер). Равным образом во 2-й книге «Генеалогий» название города Синопы он выводил от некоей обитавшей в тех краях пьяницы-амазонки, потому что на фракийском наречии, которым пользовались амазонки, пьяница именовался «санапа» (фр. 352 Мюллер). Наконец, Гекатей одним из первых занялся упорядочением хронологии, введя, в частности, манеру отсчета времени по поколениям; при этом продолжительность одного поколения он определял в 40 лет.<sup>16</sup>

Как Гекатей выдается среди старших логографов, так Гелланик, бывший уже современником Геродота и Фукидида, — среди младших. Мы не будем, однако, подробно останавливаться на его творчестве: для наших целей довольно уже тех наблюдений, которые могли быть сделаны на примере старшего и, несомненно, более оригинального его собрата — Гекатея. Отметим лишь, что Гелланик был очень плодовитым писателем: ему приписывают до десятка отдельных сочинений, которые распределяются по известным группам. Это, во-первых, сочинения историко-генеалогического характера, где прошлое

<sup>16</sup> Бузескул В. П. Введение в историю Греции. С. 55.

какой-либо страны излагалось в связи с генеалогией ее героев: «Форонида» (по имени аргосского героя Форонея) содержала историю Аргоса, «Девкалионея» (от Девкалиона) — историю Фессалии, «Атлантиада» (от Атланта) — историю как некоторых других народов, чье происхождение выводилось от различных Плеяд (дочерей Атланта), так и дарданов и в этой связи Трои (через генеалогический ряд: Атлант — Электра — Дардан — Эрихтоний — Трой — Ил, который уже был основателем Трои, или Илиона). Возможно, что всего лишь иносказанием этого последнего сочинения была «Троянская история», также упоминаемая в числе произведений Гелланика.<sup>17</sup>

Другую группу составляли сочинения летописного, или хронографического характера (греческое *hōra* означает «время», «пора», «год»): «Эолийская (или Лесбосская) история», «Персидская история», где изложение было доведено по Греко-персидские войны включительно, и «История Аттики» («Аттида»), важная как первый опыт специально афинской истории, за которым последовал — ввиду возросшего значения Афин — целый ряд аналогичных произведений других авторов, так называемых аттидографов.

И, наконец, еще одну группу произведений Гелланика составляли сочинения специально хронологические: «Карнейские победители», т. е. перечень тех, кто одержал победы на ежегодных празднествах в Спарте в честь Аполлона Карнейского, и «Жрицы» (другие названия — «Жрицы в Аргосе», «Жрицы Геры»), где наряду с перечнем служительниц культа Геры Аргосской давалась хроника важнейших событий греческой и чужеземной, «варварской» истории. Так, например, под 26-м годом жрицы Алкионы, или соответственно за три поколения до Троянской войны, Гелланик упоминал о переселении сикулов из Италии в Сицилию. В другом месте этой хроники Гелланик рассказывал, как «Эней, придя вместе с Одиссеем из страны молоссов в Италию, стал основателем города, а назвал его по имени одной из илиенок Ромой» (Гелланик, фр. 53 Мюллер).

Заметим, далее, что, подобно Гекатею и другим логографам, Гелланик излагал в основном древнюю, мифологическую историю, но что и ему было свойственно стремление в ряде случаев доводить изложение до современного периода, как это было, например, в «Аттиде», где давался обзор — пусть, как считает Фукидид (I, 97, 2), неполный и неточный в смысле хронологии — возвышения Афин в середине V в. до н. э. Наконец, для Гелланика также характерны критическое отношение к преданию и в этой связи дальнейшее развитие приемов его рационалистического переосмысления — и в целом, и в том, что касалось более специально этимологии и хронологии.

Из прочих логографов выделим еще двоих — Дионисия из

<sup>17</sup> Müller C. *Hellanicus*//FHG. I. P. XXVI.

Милета и Харона из Лампсака. Первый принадлежал еще к старшему поколению этих писателей, второй — к младшему, и оба примечательны тем, что у них, как и у Гелланика, помимо других произведений, были и специальные сочинения по персидской истории. Дионисий составил «Историю Персии» в 5 книгах, где изложение доводилось до Дария I (522—486 гг.), а Харон — аналогичный труд в 2 книгах, где обзор событий продолжался до времени царя Артаксеркса (464—423 гг. до н. э.). Таким образом, все трое, т. е. Гелланик, Дионисий и Харон, могли быть в большей или меньшей степени предшественниками Геродота. Для Гелланика и Харона это, впрочем, прямо подтверждается свидетельствами позднейших античных авторов (см., в частности, Дионисий Галикарнасский, Письмо к Помпею, 3).

## Глава 7

### РОЖДЕНИЕ КЛИО

С Геродотом мы вступаем в следующую и решающую фазу становления античной науки истории.<sup>1</sup> Время жизни Геродота приходится на V век. Судя по тому, что к началу Пелопоннесской войны (431—404 гг.) ему было 53 года (свидетельство Памфила у Авла Геллия, Аттические ночи, XIV, 23), он родился в 484 г. В своем историческом труде он иногда касается начальных событий Пелопоннесской войны, — например, нападения фиванцев на Платей (VII, 233), опустошения спартанцами Аттики (IX, 73), изгнания афинянами эгинцев с их острова (VI, 91), — но так как не упоминает и, видимо, не знает ни о занятии спартанцами Декелеи (413 г.), ни об экспедиции афинян в Сицилию (415—413 гг.), ни даже об еще более раннем истреблении ими эгинцев (в 424 г., ср. Фукидид, IV, 56—57) и не отличает никак персидского царя Дария, сына Гистаспа, как первого с таким именем, от позднейшего Дария II Нота (правил с 423 г.), то надо думать, что умер он еще в первые годы Пелопоннесской войны, между 430 и 425 гг. до н. э.

<sup>1</sup> Важнейшая литература о Геродоте: Бузескул В. П. Введение в историю Греции. Изд. 3. СПб., 1915. С. 57—82 (с указанием более старых работ); Лурье С. Я. 1) Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947. С. 99—117; 2) Геродот. М.; Л., 1947; Соболевский С. И. Геродот // История греческой литературы. Т. II. М., 1955. С. 28—68; Доватур А. И. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957; Myres J. L. Herodotus — Father of History. Oxford, 1953; Waters K. H. Herodotus the Historian: His Problems, Methods and Originality. London; Sydney, 1984. Новый русский перевод Геродота осуществлен Г. А. Стратановским: Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972 (с приложением отличной статьи В. Г. Боруховича «Научное и литературное значение труда Геродота»).

Жизнь Геродота, таким образом, почти целиком уместается в тот славный период Пятидесятилетия — от решающих успехов греков в борьбе с персами до начала Пелопонесской войны (479—431 гг. до н. э.), — который и был собственно временем расцвета классической цивилизации полисов. Главную роль в становлении этой цивилизации — ее социально-экономического уклада, политических форм и идеологии — сыграли именно Греко-персидские войны (500—449 гг. до н. э.). В ходе этого затянувшегося на добрые полстолетия конфликта Древняя Греция, а вместе с нею и вся западная цивилизация, отстояла перед восточной деспотией право на собственный, самостоятельный путь развития, и эта победа сильнейшим образом способствовала росту национального самосознания греков, а в связи с этим и формированию истории как науки. Обратившийся к описанию этих великих, завершавшихся уже на его глазах войн, Геродот не только содействовал переносу исторического интереса с далекой мифологической эпохи на более современную. Одновременно с переменою сюжета он доставил историописанию и столь необходимые ему предметность и достоверность, поскольку объектом его стали реальные политические события; далее, универсальность и идейность, ибо явилась возможность охвата всего круга недавно свершившихся и важных для всего мира событий в их связи и под определенным углом зрения; наконец, художественность, поскольку драматизм реальной исторической коллизии естественным образом способствовал вторжению в историческое повествование эмоционального момента, а вместе с ним и стремления к этико-эстетическому переосмыслению свершившегося. Все эти качества усваиваются формирующейся наукой историей благодаря прежде всего образцовому труду Геродота, и это и доставляет его автору право именоваться отцом истории (впервые, насколько нам известно, это определение в приложении к Геродоту встречается в античной литературе у Цицерона, О законах, I, 1, 5).

Геродот был уроженцем малоазийского Галикарнаса, города, некогда — по преданию, еще в XII в. до н. э. (Тацит, *Анналы*, IV, 55, 2) — основанного дорийцами, но с тех пор сильно ионизированного ввиду пограничного положения своего между Доридой и Ионией. С другой стороны, в Галикарнасе всегда было велико значение местного карийского элемента, неоднократно выступавшего на первый план и доставлявшего городу правителей. Так, карийского происхождения была Артемисия, правившая в Галикарнасе в начале V в. до н. э., а столетием спустя к власти в городе пришел Гекатомн, и оба они — и Артемисия, и Гекатомн — были основателями целых династий галикарнасских правителей, каждый раз сохранявших власть в течение трех поколений. Очевидно значение этих обстоятельств для духовной жизни Га-

ликарнаса: город находился в сфере различных этнокультурных воздействий и быть галикарнасцем означало быть открытым для всех этих воздействий. Дориец по происхождению, Геродот рано приобщился к передовой ионийской культуре (показательно в этом отношении отличное знание им Гомера и последующих поэтов ионийско-эолийского круга Архилоха, Алкея и Сапфо и др., равно как и знакомство с достижениями ионийской натурфилософии и трудами логографов, в частности Гекатея), а близость, а может быть, и родство с карийцами (имя его отца «Ликс» и имя дяди «Паниасид» — карийского происхождения) естественно связывали его с миром азиатского Востока. Можно сказать, что уже в силу одного своего происхождения из Галикарнаса Геродот был отлично приспособлен к роли историка универсального плана, способного охватить своим взором и дорийцев, и ионийцев, и мир греческих полисов, и мир Востока.

У себя на родине Геродот принадлежал к людям знатым и состоятельным и, между прочим, по свидетельству Свида, состоял в родстве с известным предсказателем и поэтом Паниасидом, прославившимся своими попытками возродить угаснувший жанр эпической поэзии. Надо думать, что и в данном случае, как это было и с Гераклитом Эфесским, исходным моментом в формировании духовного облика будущего ученого и писателя было причудливое сплетение старинных, унаследованных, может быть, еще от микенской поры, эпико-мифологических традиций с новыми культурными веяниями и интересами. Добавим к этому еще и природную живость характера, побудившую Геродота рано обратиться к политической деятельности, а затем увлекшую его на дорогу странствий и путешествий, и портрет будущего отца истории будет завершен. Богатство унаследованной от аристократических предков культуры, открытость новым многообразным духовным влияниям, живой интерес к политике и вообще всей окружающей жизни — вот черты натуры Геродота, обусловившие его выступление в качестве творца современной, исполненной политического и философского смысла истории.

Сейчас, однако, важно заметить, что, в точности как и Гераклит Эфесский, Геродот начал с активной практической деятельности (для знакомства с нею главный источник — словарь Свида). В молодые годы он включился в борьбу с третьим галикарнасским тираном, внуком Артемисии Лигдамидом и сумел здесь отличиться. Впрочем, антитираническое движение в Галикарнасе было на первых порах безуспешным: погиб дядя Геродота Паниасид, а он сам должен был на некоторое время переселиться на Самос. Следствием длительного пребывания на Самосе явилось отличное знакомство Геродота с прошлым этого ионийского центра, что позднее отразилось в его историческом труде. Но вот счастье улыбнулось Геродоту и его друзьям: им уда-



лось вернуться на родину, власть тирана была свергнута, и Геродот оказался в числе главных устроителей нового порядка. Однако, как это было и в случае с Гераклитом (и, несомненно, по тем же причинам), сограждане не оценили заслуг юного аристократа, и кончилось тем, что ввиду очевидной враждебности соотечественников к его планам Геродоту вновь пришлось покинуть родину, и на этот раз, как кажется, навсегда.

Человек энергичный, любознательный и богатый (за ним, надо думать, сохранилась родовая собственность в Галикарнасе), Геродот употребил теперь свой досуг на путешествия и ученые и литературные занятия. Судя по упоминаниям в его «Истории», он объездил практически весь открытый тогда людям мир: посетил все основные области Персидской державы — прибрежные и глубинные районы Малой Азии, Месопотамию с Вавилоном, Иранское нагорье (в частности, Экбатаны), Сирию и Финикию, Египет; побывал в Северном Причерноморье, в частности в Ольвии, которая стала для него исходным пунктом для дальнейших поездок или обзрений; наконец, вне всяких сомнений, объездил всю Грецию, причем подолгу жил в Афинах, где если и не сблизился буквальным образом с Периклом и его кружком, то все же хорошо познакомился с политической и культурной жизнью этого славнейшего из греческих городов. Достижения афинян произвели на него огромное впечатление и сделали горячим поклонником их государственного строя. В 444 г. Геродот принял деятельное участие в предпринятом по инициативе афинян основании панэллинской колонии в Фурриях (в Южной Италии); здесь он получил гражданство и здесь же, возможно, и окончил свои дни.

Во время путешествий Геродот, все более проникаясь научным интересом, делал массу заметок, касавшихся различных достопримечательностей посещаемых им стран и их истории. При этом, вполне вероятно, что по мере накопления записей он мог, по примеру логографов, постепенно обрабатывать их в виде более или менее связанных этноисторических очерков, или логосов. Затем в какой-то момент у него возникла идея переосмыслить и изложить весь этот материал — географический, этнографический и исторический — под определенным углом зрения, с некоторых более общих историко-философских позиций, и так явилась на свет его «История Греко-персидских войн».

Работу над этим большим сочинением Геродот если и не начал впервые, то, несомненно, сильно продвинул вперед в Афинах. Здесь, если верить преданию («Хроника» Евсевия), он выступал с публичными чтениями своего произведения (впрочем, по некоторым известиям, он выступал с такими чтениями и в других городах — в Олимпии, в Коринфе) и здесь же за очевидную проафинскую направленность своего труда был удостоен большой официальной награды — премии в 10 талантов серебром (Плутарх, О злокозненности Геродота, 26, со ссылкой на афин-

ского историка Диилла). Однако завершил он свой труд, — поскольку здесь вообще можно говорить о завершении, ибо изложение обрывается внезапно на событиях 478 г., — наверняка, лишь на новой своей родине, в Фуриях, отчего в древности на некоторых рукописях имя автора в заглавной строке стояло не с обычным, общепринятым впоследствии, определением «галикарнасец», а с иным — «фуриец» (так именно цитируется начало «Истории» Геродота у Аристотеля, Риторика, III, 9, 2; ср. Плутарх, Об изгнании, 13).

Произведение Геродота демонстрирует нам гораздо более зрелое историописание, чем сочинения логографов. Замечательно в этом отношении уже авторское введение, по которому можно судить, насколько продвинулось вперед, по сравнению с временем Гекатея, сознательное отношение историка к своему труду. «Вот изложение истории галикарнасца Геродота, — так гласит это введение в буквальном переводе, — для того, чтобы с течением времени не пришли в забвение прошлые события и чтобы не остались в неизвестности великие и удивления достойные деяния, совершенные как эллинами, так и варварами, а в особенности то, по какой причине они вели войны друг с другом» (перевод наш, с учетом перевода Г. А. Стратановского).

Изложение, таким образом, как и у Гекатея, открывается авторской заявкой, за которой хотя и не следует прямого критического выпада в адрес предшественников, по существу, однако, выражена еще большая претензия на создание фундаментального исторического труда так, как если бы до нашего автора к такому предприятию никто вообще не приступал. Геродот просто не принимает в расчет работ своих, впрочем, и в самом деле не слишком многочисленных и не очень результативных предшественников — Гекатея, Дионисия, Гелланика, Харона — и не принимает он их в расчет потому, что его изложение, как он сам подчеркивает, покоится на разуживании (*historie*), иначе говоря, является результатом научного исследования, между тем как сочинения его предшественников таковыми, очевидно, еще не были.

Далее мы видим у Геродота ясное понимание задачи и цели исторического рассказа: он ставит своею задачею описать события (*ta genomena*) и деяния (*erga*) людей, как эллинов, так и варваров. Иными словами, им движет прежде всего интерес к событийной истории в сочетании с традиционным вниманием к прочим достопримечательным свершениям людей, включая сюда и разного рода открытия, и сооружения, и пр. Преимущественный интерес к событийной истории подчеркивается выделением темы Греко-персидских войн, которая позволяет сфокусировать внимание к универсальной политической истории человечества на одном, для того времени наиболее значительном происшествии. При этом автор вполне сознает необходимость не только описания самих политических событий, но и ос-

мысления причинно-следственной связи, проникающей и организующей эти события.

Наконец, замечательно осознание общих целей историописания, заключающихся в стремлении сохранить для человечества проделанный ценный опыт. Недаром автор исполнен намерения не просто уберечь от забвения события прошлого, но еще и обрисовать причины крупнейшего на его памяти международного конфликта. Эта установка подразумевает прагматическое понимание сути истории как науки: ее назначение, чувствует Геродот, — учить людей на примере прошлого предугадывать поворот событий в будущем.

В общем от введения Геродота складывается впечатление о глубоко продуманном или, по крайней мере, прочувствованном подходе этого писателя-историка к своему труду. Он отдает себе отчет в том, что у историописания, как у научного занятия, есть свои специальные аспекты — объект, метод, задача, цели, — и если не все из этих аспектов раскрыты им с надлежащей полнотой (мы имеем в виду прежде всего проблему метода), то, во всяком случае, подготовлена почва для дальнейших необходимых выводов.

Обращаясь теперь к характеристике труда Геродота в целом, мы должны прежде всего подчеркнуть тесную взаимосвязь его тематических, композиционных и стилистических особенностей, чем в сущности и объясняется внутреннее единство этого произведения. В том окончательном виде, какой успел придать ему сам автор, оно предстает перед нами как результат длительных сознательных усилий во многом уже искушенного мастера. Сочинение Геродота безусловно имеет свою тему, и темой этой является вполне определенный и важный сюжет политической истории — Греко-персидские войны, рассматриваемые автором в более общем историческом контексте, в рамках извечного конфликта между Европой и Азией, Западом и Востоком. Вполне вероятно, что тема эта возникла перед взором историка не сразу, что длительное время, в продолжительных своих путешествиях, он накапливал наблюдения, делал записи и обрабатывал материал поначалу скорее в виде рассказов об отдельных странах и событиях, т. е. в виде отдельных очерков смешанного историко-этнографического характера, как это было в обыкновении у тогдашних писателей-логографов. Однако в лежащем теперь перед нами сочинении отчетливо проступает названная главная историческая тема, — и в зачине, и в рассыпанных повсюду отдельных репликах, и в основном содержании, — и этому вполне соответствует выдержанный в главных чертах план повествования.

«История» Геродота в том виде, как она дошла до нас от античности, подразделяется на 9 книг, каждая из которых дополнительно озаглавлена именем одной из 9 Муз (1-я книга — Клио, 2-я — Эвтерпа, 3-я — Талия и т. д.), отчего и самое про-

изведение иногда именовалось «Музами». Членение на книги, очевидно, принадлежит не самому Геродоту; сам он при случае ссылается на логосы, посвященные отдельным историко-этнографическим сюжетам, например, в I, 75 — на дальнейший, т. е. мидийский логос (ср. I, 107 слл.), в II, 161 — на ливийский логос (ср. IV, 159), в V, 36 — на один из предыдущих, именно лидийский логос (ср. I, 92). По-видимому, как и в случаях с другими ранними писателями, деление труда Геродота на книги было произведено в позднейший период александрийскими учеными. Впервые это подразделение из известных нам писателей отражено у Диодора (XI, 37), а инонаименование по Музам — у Лукиана (в сочинениях «Геродот, или Аэтион», I, и «Как надо писать историю», 42).

Но к кому бы ни восходило это подразделение на книги, осуществлено оно было достаточно разумно и соответствует постепенному раскрытию главной темы, сводящейся к росту персидского могущества и развитию греко-персидского конфликта. При этом каждые три книги группируются в своеобразную тематическую триаду: первые три посвящены складыванию Персидской державы при Кире, Камбисе и Дарии (1-я — выступлению Кира, 2-я — описанию Египта, покоренного Камбисом, 3-я — утверждению Дария), следующие три — нарастанию персидской инициативы на Западе при Дарии (4-я — походам персов в Скифию и Кирену, 5-я — восстанию ионийских греков, 6-я — подавлению персами этого восстания и первым их походам на Балканскую Грецию), последние три — наступлению персов на Грецию и конечной их неудаче при Ксерксе (7-я — походу Ксеркса до битвы при Фермопилах включительно, 8-я — главным образом сражению при Саламине, 9-я — решающим победам греков при Платеях и Микале).

Как бы ни сложилось это построение, — вследствие ли изначального сознательного намерения автора, или же постепенно, по мере переработки им накопленного материала и первоначальных очерков в единое историческое повествование, — очевидна проникающая труд Геродота известная логика, и, стало быть, невозможно оспаривать наличие в нем определенного общего плана, тяготеющего к классической триадной схеме.<sup>2</sup> Целостному этому построению соответствует и единый, одновременно величавый и простой, стиль изложения, напоминающий лишь внешне бесхитростный стиль эпического повествования.

Все сказанное о внутреннем единстве не исключает признания известной свободы в компановке Геродотом своего труда, свободы столь временами значительной, что это может дать повод строгим критикам говорить о рыхлости, несвязности и бессистемности изложения. Однако преувеличивать степень этой рых-

<sup>2</sup> Соболевский С. И. Геродот. С. 42—43.

лости не следует — она нигде не переходит критической грани, отделяющей целостное по существу произведение от конгломерата очерков. А некоторая разбросанность и растянутость повествования у Геродота вполне объясняется, во-первых, самим процессом работы его над этим сочинением, когда созданию единого целого предшествовала, по-видимому, длительная стадия подготовительных этюдов, отдельных историко-этнографических логосов, сведение которых воедино было, конечно, не простой задачей. Далее в случае с Геродотом надо учитывать не только стремление историка увековечить известную сумму важных с его точки зрения политических событий, но и желание писателя — в духе литературы того времени — поведать своим читателям об интересных реалиях из жизни и быта тех народов, которые оказались вовлечены в эти события. Наконец, свою роль здесь могла сыграть и сознательная установка нашего автора на занимательность, в чем можно было бы видеть естественное в его случае влияние ионийской новеллистической традиции.

И в самом деле, непрерывное расцвечивание основной линии повествования уходящими в сторону экскурсами, где увиденное и установленное самим историком причудливо переплетается с местным легендарным преданием, придает труду Геродота характер высокохудожественного литературного произведения. В особенности эта пестрота изложения бросается в глаза в первой части сочинения (по начало 5-й книги), где по сути дела дается грандиозное вступление к рассказу о решающей схватке персов с греками при Дарии и Ксерксе. Здесь отчетливо выделяются главные «элементы монтажа», отдельные историко-этнографические очерки, или логосы, — лидийский, мидийский, собственно персидский, египетский, скифский, киренский, ливийский, фракийский, а внутри них — яркие исторические или новеллистические эпизоды (например, в 1-й книге, в лидийском логосе, — о войне лидийских царей с Милетом, о чудесной судьбе певца и поэта Ариона, о пребывании Солона у Креза, о гибели сына Креза Атиса, об отношениях Креза с Дельфийским оракулом, о состоянии Афинского и Спартанского государств к началу войны Креза с Киром, и т. д.).<sup>3</sup>

С этой особенной установкой на художественность связано и внешнее своеобразие стиля Геродота. Избранная им манера — это манера рассказчика, выступающего в русле привычного для его публики эпического или новеллистического повествования — простого и ясного, отличающегося полнотою и замедленностью,

---

<sup>3</sup> То, что Геродот вполне осознанно разбивал свое повествование вставными эпизодами, в этом сомневаться не приходится. Подтверждением может служить следующая характерная оговорка в скифском логосе в связи с очередным отступлением в сторону: «Этот мой рассказ ведь с самого начала допускает подобные отступления» (IV, 30).



с характерными повторами, сказочной образностью, общими сентенциями и т. п. Недаром древние критики называли Геродота подражателем Гомера (ср.: Дионисий Галикарнасский, Письмо к Помпею, 3; Псевдо-Лонгин, О возвышенном, 13, 3), а новые с таким же правом говорят о пронизанности его повествования новеллистическими мотивами и приемами.<sup>4</sup> Следует, однако, иметь в виду, что эта близость «Истории» Геродота естественным прототипам — эпосу и новелле — была результатом столько же простой преемственности, сколько и сознательного расчета, когда видимая безыскусственность оказывается отражением высоко уже развитого вкуса и техники слова.

Так или иначе, произведение Геродота — отнюдь не наивная повесть. В самой простоте его изложения современные ученые справедливо видят то особенное искусство, которое состоит в умении не выставлять себя с внешней стороны.<sup>5</sup> Впрочем, в речах действующих лиц, которые Геродот, кажется, первым стал широко вводить в исторический рассказ, он достаточно проявляет и это внешнее искусство, предваряя тот риторический жанр историописания, который разовьется впоследствии под влиянием софистики у Фукидида, а затем еще более у историков из школы Исократа — Эфора и Феопомпа. Насколько Геродот владеет формальным искусством, можно почувствовать, перечитав с этой точки зрения такие риторически обработанные пассажи, как, например, беседа семи знатных персов о лучшей форме государственного устройства (III, 80 слл.), или совещание у Ксеркса накануне похода на Грецию (VII, 8 слл.), или, наконец, разговоры Ксеркса со своим дядей Артабаном (VII, 45 слл.) и спартанским изгнанником Демаратом (VII, 101 слл.). Во всех этих случаях искусно построенные и конфронтирующие друг с другом речи не только сообщают изложению дополнительный драматический эффект, но и позволяют историку отчетливее представить различные политические и иные, житейские и философские, взгляды и мнения.

Если в построении таких сцен и речей обнаруживается искусство Геродота-художника, то нет недостатка и в проявлениях его ученых качеств. Геродот именно не ограничивается выраженной во введении общей претензией на исполненное высоко-го смысла историописание. Следя за его изложением, мы можем составить отчетливое представление о том, какому методу он следовал при накоплении и обработке интересующего его материала и какие общие исторические, политические и философ-

<sup>4</sup> См. в особенности: Доватур А. И. Повествовательный и научный стиль Геродота. С. 65 слл.

<sup>5</sup> Ср. мнение С. И. Соболевского: «Изложение Геродота напоминает простой, безыскусственный рассказ, но эта кажущаяся безыскусственность на самом деле есть плод большого искусства (по пословице: *ars est celare artem* — искусство есть сокрытие искусства)» (Соболевский С. И. Геродот. С. 61).

ские идеи положил в основу организации и интерпретации этого материала. Но тем самым мы убеждаемся в том, что труду Геродота действительно были присущи качества научного исторического произведения.

Представляя во введении свой труд будущим читателям, Геродот не считал нужным подробно характеризовать сущность проделанной им предварительной работы. Он ограничился кратким указанием на то, что предлагаемое есть результат специального разыскания, употребив для обозначения этой исследовательской работы емкое слово «история». В ионийской научной литературе это слово в соответствии со своим коренным значением («разыскание», «расспрашивание», «разыскание») применялось для обозначения исследования вообще (ср., например, у Гераклита, фр. В 129, в приложении к Пифагору), но с Геродота оно начинает употребляться также, — а затем, по его примеру, и исключительно — для обозначения работы ученого-историка. Уже у Геродота оно означает и самое вообще разыскание (во введении), и добытые им сведения (в II, 99, 1), и даже, наконец, литературное их изложение (в VII, 96), т. е. по сути дела, все аспекты исторической работы.<sup>6</sup>

Наряду с таким осознанным обозначением своей работы словом, которое благодаря ему и становится специальным термином, Геродот по ходу дела неоднократно ссылается на различные частности осуществленного им разыскания, давая нам возможность судить как об источниках его информации, так и о принципах и приемах ее отбора, равно как и о способах ее рационалистического истолкования. Для получения интересующих его сведений Геродот использовал самые разнообразные источники: собственные личные наблюдения, различного рода устную информацию, включая рассказы очевидцев, свидетельства сведущих людей и предания легендарного характера, наконец, различные письменные материалы — литературные произведения (в частности, Гомера, Гесиода, Архилоха, Алкея, Солона, Гекатея), официальные документы из греческих и, может быть, персидских архивов, разные надписи, изречения оракулов, и прежде всего Дельфийского оракула, и др. Впрочем, несмотря на внушительный перечень письменных источников, которыми при случае пользуется Геродот, гораздо большую роль в качестве его информаторов, согласно преобладающему сейчас мнению, играли устные рассказы и предания (в этно-географических описаниях, разумеется, в сочетании с собственными наблюдениями).<sup>7</sup> В этом если и не преимущественном,

<sup>6</sup> Ср.: Тахо-Годи А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии. Вып. 2. М., 1969. С. 118—120.

<sup>7</sup> Доватур А. И. Повествовательный и научный стиль Геродота. С. 185—187.

то все-таки весьма большом значении устной информации для Геродота надо видеть отражение не только общей присущей классической древности ориентации на слово изустное более, чем на письменное (вплоть до времени эллинизма), но и личной склонности «отца истории» к использованию и усвоению красочного устного, в особенности новеллистического, предания.

Геродот еще не акцентирует значение критической работы, но ему вполне ясна необходимость достоверной истории. В отношении к разнообразным своим источникам в тех случаях, когда он не мог сам проверить их надежности, он занимает сдержанную позицию. «Что до меня, — говорит он в заключение рассказа о сомнительных причинах уклонения аргосцев от участия в общезллинском союзе, — то мой долг передавать все, что рассказывают, но, конечно, верить всему я не обязан. И этому правилу я буду следовать во всем моем историческом труде» (VII, 152, здесь и далее пер. Г. А. Стратановского; ср. аналогичные оговорки в II, 123; IV, 195).

Время от времени, однако, Геродот идет дальше и решается критически разобрать и оценить ту или иную версию. Показательно при этом общее доверчивое отношение к преданию, в котором подвергается сомнению не основное звено, не самый им завещанный факт, а лишь менее достоверная, с точки зрения все того же наивного рационализма, версия в его объяснении. Таково, например, истолкование Геродотом во 2-й книге местного додонского предания о возникновении оракулов Зевса в Додоне (Северная Греция) и Аммона в Ливии. Согласно рассказу додонских жриц, прорицалища эти были учреждены по велению черных голубок, прилетевших из египетских Фив и возвестивших человеческим голосом волю божества. Этой фантастической версии Геродот противопоставляет свидетельство египетских жрецов о том, что первые оракулы в Элладе и Ливии были основаны двумя жрицами, похищенными финикийцами из египетских Фив и проданными: одна — в Элладу, а другая — в Ливию. С помощью этого свидетельства историк рационалистически перетолковывает версию додонских жриц: оракул в Додоне был основан египтянкой, которую местные жители за непонятный язык, казавшийся им птичьим щебетанием, и темный цвет кожи уподобили черной голубке (II, 54—57).

В той же книге замечательны его рассуждения в полемике с Гомером относительно того, где находилась Елена к началу Троянской войны: в Трое, как значится у Гомера, или же в Египте, где, согласно рассказу египетских жрецов, ее должен был оставить Парис, когда на обратном пути из Эллады в Азию корабль его был занесен ветрами в устье Нила. Геродот решительно высказывается в пользу этой второй версии. Главный аргумент — «ведь если бы Елена была в Илионе, то ее выдали бы эллинам с согласия ли или даже против воли Александра. Конечно, ведь ни Приам, ни остальные его родственники не

были столь безумны, чтобы подвергать опасности свою жизнь, своих детей и родной город для того лишь, чтобы Александр мог сожительствовать с Еленой...» (II, 112—120).

Попутно Геродот дает пример «высшей» филологической критики. Сопоставляя собственно гомеровский эпос с «Киприями», он обращает внимание на противоречие: Гомеру, хотя он и помещает Елену в Троию, было известно о скитаниях Париса и Елены в сторону Египта, между тем как в «Киприях» они напрямик достигли Трои. На этом основании историк делает вывод — вполне обоснованный — о том, что «Киприи» были составлены не Гомером, а каким-то другим автором (II, 116—117).

Наряду с этим общим проявлением растущего рационализма «Истории» Геродота свойственна и достаточно глубокая идейность и в собственно историческом и политическом и даже в более общем философском смысле. Во-первых, ей присуща определенная историческая концепция, которая и организует весь собранный и излагаемый историком материал, — идея о давнем и, так сказать, закоренелом противостоянии эллинов и варваров, Европы и Азии, Запада и Востока. В этом отношении очень важен содержащийся в начальных главах (I, 1—5) обзор причин, приведших к вражде эллинов и варваров. Мифологическая канва и обрамление рассказа — все эти предания о взаимном похищении женщин<sup>8</sup> и будто бы обусловленной последним таким похищением Троянской войне — не должны затемнять основного стремления автора: проследить по возможности истоки вражды, разделившей Европу и Азию еще в незапамятные времена, и тем показать давнишний и непримиримый ее характер. Этой же цели служит и указание на Креза Лидийского как на человека, который в историческое уже время положил начало враждебным действиям варваров против эллинов (I, 5). И мифические распри и вполне достоверные уже столкновения лидийцев с эллинами придают глубину историческому конфликту, который в Греко-персидских войнах достиг своего апогея.

Выливающаяся на заключительной стадии в войну греков с персами вражда эллинов с варварами представляется Геродоту одновременно как столкновение двух систем — мира свободных, подчиняющихся только закону, эллинов с персидской деспотией (ср. гордые ответы спартанцев персам: Демарата — Ксерксу и Сперхия и Булиса — Гидарну соответственно в VII, 101—104, и 135). Истоки воинской доблести и конечных успехов эллинов коренятся, согласно Геродоту, в свободном строе их гражданского общества, между тем как, наоборот, деспотиче-

<sup>8</sup> Согласно древним преданиям, на которые опирается Геродот, сначала финикийцы силой увезли из Аргоса дочь местного царя Инаха Ио. Затем эллины, отвечая варварам на обиду, похитили из Тира в Финикии царскую дочь Европу, а из Колхиды — Меду. И, наконец, Парис снова нанес обиду эллинам, выкрыв из Спарты Елену.

ским строем Персидской державы обусловлены внутренняя слабость и неудачи обрушившихся на Элладу полчищ варваров (иллюстрациями служат в особенности описания битв при Фермопилах, у Саламина и при Платеях соответственно в книгах VII, VIII и IX). Поскольку же наиболее ярким воплощением свободного начала у эллинов была афинская демократия, указанная историческая концепция у Геродота оборачивается не менее определенной политической доктриной — убеждением в превосходстве демократии — и прежде всего афинской демократии — над другими формами государственного устройства, а вместе с тем и верою в решающий вклад Афин в дело отражения персов.

Первая идея — относительно превосходства афинской демократии — высказана, по крайней мере, дважды в связи с оценкою состояния Афинского государства после свержения тирании Писистратидов: «Афины, правда, уже и прежде были великим городом, а теперь, после освобождения от тиранов, стали еще более могущественными» (V, 66). И далее: «Итак, могущество Афин возросло. Ясно, что равноправие для народа не только в одном отношении, но и вообще — драгоценное достояние. Ведь пока афиняне были под властью тиранов, они не могли одолеть на войне ни одного из своих соседей. А теперь, освободившись от тирании, они заняли безусловно первенствующее положение. Поэтому, очевидно, под гнетом тиранов афиняне не желали сражаться как рабы, работающие на своего господина; теперь же, после освобождения, каждый стал стремиться к собственному благополучию» (V, 78).

Вторая идея — относительно решающего вклада Афин в победу над персами — выражена Геродотом также без всяких оценок и даже с вызовом общественному мнению остальной Эллады, тогда — во 2-й трети V в. до н. э. — уже настроенной враждебно по отношению к Афинам ввиду их чрезмерного усиления и претензии на безусловную гегемонию. Указав на опасения и колебания большинства эллинов перед лицом страшной опасности — начавшегося наступления Ксеркса, Геродот продолжает: «Поэтому я вынужден откровенно высказать мое мнение, которое, конечно, большинству придется не по душе. Однако я не хочу скрывать то, что признаю истиной. Если бы афиняне в страхе перед грозной опасностью покинули свой город или, даже не покидая его, сдались Ксерксу, то никто [из эллинов] не посмел бы оказать сопротивления персам на море». И, разъяснив, что с уступкою персам господства на море война на суше также была бы проиграна, историк заключает: «Потому-то не погрешишь против истины, назвав афинян спасителями Эллады. Ибо ход событий зависел исключительно от того, на чью сторону склонятся афиняне. Но так как афиняне выбрали свободу Эллады, то они вселили мужество к сопротивлению всем остальным эллинам, поскольку те еще не перешли на сто-



ропу мидян, и с помощью богов обратили царя в бегство» (VII, 139).

Закрывать глаза на очевидную проафинскую тенденцию труда Геродота, таким образом, не приходится. Однако было бы прямолинейно вместе с Эд. Мейером, Ф. Якоби и С. Я. Лурье говорить о выполнении великим историком пропагандистского заказа афинской демократии.<sup>9</sup> Для такой тенденции у него достаточно было и личных симпатий, обусловленных, может быть, близостью к кружку Перикла, и убеждения — на основании вдумчивого анализа хода Греко-персидских войн, — что роль Афин в отражении персов и в самом деле была выдающейся.

Труд Геродота проникнут определенной исторической и политической концепцией, но ему присуща также и более широкая и лежащая в основании первой, своего рода философская концепция, обнаруживающая известные точки соприкосновения с социологическими идеями ионийской философии, как они выражены были у Анаксимандра и Гераклита. И у Геродота находим мы убеждение в подвижности всего сущего, в зыбкости и изменчивости человеческого счастья. Показательно в этом отношении уже то место в самом начале сочинения Геродота, где он заявляет о своем намерении описывать как большие и могущественные, так и малые города. Это свое намерение он обосновывает именно тем, что «человеческое счастье изменчиво» и что «много когда-то великих городов теперь стали малыми, а те, что в мое время были могущественными, прежде были ничтожными» (I, 5). И в другом месте устами одного из своих персонажей — умудренного опытом Креза — историк провозглашает: «Существует круговорот человеческих дел, который не допускает, чтобы одни и те же люди всегда были счастливы» (I, 207).

По существу, в глазах нашего автора, любой успех отдельного человека или целого государства есть отклонение от некоей нормы, перехват через установленный для всех предел. Представляя себе управляющую миром силу в традиционном мифологическом облике, Геродот говорит о божестве, которое, завистливо и мстит любому за чрезмерный успех. «Всякое божество завистливо и вызывает у людей тревоги», — заявляет Солон в беседе с Крезом, — и потому «человек — лишь игральное случай» (I, 32). Ту же мысль — о хрупкости человеческого счастья ввиду ревнивого отношения божества к успехам людей — развивают у Геродота и другие мудрецы: египетский царь Амасис в письме к своему другу, самосскому тирану Поликрату (III, 40), знатный персидский вельможа Артабан в разговорах с Ксерксом (VII, 10 и 46).

<sup>9</sup> Лурье С. Я. 1) Очерки по истории античной науки. С. 105 сл.; 2) Геродот. С. 68 сл. (со ссылками на работы Эд. Мейера и Ф. Якоби).

Но божество не просто завистливо — оно именно во всем блюдет меру, и это видно из того, что оно не только пресекает чрезмерную удачу, как это было, например, в случае с Поликратом (III, 39 слл. и 120 слл.), но и карает за непомерную кичливость (I, 34 слл. — случай с Крезом), за излишнюю суровость (IV, 205 — судьба Ферегимы, матери киренского царя Аркесилая) и, конечно же, за преступление. Рассказав о трагическом положении, в какое попали троянцы из-за того, что Парис похитил Елену, а она осталась в Египте, — ведь они не могли уже более примириться с греками, отдав им обратно Елену, — Геродот заключает: «Все это, по-моему, было заранее уготовано божеством, чтобы их (троянцев. — Э. Ф.) полная гибель показала людям, что за великими преступлениями следуют и великие кары богов» (II, 120).

Последний сюжет подводит нас к центральной идее Геродотовой «философии» — к идее божественного предопределения, к идее провиденциализма, которую он именно первым и сформулировал и ввел в историографию. Дела человеческие, да и вообще устройство и жизнь мира, предопределены высшей, независимой от воли людей силой, которую Геродот называет то божеством (*daimonion*, II, 120; *theos*, VIII, 13), то божественным промыслом (*pronoie tou theou*, III, 108), то судьбой, или роком (*pergomenē [sc. moira]*, I, 91). Он непоследователен в этих своих обозначениях, да и в строе его мыслей есть известная несообразность, когда он говорит то о всеустроющей воле божества, а то о судьбе, перед которой должны склониться и сами боги (последнее, в частности, в I, 91). Но общая его провиденциалистская теория ясна, и изложена она может быть следующим образом: 1) мир управляется высшим божественным промыслом, наблюдающим справедливую меру в вещах; 2) человек не в силах изменить предопределенное богом или судьбой; 3) однако божество посылает людям знамения, когда оно готовит им испытания, и эти признаки божественной воли мудрый человек, конечно, игнорировать не станет (для последнего пункта см., например, VI, 27).

С позиций этой теории исторический конфликт, ставший объектом рассмотрения в труде Геродота, получает дополнительное освещение: судьба противников эллинов — лидийской державы Креза, равно как и персидской империи Ахеменидов, перешагнувших дозволенный предел в богатстве и могуществе, была предопределена свыше. Это очевидно с точки зрения изложенной выше теории. Продолжая далее обзор событий под таким углом зрения, историк должен был бы задаться вопросом и о судьбе столь чтимой им афинской демократии: не перешагнула ли и она в своих успехах ту черту, за которой ее должна была ждать Немезида? Внимательный наблюдатель, он должен был задумываться над этим вопросом, но ответил на него историк следующего поколения — Фукидид.

В целом мы должны высоко оценить творчество Геродота. Если насчет логографов как первых историков еще и могут возникать сомнения, то в случае с Геродотом это невозможно: он действительно историк, и притом в такой высокой степени, что его по праву можно считать отцом истории. Известный английский историк и философ Робин Коллингвуд, чьи важнейшие сочинения недавно были переведены на русский язык, справедливо определяет науку истории по следующим четырем признакам: 1) история — это разновидность исследования или поиска; 2) ее предметом являются действия людей, совершенные в прошлом; 3) она основывается на рационалистической интерпретации фактических данных; и 4) она служит человеческому самопознанию. «Из перечисленных особенностей истории, — замечает он, обращаясь к истокам историописания, — первая, вторая и четвертая ясно обнаруживаются у Геродота», и на этом основании он столь же справедливо связывает создание научной истории с именем того, чей труд волею случая, но в то же время и закономерно, в силу вечно свершающегося стихийного отбора ценностей, остался для нас первым примером этого жанра.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории: Автобиография*. М., 1980. С. 19—21.

## Глава 8

### ОТЫСКАНИЕ ИСТИНЫ

Третьей и высшей стадией в процессе становления античной исторической науки явилось творчество афинянина Фукидида.<sup>1</sup> Как Геродот по отношению к логографам, так и Фукидид по отношению к Геродоту и другим ранним историкам выступает одновременно в двух, лишь по внешности взаимоисключающих качествах — новатора, сознательно противопоставляющего себя предшественникам, и восприемника, продолжающего их дело. Более чем кто-либо другой, Фукидид имел право ощущать себя в своей науке революционером. Это ощущение опиралось не только на глубокое понимание роли и значения исследователь-

<sup>1</sup> Важнейшая литература: Бузескул В. П. *Введение в историю Греции*. 3-е изд. СПб., 1915. С. 82—112; Лурье С. Я. *Очерки по истории античной науки*. М.; Л., 1947. С. 296—316; Соболевский С. И. *Фукидид// История греческой литературы*. Т. II. М., 1955. С. 69—100; Thukydides/ Hrsg. von H. Herter (*Wege der Forschung*, Bd. 98). Darmstadt, 1968; Connor W. R. *Thucydides*. Princeton (New Jersey), 1984. Русский перевод Ф. Г. Мищенко в переработке С. А. Жебелева: *Фукидид. История*. Т. I—II. М., 1915. Перевод предваряется обстоятельными статьями С. А. Жебелева: Т. I — «Фукидид и его творение» (С. XIII—LXIX). Т. II — «Творчество Фукидида» (С. V—LXXXVI).

ского момента в истории. Необходимость отыскания истины в общем была ясна уже логографу Гекатею, не говоря уже о Геродоте. Горделивая позиция Фукидида оправдывается систематической разработкой и результативным применением научного метода, а кроме того, обоснованием прагматического назначения истории — на характерных ситуациях прошлого учить людей политическому предвидению.

В особенности велика была заслуга Фукидида в заполнении той лакуны в отношении метода исторического исследования, каковая, безусловно, должна была ощущаться после программной прокламации Геродотом самого принципа и понятия истории. Но, с другой стороны, именно поэтому нельзя Фукидида слишком резко противопоставлять Геродоту: и в отношении метода, и тем более во всех других отношениях он был продолжателем дела Геродота — дела построения целостного здания исторической науки. И все же сейчас целесообразно будет сосредоточиться на том новом, что внес Фукидид в развитие исторической, а вместе с тем и всей общественной мысли в целом. Так наше изложение сохранит необходимую направленность, и мы избежим ненужных длиннот и повторений.

Новый этап в античном историописании не случайно, конечно, оказался представлен человеком, принадлежавшим к совершенно иной, нежели Геродот, временной и пространственной среде. Фукидид моложе Геродота лет на пятнадцать: согласно тому же источнику, который лежит в основе датировки жизни Геродота, Фукидиду к началу Пелопоннесской войны (431—404 гг. до н. э.) было 40 лет (Авл Геллий, *Аттические ночи*, XIV, 23), стало быть, он родился в 471 г. до н. э. Умер он, во всяком случае, спустя какое-то время после Пелопоннесской войны: он сам говорит, что пережил всю эту войну вплоть до заключительного падения Афин и захвата спартанцами Длинных стен, соединявших город афинян с их гаванью Пиреем (см.: Фукидид, V, 26). Судя по тому, что ему ничего не известно о восстановлении Длинных стен и морского могущества Афин в начале Коринфской войны (395—386 гг. до н. э.), можно думать, что смерть его последовала еще до 395 г.

Дело, однако, не просто в том, что Фукидид моложе Геродота — он принадлежит к совершенно иному поколению, для которого Персидские войны с их патриотическим и национальным подъемом отодвинулись в далекое прошлое. Поколение Фукидида было современником нового грандиозного военно-политического конфликта — Пелопоннесской войны, которая, начавшись как распря Афин и Спарты, охватила всю Грецию, вовлекла в межгреческий конфликт соседей — фракийцев, персов, затем даже карфагенян — и, подорвав силы греков и поощрив вмешательство в их дела варваров, содействовала наступлению того социально-политического кризиса в Элладе, под знаком которого проходит вся 1-я половина IV в., вплоть до победы-

носного выступления македонских царей и временной стабилизации положения под их эгидою.

Пелопоннесская война, демонстрируя относительность политических установлений, закона и морали, сильнее всего способствовала развитию критической, научной мысли во всем, что касалось обществоведения, подготовив, таким образом, рождение социологии как науки. На время этой затянувшейся на треть века войны приходится выступление софистов — платных учителей мудрости (*sophia*), первых профессиональных социологов, влияние просветительских и критических идей которых сказалось во всех сферах культурной и идеологической жизни — в красноречии, в драматургии, в научных занятиях историей.

Фукидид — ярчайший, может быть, представитель этого века просвещения, доведший под влиянием софистики историческое изложение до такой степени точности, а сопровождающие это изложение политические суждения до такой глубины и объективности, которые в античный период остались уже непревзойденными. Но самое главное: под влиянием развивавшейся на его глазах столь откровенно империалистической политики греческих держав, практикой своей обосновавших примат насилия в истории, Фукидид окончательно придает историописанию сугубый политический характер. Совершенно порывая с географическим и этнографическим описанием, история окончательно политизируется; событийная политическая история находит в труде Фукидида свое ярчайшее воплощение, а самый этот труд становится эталоном историописания вообще.

С другой стороны, если Фукидид оказался таким результативным представителем литературы просвещения и, в частности, научного политического историописания, то это потому, что он был афинянином. К середине V в. до н. э. центр экономической, социальной и культурной жизни в Греции решительно переместился из Малоазийской Ионии в Ионию Балканскую — в Аттику. При Перикле Афины, возглавляющие мощное военно-политическое объединение — Афинский морской союз, становятся лидером политической жизни всей Эллады, а вместе с тем и центром просвещения, по выражению, которое Фукидид приписывает Периклу, — школой воспитания для остальных эллинов (см.: Фукидид, II, 41, 1). И в этом средоточии интеллектуальной жизни, в вихре споров, мнений, суждений рождались замечательные духовные ценности, олицетворяющие гуманитарные достижения античности, и среди них — исполненные актуального социально-политического звучания красноречие и драма, проникнутая политическим интересом историография, первые образцы памфлетной политической литературы, давшие импульс к развитию политической теории. Развитое, научное, но притом ориентированное исключительно



на политику историописание, в том виде, как это было сделано у Фукидида, могло родиться только в эпоху Пелопоннесской войны, в пору радикальных политических перемен и стимулированной ими критической работы ума, и только в Афинах, которые были эпицентром всего этого развития.

Но не будем слишком увлекаться изображением своеобразия тех условий, в которых выступил автор «Истории Пелопоннесской войны». С другой стороны, можно и нужно подчеркнуть и то фундаментальное сходство, которым отличалась судьба всех, кто в этот сравнительно ранний период внес свой вклад в развитие античной общественной мысли. И прежде всего отметим, что и Фукидид, подобно Гераклиту и Геродоту, принадлежал к знатной и состоятельной верхушке греческого общества. Он приходился правнуком, — правда, не прямо, а по боковой линии — знаменитому Мильтиаду, победителю персов при Марафоне, и внуком Кимону, тоже видному афинскому политику, известному как своими заслугами в построении Афинской державы, так и своими консервативными, про-спартанскими симпатиями. Вместе с тем, поскольку женою Мильтиада и матерью Кимона и его сестры — бабки Фукидида была Гегесипила, дочь фракийского царя Олора, в честь которого получил свое имя отец Фукидида, великий афинский историк состоял в родстве и с фракийской знатью (см.: Плутарх, Кимон, 4, 1—4; Маркеллин, Жизнь Фукидида, 2—17, 55; Свида, под словом «Фукидид»)<sup>2</sup>. Более того согласно античной традиции, он и сам был женат на фракиянке, за которой получил богатое приданое (Маркеллин, Жизнь Фукидида, 19), что вместе с унаследованной от отца фамильной собственностью делало Фукидида одним из богатейших и влиятельнейших людей в Афинах (ср. его собственное свидетельство — Фукидид, IV, 105, 1).

В роду Фукидида скрещивались, таким образом, различные аристократические линии и традиции — собственно эллинские, ионийские, и варварские, фракийские. Как и в случае с Геродотом, мы можем предполагать, что формирование духовного облика будущего историка проходило под воздействием таких условий и факторов, как унаследованная от предков старинная аристократическая культура; затем воздействие современной политической и культурной обстановки, в особенности богатой всякого рода переменами и свершениями в таком передовом городе, каким были Афины; наконец, природная, так сказать, открытость многообразным, в том числе и чужеземным, влияниям. Что Фукидид, во всяком случае, был всесторонне образованным человеком, в этом сомневаться не приходится. Об этом свидетельствует прежде всего его начитанность в поэтиче-

<sup>2</sup> Для родословной Фукидида ср.: Жебелев С. А. Фукидид и его творение. С. XXXVI сл.

ской и исторической литературе: он прекрасно знает Гомера и послегомеровский эпос (ср., в частности, упоминания о Гомере и критику его свидетельств в I, 3, 3; 9, 3—4; 10, 3; II, 41, 4), логографов, из которых по имени называет и критикует Гелланика (I, 97, 2), и Геродота, которого хотя и не называет по имени, но тоже критикует или исправляет по некоторым поводам (в I, 20, 3; 89, 3; 126, 7—10; 138, 1—3; IV, 102, 2).<sup>3</sup>

Фукидид несомненно также был хорошо знаком с философской и естественнонаучной литературой своего времени. В частности, можно говорить о влиянии учения Анаксагора, последнего выдающегося представителя ионийской натурфилософии, на материалистическую, исключаящую вмешательство сверхъестественных сил, трактовку Фукидидом исторического процесса. Возможно, вследствие этого и возникла в древности несколько прямолинейная версия о том, что Фукидид был слушателем Анаксагора и позднее подвергся обвинению в безбожии, потому что проникся воззрениями этого своего учителя (Маркеллин, Жизнь Фукидида, 22). Равным образом можно предполагать влияние на Фукидида идей основоположника научной медицины Гиппократов, как в замечательном по обстоятельности и точности описании чумы в Афинах (II, 47—54), так и в более общем плане, в умении отличать внешние проявления от сущности, поводы — от причины.

Наконец, очевидна отличная подготовка Фукидида и в плане, так сказать, техническом: он настолько виртуозно владел софистическими приемами обработки материала, — касалось ли это всестороннего подбора аргументации за и против, или же соответствующего антитетического способа изложения, — что та же древняя традиция объявила его прямым учеником самого выдающегося из афинских софистов Антифонта (Маркеллин, Жизнь Фукидида, 22). Впрочем, непосредственным поводом к возникновению такой версии могла послужить обстоятельная, как бы заинтересованная характеристика самим историком талантов этого оратора и политика (в VIII, 68, 1—2). Добавим, что в самой манере изложения Фукидида, в его стиле, древние критики находили сознательное подражание таким мастерам софистического красноречия, как Горгий Леонтинский и Продик Кеосский (Маркеллин, Жизнь Фукидида, 36).

Наряду с соответствующим воспитанием и образованием, другим важным моментом, предопределившим характер творчества Фукидида, было его активное и достаточно длительное участие в политической жизни своего родного города. Во время Пелопоннесской войны, в 424 г. он был даже одним из афинских стратегов, и в его обязанность входило защищать

<sup>3</sup> О полемике Фукидида с Геродотом подробнее см.: Жебелев С. А. Творчество Фукидида. С. XIX и LXXX.

от спартанцев владения афинян на фракийском побережье. Фукидид, однако, не смог помешать спартанскому полководцу Брасиду захватить важнейший опорный пункт афинян — город Амфиполь, и за эту действительно тяжелую для Афинского государства потерю он был по предложению лидера радикальной демократии Клеона осужден на изгнание. В изгнании он провел добрых двадцать лет и смог вернуться на родину лишь по окончании войны, после вынесения стараниями некоего Энобия специального постановления об его амнистии (важнейшие свидетельства о стратегии и изгнании Фукидида — его собственные, в IV, 104—107, и V, 26; о роли Клеона в его судьбе — Маркеллин, Жизнь Фукидида, 46; о стараниях Энобия — Павсаний, Описание Эллады, I, 23, 9).

Последние годы своей жизни Фукидид мог провести на родине или в своем фракийском имении, и когда некоторые передают, что он погиб насильственной смертью (Плутарх, Кимон, 4, 3; Маркеллин, Жизнь Фукидида, 31 слл.), то это не обязательно должно вызывать сомнения. После тяжких испытаний в конце войны и страшного правления спартанских ставленников — Тридцати тиранов, в Афинах, по восстановлении демократии, время от времени сводили счеты с теми, кто был или в ком видели врага традиционного строя и политики. Так, в 400 г. афиняне отправили в Малую Азию для участия в войне спартанцев с персами 300 всадников «из числа тех, которые служили в коннице в правление Тридцати, полагая, что для демократии будет выгодно, если они окажутся вдали от родины и погибнут» (Ксенофонт, Греческая история, III, 1, 4), а в следующем 399 г. судили и казнили за подрыв полисной религии и морали Сократа.

Над историей Пелопоннесской войны Фукидид начал работать, по его собственному свидетельству, «тотчас с момента возникновения [этой войны]» (I, 1, 1). При этом своеобразную службу ему сослужило его изгнание, которое, лишив его возможности принимать непосредственное участие в военных и политических событиях, доставило тем больший стимул и досуг для их описания. «К тому же, — замечает он во введении ко второй половине своего труда, — случилось так, что в течение двадцати лет после моей стратегии под Амфиполем я был в изгнании, стоял близко к делам той и другой воюющей стороны, преимущественно, вследствие моего изгнания, к делам пелопонесцев, и на досуге имел больше возможности разузнать те или иные события» (V, 26, 5, здесь и далее пер. Ф. Г. Мищенко—С. А. Жебелева).

Можно думать, что значительную часть времени Фукидид поначалу потратил на тщательные сборы сведений, на изучение различного рода материалов, на посещение мест боевых действий. В какой-то момент он приступил затем к составлению связного описания, которое, возможно, подвига-

лось вперед поэтапно, в виде своего рода монографических очерков, посвященных в отдельности первому периоду войны, или так называемой Архидамовой войне (431—421 гг.), «ненадежному замирению» (421—416 гг.), походу афинян в Сицилию (415—413 гг.), морской войне у побережья Малой Азии и смуте в Афинах (412—411 гг.). Окончательная редакция лежащего перед нами сочинения, если судить по введению ко второй его части (V, 26 — переход к рассказу о «ненадежном замирении» и последующих событиях), была осуществлена уже после войны, причем автору не удалось осуществить свой замысел в полном объеме. Если даже он и собрал материал для истории всей войны, то изложил его в полном порядке, в окончательно отшлифованной литературной форме лишь по окончании похода афинян в Сицилию (книги I—VII по традиционному делению), и в связном, но в литературном отношении незавершенном виде — историю последующих событий, включая олигархический переворот в Афинах в 411 г. (книга VIII). Последний вывод базируется на том, что в этом заключительном разделе заготовки для столь любимых Фукидидом речей так и остались в форме косвенных речей, не успев перейти в прямые.

Так или иначе, исторический труд Фукидида остался незавершенным: рассказ обрывается как бы на полуслове при описании войны в проливах осенью 411 г. Изложение дальнейших событий античный читатель мог найти в произведениях продолжателей Фукидида — писателей IV в. Ксенофонта, Кратиппа и Феопомпа, из которых до нас в целостном виде дошло только одно — «Греческая история» Ксенофонта.<sup>4</sup>

Обращаясь к характеристике творчества Фукидида по существу, подчеркнем сразу же и со всею определенностью: Фукидид, — может быть, самый мыслящий из всех историков древности. Все, что он описывает, постоянно дает ему повод к размышлениям служит для него не только то, что он опи- и обобщающей описываемые факты с неких общих исторических, политических и психологических позиций. Однако поводом к размышлениям служит для него не только то, что он описывает, но и самое это описание — труд историка как таковой. С последнего обстоятельства мы сейчас и начнем, чтобы не нарушать того плана, по которому мы уже рассматривали творчество Гекатея и Геродота.

Познакомиться с мыслями Фукидида о принципах работы историка будет тем более интересно, что в сумме своей они демонстрируют нам, быть может, высшую ступень сознательного и ответственного отношения к историческим занятиям,

---

<sup>4</sup> Русский перевод С. Я. Лурье (Ксенофонт. Греческая история. Л., 1935).

на какую поднялась классическая древность. Сделать же это будет тем легче, что размышления Фукидида нашли отражение в трех специальных пассажах — трех своего рода введениях, которые вместе составляют настоящий трактат по методологии истории; в сравнении с ним блекнет краткое введение Геродота и уже совершенно жалким выглядит вступление Гекатея. Учитывая ценность этих пассажей у Фукидида как источника для ознакомления с научной мыслью древних, направленной на изучение общества, приведем их по возможности полностью, опустив лишь то, без чего действительно можно обойтись.

«Фукидид афинянин, — читаем мы в начале произведения, — написал историю войны между пелопоннесцами и афинянами, как они вели ее друг против друга. Приступил он к труду своему тотчас с момента возникновения войны в той уверенности, что война эта будет войною важною и самую достопримечательною из всех предшествовавших. Заключал он так из того, что обе воюющие стороны вполне к ней подготовлены, а также из того, что прочие эллины, как он видел, стали присоединяться то к одной, то к другой стороне, одни немедленно, другие после некоторого размышления. Действительно, война эта вызвала величайшее движение среди эллинов и некоторой части варваров, да и, можно сказать, среди огромного большинства всех народов. То, что предшествовало этой войне и что происходило в еще более ранние времена, невозможно было, за давностью времени, исследовать с точностью (*saphos men heurein*). Все же, на основании свидетельств (*ek de tekmeriōn*), при помощи которых мне удастся проникнуть с достоверностью в очень далекое прошлое, я заключаю, что тогда не случилось ничего важного ни в области военных событий, ни в каком-либо ином отношении» (I, 1).

Мы видим здесь, — как, впрочем, видели это и у Гекатея и Геродота — отчетливое проявление сознательного авторского начала. Реализуется оно у Фукидида прежде всего в обосновании избранного им предмета как наиболее важного или, во всяком случае, более важного, чем все, что случилось аналогичного в более древние времена. Но тем самым косвенным образом, оно выливается и в критически заостренное противопоставление собственного труда произведениям предшественников, поскольку они занимались более древними и менее важными событиями. И здесь мы сталкиваемся с чертой, которую доселе в таком отчетливом виде еще не встречали ни у логографов, ни у Геродота: автор говорит о стремлении своем — неважно, что не осуществленном в такой полной степени, как ему хотелось, — исследовать в точности (*saphos heurein*) прошлые события, и исследовать их на основании свидетельств источников (*ek tekmeriōn*). Тем самым задача историка, которая до сих пор мыслилась как несколько расплыв-



чатое отыскание истины, уточняется и представляется именно как форма научного поиска: это — исследование с помощью свидетельств источников.

Изложив, далее, в кратком, но очень содержательном очерке политическую историю греков с древнейших времен и по конец Персидских войн (I, 2—19, так называемая Археология) и доказав относительную незрелость и ограниченность, по крайней мере в материальном отношении, военно-политических конфликтов, предшествовавших Пелопоннесской войне, автор заключает следующим пассажем, составляющим как бы второе введение к его труду: «Вот какова была древность, по моим изысканиям, хотя и трудно положиться на относящиеся сюда, безразлично каковы бы они ни были, свидетельства. Дело в том, что люди перенимают друг от друга предания о прошлом, хотя бы они относились к их родине, одинаково без всякой критики (*abasanistos*) <следуют примеры>. Столь малое большинство людей озабочено отысканием истины (*hē zētēsis tes alētheias*) и охотнее принимает готовые мнения. И все же не ошибется тот, кто рассмотренные мною события признает скорее всего в том виде, в каком я сообщил их на основании упомянутых свидетельств, кто в своем доверии не отдаст предпочтения ни поэтам, воспевшим эти события с преувеличениями и прикрасами, ни прозаикам (*logographoi*), сложившим свои рассказы в заботе не столько об истине, сколько о приятном впечатлении для слуха: ими рассказываются события, ничем не подтвержденные и за давностью времени, когда они были, превратившиеся большею частью в невероятное и сказочное (*to mythodes*). Пусть знают, что события мною восстановлены с помощью наиболее достоверных свидетельств, настолько полно, насколько это позволяет древность их».

И далее историк переходит к непосредственной характеристике, собственного труда — темы, особенностей изложения, научного метода и общей цели историописания: «Хотя люди, пока воюют, считают всегда каждую в данный момент войну важнейшею, а по окончании ее больше восхищаются стариною, тем не менее эта война окажется важнее прежних, если судить по имевшим в ней место событиям. Что касается речей, произнесенных отдельными лицами или в пору приготовления к войне, или во время уже самой войны, то для меня трудно было запомнить сказанное в этих речах со всею точностью, как то, что я слышал сам, так и то, что передавали мне с разных сторон другие. Речи составлены у меня так, как, по моему мнению, каждый оратор, сообразуясь всегда с обстоятельствами данного момента, скорее всего мог говорить о настоящем положении дел, причем я держался возможно ближе общего смысла действительно сказанного. Что же касается имевших место в течение войны событий, то я не считал согласным

со своею задачею записывать то, что узнавал от первого встречного, или то, что я мог предполагать, но записывал события, очевидцем которых был сам, и то, что слышал от других, после точных (*akribēiai*), насколько возможно, исследований относительно каждого факта, в отдельности взятого. Изыскания были трудны, потому что очевидцы отдельных фактов передавали об одном и том же неодинаково, но так, как каждый мог передавать, руководствуясь симпатией к той или другой из воюющих сторон или основываясь на своей памяти. Быть может, изложение мое, чуждое басен (*to me mythodes*), покажется менее приятным для слуха; зато его сочтут достаточно полезным (*orphelima*) все те, которые пожелают иметь ясное представление о минувшем и могущем, по свойству человеческой природы, повториться когда-либо в будущем, в том же самом или подобном виде. Мой труд рассчитан не столько на то, чтобы послужить предметом словесного состязания в данный момент, сколько на то, чтобы быть достоянием навеки» (I, 20—22).

За этим основным пассажем следует еще одно дополнительное разъяснение относительно длительного и катастрофического характера описываемой войны (I, 23, 1—3), после чего автор обращается к рассмотрению ее причин и поводов (23, 4—5).

Итак, то, что было кратко сформулировано и только намечено в первом введении, теперь после необходимого исторического экскурса и на его основе представлено полнее и доказательнее. Тема труда обоснована исчерпывающим образом, и в связи с этим обоснованием резко и прямо выражено критическое отношение автора к историческим опытам своих предшественников, как поэтов, так и прозаиков — логографов, среди которых, очевидно, имеется в виду — не будем спорить с Фукидидом, насколько обоснованно — и Геродот.

В полемическом противопоставлении собственного научного труда литературным, развлекательным, как он их изображает, подделкам предшественников достигается Фукидидом осознание и раскрывается сущность задачи истории как науки — отыскание истины (*zetesis tes aletheias*), а именно посредством кропотливой исследовательской работы, состоящей в подборе свидетельств источников и в извлечении из них надежных сведений ради достоверной реконструкции фактов. Всему, что сказано афинским историком в этой связи о ценности личных наблюдений, о трудности, которую доставляет правильная оценка чужих свидетельств, обусловленных как политическими пристрастиями, так и личными способностями свидетелей, о необходимости тщательной проверки всех свидетельств относительно каждого факта, в отдельности взятого, — всему этому суждено было на вечные времена остаться

наиболее адекватной формулировкой научного метода в истории, особенно в той его части, которая касается критической работы с источниками.

Но и в том, что относится к реконструкции событий, да и более широко — к реконструкции состояния общества в какой-то момент в прошлом, Фукидид оставил последующим поколениям историков великолепные примеры, в частности в той же Археологии. Здесь для характеристики состояния греческого общества в древнейшую эпоху он привлекает всевозможные виды информации: свидетельства древней литературы (Гомер), косвенные указания, какие можно извлечь из местоположения древних поселений, археологические данные (характер и инвентарь погребений). Одновременно он демонстрирует широкий набор примеров, с помощью которых эта информация может быть эффективно использована для исторической реконструкции, и среди них — метод обратного заключения, когда, например, по архаическим пережиткам в быту современных народов можно представить жизнь в древние времена (по сохранившемуся в его время у некоторых народов обычаю всегда носить оружие Фукидид заключает о всеобщности такого состояния в древнюю, примитивную эпоху).

В рассказе о таких близких по времени событиях, как Пелопоннесская война, историку, конечно, не надо было прибегать к ухищрениям, манипулируя столь разномастным и, главное, не всегда надежным материалом. Теперь в его распоряжении были гораздо более прочные и надежные свидетельства: личные наблюдения и записи, показания очевидцев, официальные документы, а по некоторым сюжетам и специальная литература (так, для рассказа о первом вторжении афинян в Сицилию в 427—424 гг. до н. э. Фукидид мог воспользоваться «Историей» Антиоха Сиракузского). Зато здесь он мог показать свое искусство внутренней проверки и исправления сведений, равно как и умение сделать свой рассказ нагляднее и доказательнее за счет широкого привлечения различных документов — договоров, постановлений и пр. Фукидид привлекает эти документальные источники в гораздо большей степени, чем Геродот, причем сличение одного из перелагаемых им документов (см.: Фукидид, V, 47 — договор о союзе между Афинами, Аргосом, Мантинеей и Элидой от 420 г. до н. э.) с текстом соответствующей сохранившейся надписи (M. N. Tod<sup>2</sup>, I, № 72) показало, насколько точно — хотя и не совершенно буквально — передает он содержание таких материалов.

Но возвратимся к разбираемому пассажию. Наряду с замечаниями по существу своего исторического труда Фукидид считает необходимым — и в этом опять отличие от Геродота — присовокупить разъяснения относительно формы и стиля изложения, а именно по поводу вставляемых им в основное повествование речей. Как видно из его слов, эти речи только

отчасти соответствуют тому, что говорилось в действительности. Гораздо больше и по содержанию своему, и по форме (по форме тем более) они являются произведениями самого автора и отражают его представление о том, что по такому-то поводу и в такой-то ситуации скорее всего должно было быть сказано соответствующим лицом (или лицами). Разъясняя, таким образом, природу этих речей, историк одновременно дает ключ и к пониманию их назначения. Помимо очевидной драматизации рассказа, чем не мог пренебречь даже такой строгий ученый, как Фукидид, речи эти давали возможность в привычной для древнего грека форме представить более отчетливо и разъяснить гораздо полнее — особенно в диалогически, агонально организованных сценах выступлений — мотивы, которыми руководствовались или должны были руководствоваться персонажи воссоздаваемой писателем исторической драмы.<sup>5</sup>

В окончательно отредактированных автором разделах сочинения (книги I—VII) насчитывается до 40 больших речей, которые с формальной стороны отражают все виды античного красноречия: совещательное, судебное и показательное. Составленные по правилам софистического искусства, они доставили Фукидиду в древности славу изощренного ратора — мастера хотя и несколько искусственного и тяжеловатого по стилю, но непревзойденного по глубине и доказательности идей красноречия.<sup>6</sup> Для нас особую ценность представляют именно развитые в речах Фукидида идеи, которые в совокупности своей дают представление об общественной мысли и политической теории греков на рубеже V—IV вв.

Наиболее эффектными сценами с парными выступлениями ораторов, отражающих противоположные точки зрения, являются: в 1-й книге — речи керкирских и коринфских послов в афинском народном собрании (гл. 32—42), речи коринфских и афинских послов перед началом войны на собрании в Спарте (гл. 68—78), речи спартанского царя Архидама и эфора Сфенеларида, произнесенные там же при окончательном решении вопроса о войне (гл. 80—86); в 3-й книге — речи Клеона и Диодота в афинском собрании при решении судьбы приведенных к покорности митиленян (гл. 37—48); в 6-й книге — речи Никия

<sup>5</sup> Ср.: Жебелев С. А. Творчество Фукидида. С. LVIII—LXIX; Соколовский С. И. Фукидид. С. 94—97.

<sup>6</sup> В этом смысле показательны отзывы о Фукидиде такого знатока теории и истории ораторского искусства, каким был Цицерон. Обращаясь взором к колыбели красноречия — Афинам времени Перикла, Цицерон писал: «Какого рода было красноречие в те времена, можно лучше всего судить по произведениям жившего тогда Фукидида: слова ораторов были возвышенные, речь богата мыслями, кратка благодаря сжатости и по той же причине иногда темновата» (Брут, 7, 29, пер. И. П. Стрельниковой). Ср. другие отзывы Цицерона о Фукидиде в трактатах: «Об ораторе», II, 13, 56; 22, 93; «Брут», 83, 287—288; «Оратор», 9, 30—32. Содержательный обзор суждений античности о Фукидиде-раторе можно найти в статье С. И. Соколовского (Фукидид. С. 97—98).

и Алкивиада в афинском собрании при обсуждении целесообразности вторжения в Сицилию (гл. 9—18), речи Гермократа и Афинагора в сиракузском собрании об отражении афинян (гл. 33—40). К антитетически построенным выступлениям надо отнести и диалог афинян и мелосцев в 5-й книге по поводу божественной справедливости и природного права сильного на власть (гл. 84—114). Во всех этих выступлениях главной темой является тема империализма — вопросы достижения и сохранения гегемонии, войны как орудия гегемонистской политики, отношений державного полиса с его союзниками и подданными, наконец борьбы политических группировок внутри государств, поскольку она оказывалась связанной с указанной общей проблемой.

Из «монологических партий» особенно замечательны три речи Перикла, посвященные защите и прославлению политических и духовных идеалов афинской демократии (I, 140—144; II, 35—46 и 60—64). Большой интерес представляет также выступление сиракузянина Гермократа на конгрессе сицилийцев в Геле в 424 г. с обоснованием идеи геополитического единства (греческой) Сицилии (IV, 59—64). Наконец, любопытно, по-своему, и выступление Алкивиада в Спарте, где он оправдывается в измене своему отечеству, квалифицирует укоренившийся там демократический строй как «общепризнанное безумие» и побуждает спартанцев активно включиться в войну против афинян как в Сицилии (дело происходит зимой 415/4 г.), так и в Балканской Греции (VI, 89—92). Для характеристики политического кредо этого античного честолюбца, ставившего свой личный успех выше интересов отечества, равно как и для более общего суждения о развитии опасных для полиса индивидуалистических тенденций, эта речь Алкивиада предоставляет богатый материал.

И последнее, что нужно еще отметить в связи с анализом столь богатого методологическими аспектами второго введения Фукидида: в конце его автор ясно и четко формулирует цель историописания. Он говорит о прагматическом назначении истории — учить людей тому, как на основании прошлого можно оценивать развитие событий в настоящем и будущем. Незыблемость человеческой природы, что может быть развернуто в более современное — незыблемость социальной природы человечества, поскольку оно существует в условиях классового общества и государства, служит достаточной порукой тому, что события, развивающиеся в сходных условиях, должны иметь и сходный результат. Но этим объясняется громадная практическая полезность истории, которая одна только и может научить людей искусству социально-политического прогноза.

Еще одно введение — третье по счету — Фукидид счел необходимым поместить, переходя к рассказу о событиях, явившихся следствием и продолжением Архидамовой войны. «Тот же



Фукидид афинянин, — читаем мы здесь, — описал и эти события в том порядке, как совершались они, по летним и зимним кампаниям, до тех пор, пока лакедемоняне и их союзники не положили конец владычеству афинян и не овладели Длинными стенами и Пиреем. До этого момента война длилась в общей сложности 27 лет. Если кто-либо не будет считать за войну состоявшееся в промежутке ее примирение, тот будет судить неверно. Если судить о времени примирения по тем фактам, которые отличают его от времени более раннего и более позднего, то, окажется, не следует считать его мирным временем: не все, определенное договором, было возвращено и получено; сверх того, происходили нарушения договора в Мантинейской и Эпидаврской войнах и в других предприятиях; да и союзники Фракийского побережья были не менее, чем прежде, враждебно настроены к афинянам, а беотийцы соблюдали перемирие, которое должно было возобновляться каждые 10 дней. Таким образом, производя счет по летним и зимним кампаниям, каждый найдет указанное число лет с несколькими днями, если к первой десятилетней войне прибавить подозрительное замирение после нее и следовавшую затем войну...» (V, 26).

Как видим, Фукидид именно доказывает, что все описанные события — и Архидамова война, и «ненадежное замирение», и война в Сицилии, а затем у берегов Малой Азии — были частями одного целого — Пелопоннесской войны, которая продолжалась 27 лет и завершилась капитуляцией Афин. Повидимому, это мнение во времена Фукидида далеко еще не было общепринятым, раз ему пришлось специально его доказывать. Но если оно в конце концов стало разделяться всеми, то это надо приписать прежде всего воздействию труда Фукидида. Можно сказать так, что если Пелопоннесская война дала Фукидиду возможность стать тем, чем он является в глазах всех последующих поколений, — величайшим политическим историком, то он сам, в свою очередь, немало содействовал приобретению этой войною того мрачного ореола, в обрамлении которого, как катастрофическое завершение блестящего периода расцвета, она вошла в историю.

Так или иначе, в развитии этого взгляда находит завершение многократное обоснование историком предмета своего труда. Обращаясь теперь к характеристике этого труда в целом, отметим прежде всего свойственное ему еще в большей степени, чем произведению Геродота, структурное единство или (можно сказать и так) единство всех определяющих установок — тематических, композиционных, стилистических. Объясняется это гораздо большей, чем у Геродота, ориентацией Фукидида на отыскание истины — на научную реконструкцию и точное и отчетливое описание событий больше, чем на их художественное изображение.

Труд Фукидида нацелен на одну тему, тоже очень важную,

но более концентрированную, чем у Геродота: она более ограничена во времени (по существу это сугубо современная история) и в пространстве (преимущественно греческие дела) и сводится к одному, правда, для греков оказавшемуся жизненно важным событию — Пелопоннесской войне, гениальное изображение которой Фукидидом и является основанием для распространенной трактовки этого события как переломного рокового момента в истории классической цивилизации. Более того, даже в изложении этой столь концентрированной темы наш историк предельно сосредоточен: он описывает именно войну, а прочих дел, даже очень важных (как, например, внутреннее состояние государств), касается лишь постольку, поскольку они стоят в прямой связи и безусловно необходимы для понимания хода войны.

Соответственно бросается в глаза строгое единство композиции. Отступлений в сторону у Фукидида мало, и они все самым тесным образом связаны с излагаемым сюжетом, поясняя его отдельные стороны. Так, даже обширный экскурс о древних афинских тиранах Писистратидах в 6-й книге (гл. 54—59), вторгающийся в описание внутренней обстановки в Афинах в год Сицилийской экспедиции, когда неожиданно обнаружились страшные преступления против религии,<sup>7</sup> служит именно пояснению главного в этой обстановке — страха афинян перед возможным возрождением тирании.<sup>8</sup>

Замечателен и стиль повествования — сжатый, напряженный, сосредоточенный, что в сочетании со стремлением к точности приводит к нагнетанию мыслей в рамках одного периода, к форсированному использованию морфологических и синтаксических средств и как результат — к трудности понимания текста. Наибольшие затруднения вызывает чтение Фукидидовых речей, где особенно заметны следы софистической выучки автора, демонстрирующего без всякого снисхождения к своим читателям все приемы ученой рассуждения.

Все эти структурные особенности, сплетаясь в неповторимое качественное единство, придают сочинению Фукидида глубоко оригинальный характер. Но оригинально это сочинение и по своему идейному содержанию: практический опыт политической деятельности, умение наблюдать и размышлять, напряженная работа мысли при воссоздании и объяснении хода описываемых событий позволили афинскому историку не только

<sup>7</sup> Летом 415 г. до н. э., накануне отплытия флота в Сицилию, неизвестными злоумышленниками были обезображены многочисленные изображения популярного в демократических Афинах бога Гермеса (так называемые гермы). Тогда же стало известно о профанации частными лицами Элевсинских мистерий. Дело о святотатствах, в число которых попал и Алкивиад, бросило зловещую тень на Сицилийскую экспедицию, а таким образом, и на весь оставшийся период войны. Подробнее см. в нашей книге: Фролов Э. Д. Социально-политическая борьба в Афинах в конце V в. до н. э. Л., 1964.

<sup>8</sup> Ср.: Жебелев С. А. Творчество Фукидида. С. XXXIX слл.

отразить важные, можно сказать, вечные проблемы человеческой истории, но и дать им глубокое истолкование.

Историческая концепция Фукидида, очевидно, сводится к признанию определяющей роли насилия. Истинную причину Пелопоннесской войны, отличаемую им от частных поводов, историк видит в росте афинского империализма. Своими невероятными успехами, своим могуществом и претензией на безусловное господство, афиняне возбудили страх в остальных эллинах, и прежде всего в пелопоннесцах во главе со Спартой, и это привело греческий мир к роковой междоусобной брани. «Чтобы в будущем кто-нибудь не стал доискиваться, откуда возникла у эллинов такая война, — заявляет Фукидид, переходя к непосредственному изложению своей темы, — я предварительно изложу распри и причины, вследствие которых мир был нарушен. Истиннейший повод, хотя на словах и наиболее скрытый, состоит, по моему мнению, в том, что афиняне своим усилением стали внушать опасение лакедемонянам и тем вынудили их начать войну» (I, 23, 4—5).

Афинянин родом, сохранивший лояльное отношение к своему отечеству и после изгнания, Фукидид тем не менее отдавал себе отчет в агрессивной сущности (polypragmosyne) той политики, которую проводила правящая в Афинах демократия. Отрицательное отношение историка к пагубной политике такого рода не требует доказательства. Вообще, если угодно говорить о проникающей труд Фукидида какой-либо определенной тенденции, то она состоит именно в принципиальном неприятии любых форм политического экстремизма.<sup>9</sup> Несомненно критическое отношение историка к радикальным тенденциям афинской демократии. Показательна в этой связи похвала в адрес Перикла за то, что он, «опираясь на свой престиж и ум, будучи, очевидно, неподкупнейшим из граждан, свободно сдерживал народную массу, и не столько она руководила им, сколько он ею», так что «по имени это была демократия, а на деле власть принадлежала первому гражданину» (II, 65, 8 и 9).

Наоборот, для преемников Перикла — законченных демагогов типа Клеона или Гипербола — Фукидид находит только слова порицания, видя в них живое воплощение низкого, злого, насильственного начала. Клеон характеризуется как «наглеший из граждан» (III, 36, 5), ретивый сторонник войны, но невежественный в военном деле (V, 7, 2), противодействовавший миру из низкого расчета, «в той уверенности, что с водворением мира низости его легче обнаружатся, а клеветнические наветы его будут внушать меньше доверия» (Ib, 1). Гипербол, в свою очередь, аттестуется как «человек гнусный, из-

<sup>9</sup> Для суждения о политических взглядах Фукидида см. также: Бузескул В. П. Введение в историю Греции. С. 97—99; Жебелев С. А. Творчество Фукидида. С. LIII—LV; Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. С. 313—316; Соболевский С. И. Фукидид. С. 87—89.

гнанный остракизмом<sup>10</sup> не из страха перед его могуществом и влиянием, но за порочность и за то, что он позорил государство» (VIII, 73, 3).

Но, отвергая вместе с ее лидерами радикальную демократию, Фукидид не бросается в другую крайность: пороки пришедшей ей на смену в Афинах в 411 г. до н. э. оголтелой олигархии были ему также ясны. Устроители переворота характеризуются им в большинстве своем как люди совершенно беспринципные: ранее они выдавали себя за горячих приверженцев демократии, затем стали вождями олигархии, а в действительности более всего заботились об удовлетворении своих личных интересов (ср.: VIII, 66, 1 и 5; 89, 3).

Идеал Фукидида — умеренное смешение демократических и олигархических начал в том, например, виде, как оно было осуществлено в Афинах после свержения крайне олигархического режима Четырехсот и передачи власти в руки 5 тыс. состоятельных граждан-гоплитов (конец 411 г.). «По-видимому, — замечает историк, — афиняне первое время после этого имели наилучший государственный строй, на моей, по крайней мере, памяти. Действительно, это было умеренное смешение (*metria xynkrisis*) немногих и многих (т. е. олигархии и демократии), и такого рода конституция прежде всего вывела государство из того печального положения, в каком оно было» (VIII, 97, 3).

Сформулировав тему смешанного, т. е. уравнивающего в своей социально-политической структуре, государственного устройства как наилучшей из всех возможных форм, Фукидид дал политической мысли античности новую плодотворную идею, которая найдет свое дальнейшее развитие и обоснование в позднеклассический период у Исократы, Платона и Аристотеля, в эпоху эллинизма — у Дикзарха и Полибия, а в Риме главным образом у Цицерона.<sup>11</sup> Но тема смешанного государственного устройства важна не только тем, что дает возможность судить о государственно-правовом идеале Фукидида. Она подводит нас к центральному положению его политической философии, которое по существу оказывается сродни «философии» Геродота, но без свойственных идеям последнего мистического и мифологического обрамления. Жизнь человеческого обще-

<sup>10</sup> Гипербол был изгнан из Афин остракизмом по проискам своих политических противников Алкивиада и Никия в 417 г. до н. э. О процедуре остракизма см.: Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Ч. I. Изд. 3-е. СПб, 1897. С. 167—168, 232—233; Сергеев В. С. История древней Греции. Изд. 3-е. М., 1963. С. 186.

<sup>11</sup> Для знакомства с античной теорией смешанного государственного устройства лучшим пособием в настоящее время является книга голландского ученого Г. Аальдерса (Aalders G. J. D. *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*. Amsterdam, 1968). С основными положениями этой работы можно познакомиться по обстоятельной рецензии А. И. Доватура (ВДИ. 1970. № 4. С. 179—183).

ства, согласно Фукидиду, благополучна постольку, поскольку она опирается на известную гармонию; превышение каким-либо государством (соответственно группировкой, личностью) допустимой нормы, злостное использование им силы для достижения или удержания превосходства в ущерб другим чревато кризисом: заносчивость (*hybris*) порождает вражду, соперничество кичащихся своею силою и претендующих на господство разрешается войною.<sup>12</sup>

Это центральное положение Фукидидовой философии не должно казаться трюизмом оттого, что оно очевидно. Величайшая заслуга Фукидида как историка и мыслителя состояла в том, что в своем труде, описанием фактов и соответствующей их оценкою, ясно и отчетливо, без привнесения каких-либо сверхъестественных элементов, что и было, по всей видимости, причиною обвинений в атеизме, он показал конфликтную сущность исторического процесса, решающее значение и роль насилия. При этом, однако, он не ограничился констатацией факта. Дела человеческие — не химические элементы. В отличие от некоторых иных дисциплин, имеющих дело с явлениями внешней (по отношению к человеку), «равнодушной» природы, история не может обойтись без более или менее ясно выраженного эмоционально-нравственного суждения, обусловленного как самим ее исполненным драматизма предметом, так и этико-эстетической реакцией на него со стороны исследователя. И вот, к чести Фукидида как историка надо сказать, что он в полной мере откликнулся на изображаемые им драматические события и откликнулся с высоких, гуманистических позиций. Чтобы в этом убедиться, достаточно перечитать, например, исполненное глубочайшего сострадания описание катастрофы, постигшей афинян в первые же годы войны, — страшной чумы, унесшей с собою тысячи жизней (II, 47 слл.), или впечатляющий рассказ о другой катастрофе, постигшей афинян в Сицилии, где их доведенные до отчаяния войны сдались врагу лишь для того, чтобы наполнить собою жуткие специально для них созданные концлагери — каменоломни Сиракуз (VII, 72 слл.).

Но, может быть, самого высокого пафоса достигает историк в изображении ужасов войны, когда он описывает события, разыгравшиеся в 427 г. до н. э. на Керкире (III, 69 слл.). Здесь раздоры между политическими группировками, тяготы военного времени и вмешательство сторонних держав — Афин, Коринфа и Спарты — развязали внутренние, гражданские смуты, во время которых были попорчены все нормы обычного права и морали.

<sup>12</sup> Ср.: Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. С. 304—313, где, в частности, верно указано на принципиальное сходство историко-философской концепции Фукидида с концепцией Геродота.



Рассказав о страшных эксцессах, в которые вылилась гражданская смута на Керкире, историк подчеркивает, что смута эта была лишь первой в длинном ряду бедствий такого рода, обрушившихся вместе с войною на Элладу: «До такого ожесточения дошла междоусобная распря. Она показалась тем ужаснее, что проявилась впервые. Действительно, впоследствии вся Эллада, можно сказать, была потрясена, потому что повсюду происходили раздоры между партиями демократической и олигархической, причем представители первой призывали афинян, представители второй — лакедемонян. В мирное время эти партии не имели бы ни повода, ни подходящих данных призывать тех или других; напротив, во время войны привлечение союзников облегчалось для обеих враждующих сторон, коль скоро та или иная из них желала произвести какой-либо государственный переворот с целью тем самым причинить вред противникам и извлечь выгоду для себя. И вследствие междоусобиц множество тяжких бед обрушилось на государства, бед, какие бывают и будут всегда, пока человеческая природа останется тою же. Беды эти бывают то сильнее, то слабее, и различаются они в своих проявлениях в зависимости от того, при каких обстоятельствах наступает превратность судьбы в каждом отдельном случае. Во время мира и благополучия как государства, так и отдельные лица питают более честные намерения, так как они не попадают в положения, лишаящие людей свободы действия. Напротив, война, лишив людей житейских удобств в повседневной жизни, оказывается насильственной наставницей и настраивает страсти большинства людей сообразно с обстоятельствами. Итак, междоусобная брань царила в государствах...» (III, 82, 1 сл.).

И далее следует замечательная по глубине характеристика того политического и нравственного разложения, которое принесли с собой гражданские распри в греческих городах. С горечью повествует древний историк о повсеместном извращении общепринятых человеческих норм и понятий, когда безрассудная дерзость стала считаться храбростью, а осмотрительное промедление — трусостью; когда политические связи, поддерживаемые в видах своекорыстного преуспевания, стали цениться более, чем узы родственные или гражданские, питаемые стремлением к общему благу и освященные религией и законом; когда членство в политических содружествах (гетериях) скреплялось не столько уважением к закону, сколько соучастием в преступлении; когда низменный расчет и грубая сила брали верх над простодушной честностью и верностью клятвам.

Заключается этот пассаж указанием на то, что всегда было если и не первопричиною всех социальных зол и бед, то все же важным их стимулятором: «Источником всего этого является жажда власти, которой добиваются люди из корыстолюбия и честолюбия. Отсюда и происходит та страстность, с какою

люди соперничают между собою. И в самом деле, лица той или другой партии, становившиеся во главе государства, выставляли на вид благопристойные соображения: одни отдавали предпочтение политическому равноправию народной массы, другие — умеренному управлению аристократии; в льстивых речах они выставляли общее благо как свою награду, на деле же всячески боролись между собою за преобладание, отваживаясь на ужаснейшие злодеяния, и еще дальше шли в своей мстительности, руководствуясь не мерой справедливости и требованием государственной пользы, а соображаясь только с тем, что могло быть всегда угодно той или другой партии. Приобретя власть путем несправедливого голосования или насилия, они готовы были на все, лишь бы утолить чувство минутного соперничества. Совесть та и другая партия ставили ни во что; напротив, при помощи благовидных доводов заставляли говорить о себе громче те, кому удавалось достигнуть какой-нибудь цели зазорным способом. Граждане, державшиеся середины, истреблялись обеими сторонами или потому, что они не оказывали требуемой от них поддержки, или потому, что возбуждали зависть своим существованием» (III, 82, 8).

Нельзя не усмотреть в этих рассуждениях Фукидида великолепного предвосхищения и даже своего рода образца тех исследований в области социальной психологии, которые стали особенно актуальны в новейшей историографии. Мы уже не говорим о действительной — не спекулятивной — актуальности замечаний древнего афинского историка, о созвучности всего, что было сказано им относительно пагубности войн, гражданских распри и борьбы за власть, опыту и чувству людей нашего столетия и не в последнюю очередь — нашей страны.

Завершая обзор творчества Фукидида, подчеркнем главные заслуги этого писателя в развитии историографического жанра. Он углубил по сравнению с Геродотом, метод историописания, благодаря чему античная историография обрела еще один — третий, по классификации Коллингвуда — недостававший ей признак. С Фукидидом античное историописание не только становится наукою в полном смысле слова — оно восходит на такую высоту, удержаться на которой оказалось не по силам последующим поколениям древних историков. Усилившаяся в позднеклассический и достигшая апогея в эллинистический и римский периоды страсть к риторической обработке изложения привела к усилению художественно-морализирующей тенденции в ущерб собственно научной. Последующие историки чаще оказываются последователями Геродота, нежели Фукидида, и, наверное, этим объясняется постепенное внедрение геродотовского термина «история», которого Фукидид, очевидно, сознательно, в пику Геродоту, избегал. Парадоксальное явление: между тем как эталоном строго научного

повествования оставался Фукидид, самое обозначение исторического труда оказалось заимствовано у менее глубокомысленного, но зато и более популярного Геродота!

Но Фукидид не только разрабатывает метод историописания — он углубляет и самое понимание исторического процесса. Курьезом выглядят в данном случае рассуждения Коллингвуда об антиисторизме Фукидида. Сопоставляя двух корифеев античного историописания — Геродота и Фукидида, английский философ пишет: «Различия между научным мировоззрением Геродота и Фукидида не менее заметны, чем различия их литературных стилей. Стил Геродота легок, спонтанен, убедителен. Стил Фукидида угловат, искусствен, труден. Читая Фукидида, я спрашиваю самого себя, что происходит с этим человеком, почему он так пишет. И отвечаю: у него большая совесть. Он пытается оправдать себя за то, что вообще пишет историю, превращая ее в нечто такое, что не является историей».<sup>13</sup>

Но у Фукидида, оказывается, не только большая совесть — у него еще и склонность, под влиянием Гиппократы, к исследованию болезненных проявлений человеческой психики. «Геродот, может быть, и отец истории, но Фукидид, несомненно, — отец психологической истории», — таков вердикт Коллингвуда. «Но что такое психологическая история?» — спрашивает он далее, и отвечает: «Это не история вообще, а естественная наука особого рода. Она не рассказывает о фактах ради самих фактов. Ее главная задача — сформулировать законы, психологические законы. Психологический закон — не событие и даже не комплекс событий. Это неизменное правило, определяющее отношения между событиями. Я думаю, что всякий, кто знает обоих этих авторов, согласится со мной, если я скажу, что Геродота главным образом интересуют сами события, главные же интересы Фукидида направлены на законы, по которым они происходят. Но эти законы как раз и являются теми вечными и неизменными формами, которые, согласно основной тенденции греческой мысли, и оказываются единственно познаваемыми объектами».<sup>14</sup>

Таким образом, заключает Коллингвуд, «Фукидид — не последователь Геродота в развитии исторической мысли. Он человек, у которого историческая мысль Геродота оказывается задавленной и задушенной антиисторическими мотивами...».<sup>15</sup>

Насколько верно оценил английский философ творчество Геродота, настолько неубедительно и несправедливо судит он о Фукидиде. Спорным является его исходный тезис об антиисторической тенденции греческой мысли, которая будто бы признавала возможным постижение лишь постоянных и опре-

<sup>13</sup> Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. С. 30.

<sup>14</sup> Там же. С. 31.

<sup>15</sup> Там же.

деленных сущностей и на этом основании отказывала истории в научности. Неточным выглядит утверждение, что главные интересы Фукидида были направлены на законы, а не на события. И уже совершенно неверно на основании того, что Фукидид стремился выявить общие и вечные законы человеческой жизни, отказывать ему в праве быть историком. На наш взгляд, совсем наоборот: если он оказался после Геродота наиболее результативным творцом научной историографии, то объясняется это, наряду с углублением метода и достижениями в воссоздании событий, еще и проникновением его в суть событий, в их логическую связь, в направляющую их (и воплощающуюся в них) объективную закономерность. Всем сказанным в рамках этой полемики с Коллингвудом не исключается, однако, возможность признания заслуг Фукидида и перед теоретическим историописанием и в этой связи также и перед политической теорией.

Подводя итоги всему проведенному в трех последних главах обзору формирования исторической мысли у древних греков, надо подчеркнуть последовательность и результативность этого движения. Свою роль здесь сыграли такие факторы, как длительность и непрерывность самого процесса, богатство и основательность исходной базы (разветвленное мифологизированное предание, но, может быть, и какие-либо иные письменные материалы), наконец в особенности утверждение полисного строя жизни, с чем было связано становление индивидуализированно-рационалистического историописания, его последующая документализация и политизация. Так или иначе, к исходу V столетия до н. э., т. е. к концу собственно классического периода, результат был налицо: греки уже обладали научной историографией.

Вместе с тем в этом процессе обнаруживается своя особенная логика, обусловленная нарастанием современного научного интереса. Так, в становлении самой истории могут быть выделены две главные стадии: первая отмечена постепенным переходом от мифологизированного воспоминания о прошлом в эпосе к индивидуализированно-рационалистическому историописанию логографов, вторая — формированием опирающейся на правильный метод и проникнутой определенной концепцией науки истории.

В свою очередь, на этой второй стадии в развитии исторических занятий обнаруживаются как бы два этапа. Первый был ознаменован решительным поворотом от все еще достаточно мифологизированного историописания логографов к настоящей политической истории. Это — время Геродота, время рождения Клио. Второй этап был естественным продолжением первого и характеризовался он прежде всего систематической разработкой научного метода. Это — время Фукидида, время возмужания Клио. Но этот второй этап отмечен не только

совершенствованием метода, но и углублением интерпретации политической истории, и это подводит нас к следующему важному моменту в развитии античной общественной мысли — к становлению политической теории.

## Глава 9

### ТЕОРИЯ БЛАГОЗАКОНИЯ

Важнейшим достижением общественной мысли греков в век классики явилась выработка учения о государстве и праве. Выше мы уже отмечали от случая к случаю успехи политической мысли формирующегося античного общества: потенциальные возможности ее развития, заложенные в мудрых высказываниях Гомера; значение той борьбы мнений по социально-политическим вопросам, которая выплеснулась в поэтических творениях Гесиода и ранних лириков; первые социологические обобщения Гераклита; наконец отдельные выходы в область политической теории Геродота и более углубленное и систематическое обращение к этой теме Фукидида. Теперь настало время обратиться специально к развитию политических идей у древних греков и еще раз, но уже с более направленным интересом, на главных понятиях, систематически проследив движение в этой области, начиная от первых достаточно еще наивных опытов Гомера, дать возможно полный обзор становления политической теории в V веке.<sup>1</sup>

Развитие отвлеченной политической мысли в Древней Греции, как и в других обществах, шло нога в ногу с развитием самой политической жизни. В конечном счете движение идей в интересующей нас сейчас области определялось сдвигами в сфере социально-экономической — этой основе основ любого общества. Более осязаемые импульсы исходили из сферы социально-политической постольку, поскольку набравший темпы экономический прогресс приводил к изменению структуры и обострению отношений между различными слагающи-

---

<sup>1</sup> Пособиями по данной теме, помимо общих трудов Т. Гомперца и С. Я. Лурье, могут служить: Жебелев С. А. Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля//Аристотель. Политика. М., 1911. С. 379—465; История политических учений. Изд. 2-е. М., 1960; Бергер А. К. Политическая мысль древнегреческой демократии. М., 1966; Нерсисян В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979. Из работ зарубежных ученых укажем полезную книгу Т. Синклера: Sinclair T. A. A History of Greek Political Thought. 2nd ed. London, 1954 (есть также французский перевод — Sinclair T. A. Histoire de la pensée politique grecque. Paris, 1953).



ми развивающееся классовое общество группами, в частности в архаическую эпоху, — между народом и знатью, а в классическую — между демократией и олигархией. Но непосредственный толчок к рождению политической теории дало формирующееся античное государство, с его специфическими институтами — писаными законами и гражданскими органами власти — и соответствующими им представлениями, с его большими проблемами, внутренними и внешними, и обусловленными необходимостью их решения более или менее отвлеченными спекуляциями.

Как в философии и истории, так и в политике греки были подлинными творцами-новаторами: политическая теория как таковая рождается именно в их обществе, в соответствии с успехами их государственной жизни, усилиями их творческого ума. При этом полезно помнить, что государство в Древней Греции сформировалось в конечном счете как наивысшая весьма своеобразной социально-политической организации — гражданской городской общины, полиса, что оно и было в узком смысле слова этим полисом и что теория государства и права у греков по необходимости должна была быть теорией полисного государства и права. Даже самые термины, обозначающие у греков, а по их примеру и у нас теорию государственной жизни, произведены от этого коренного понятия: «политическое искусство», или «наука» (*technē*, или *epistēmē politikē*), либо, еще короче, «политика» (*politika*) — от «полис» (*polis*).

Надо подчеркнуть со всею определенностью: дело не только в связи понятий. И по существу политическая мысль древних греков, всецело определенная полисной жизнью, отличалась замечательным своеобразием — ограниченностью в том, что касалось сферы приложения, но зато редкой интенсивностью и результативностью. С одной стороны, она была привязана к теме гражданской городской общины, к понятию государства, чье внутреннее строение ограничивалось коллективом граждан, а внешнее — рамками города с более или менее обширною сельскою округою, хорою. Соответственно она совершенно — или почти совершенно — не учитывала того, что лежало за пределами собственного полиса: бесправные и неполноправные классы негражданского населения (рабов и переселенцев-метеков), равно как и выходившие за пределы города-государства или как-нибудь иначе не соответствовавшие принципам полисной автаркии и автономии образования (вроде Афинской архэ или восточных монархий).<sup>2</sup>

Но, с другой стороны, в той степени, в какой жизнь полисных государств, в особенности по мере развития и утвер-

---

<sup>2</sup> Ср.: Жебелев С. А. Греческая политическая литература... С. 381—383.

ждения в них передовых демократических принципов, отличалась внутренней энергией, предприимчивостью и подвижностью, политическая мысль древних греков отмечена была удивительной напряженностью и результативностью. Микрокосм греческих полисов, весь исполненный жизни, движения, перемен, являл собой своего рода живую социологическую лабораторию, где обществом ставился опыт за опытом, где непрерывно опробовались различные политические идеи и формы, где постоянные столкновения старого, едва, впрочем, успевшего обрести силу традиции, с новым будили мысль, обогащали ее наблюдениями и естественным образом подводили к теоретическим заключениям. Неудивительно, что того, что успели разработать греки в рамках своей полисной теории, оказалось достаточно для дальнейшего плодотворного развития европейской и мировой политической мысли.

Политическая жизнь греков началась во II тыс. до н. э. с эксперимента, который завершился катастрофой. Гибель ахейских государств повлекла за собой забвение первоначальной линейной письменности, утрату многих других культурных ценностей и возвращение значительной части общества к примитивному догосударственному состоянию. Однако, как уже отмечалось, не все было безусловно забыто, гомеровский эпос стал хранителем и передатчиком большей части уже накопленного опыта, а в самом регрессе, в разрушении дворцовых комплексов и выступлении на первый план небольших сельских общин, оказался заложен источник последующего успешного социального развития. Соответственно первые литературные памятники, по которым мы можем начать знакомство с политико-правовыми представлениями греков, — гомеровские поэмы — являют нам сложный комплекс преимущественно эпико-мифологических образов и идей с вкраплениями, более или менее существенными, унаследованных или вырабатываемых заново рационалистических элементов.

Мир эпических героев, как он представлен у Гомера, пребывает под высшим надзором богов, которые и являются устроителями и гарантами правильной социальной жизни. Правовое начало воплощает в себе прежде всего сам глава олимпийцев Зевс, при котором Фемида (Themis) — позднейшая охранительница правопорядка — является еще в роли лишь вспомогательного божества (ср.: Ил., XX, 4 слл.; Од., II, 68 сл.). Впрочем, что именно Фемиде суждено было стать у греков божеством правосудия, в этом сомневаться не приходится. Основание для этого было заложено в употреблении, более или менее отвлеченном, понятия *themis* для обозначения права вообще (см., например, Ил., V, 761; XI, 807; Од., IX, 112 и 215), воли богов (Ил., I, 238; Од., XVI, 403) и решений людей (Ил., XVI, 387). Дальнейшая мистификация понятия, образно-мифологическая его интерпретация естественно должны были

привести к развитию представления о божестве, воплощающем заключенное в этом понятии начало.

Как бы, однако, ни обстояло дело с божественным воплощением правового начала, гомеровские герои обладают своим представлением о справедливости (*dikē*) и хорошо отличают поступки подобающие (*aisima erga*) от неподобающих, дурных (*schetlia, aka erga*) (см., например, Од., XIV, 83—84). Гомеру свойственно даже более конкретное и, кстати, исполненное большого значения в плане выработки полисной, гражданской морали представление о радикальном противостоянии (общественного) благозакония (*eunomie*) и (личной) спеси (*hybris*) (Од., XVII, 487).

У Гомера же мы находим и первые начатки собственно политической мудрости, первые подступы к постановке вопросов принципиальной политической важности: о праве и долге правителей, об оправданности существующей формы власти. Последняя выступает в поэмах Гомера в виде монархии, но монархии особого, так сказать, амальгамированного рода, причудливо сплавленного из элементов двух, по сути своей совершенно различных форм: развитой, бюрократической монархии микенской поры (власть державных владык, анактов) и свойственной собственно гомеровскому времени монархии патриархальной (власть общинных старейшин, басилевсов). Так или иначе, показательна защита Гомером (в частности, в сцене испытания войска, во 2-й песне «Илиады») монархического принципа власти — защита, которую поэт ведет устами одного из главных своих героев царя Одиссея перед знатью и народом, что *in spe* предполагает возможность более широкой политической дискуссии о трех формах власти — монархической, аристократической и демократической (см. также выше, гл.3).

Столетием после Гомера, у Гесиода, в прямой связи с поступательным движением общества, а вместе с тем и первыми значительными успехами рационализма мы видим замечательную систематизацию мифологических представлений и образов, относящихся к сфере права и политики. В «Теогонии» в перечне брачных союзов Зевса вторым — за браком его с Метидой (Премудростью) — назван брак с Фемидой:

Зевс же вторую Фемиду блестящую взял себе в жены.  
И родила она Ор — Эвномии, Дику, Ирену  
(Пышные нивы людей земнородных они охраняют).  
Также и Мойр, наиболее почтенных всемудрым Кронидом.  
Трое всего их: Клофо и Лахесис с Атропос. Смертным  
Людям они посылают и доброе все и плохое.

(Теогония, 901—906).

Фемида, таким образом, окончательно становится богиней права по преимуществу, непосредственно определяющей строй человеческой жизни. Ее три дочери от брака с Зевсом, три Оры

(или Гóры), которые раньше ведали сменой времен года и были олицетворением порядка в природе, становятся воплощением порядка в обществе. Судя по их именам, Эвномия (Благозаконие) представляет порядок политический, Дика (Справедливость) — правовой, а Ирена, или Эйрена (Мир), — обусловленное тем и другим общее благополучие жизни. Три другие дочери Фемиды от Зевса, три Мойры, ведают судьбами людей, определяя долю и век каждого.

Но особый толчок развитию политико-правовой мысли греков дала развернувшаяся в архаический период борьба между демосом и знатью, в ходе которой и родились, в конце концов, классическое полисное общество и государство. Складывание античного классового общества, сопровождавшееся размежеванием основных социальных групп и обострением отношений между ними, содействовало прежде всего выработке отчетливой социально-политической терминологии. То, что на заре новой цивилизации, у Гомера, а затем у Гесиода, было намечено общими контурами, теперь обрело характер устойчивых категорий. Понятия знати и народа, или, как это подается в тенденциозных терминах у поэтов-аристократов, людей доблестных (*agathoi, esthloi*) и низких (*kakoi*), понятия социально опасной спеси (*hybris*) и целительного благозакония (*eunomia*), наконец, понятие полиса как общего для всех людей данного племени города и государства — все это для людей века архаики было исполнено гораздо большей политической определенности, чем для современников Гомера или даже Гесиода.

Вместе с тем процесс государствообразования выдвинул на первый план тему законоположения — не зыбкого, покоящегося на обычае права (*themis*), а именно разумно согласованного и твердо зафиксированного закона (*thesmos, nomos*) — как главного основания правильно устроенного общества. Мудрость (*sophia*) и право (*dike*) фактически отождествляются, мудрецы (*sophoi*) становятся законодателями (*nomothetai*) и в качестве таковых оказываются устроителями новых полисных государств. Замечательно, что формирование ведущих полисов Эллады Спарты и Афин, воплотивших в себе два основных типа полисного государства — олигархический и демократический, сопровождалось выступлением двух поэтов — певцов полисного строя — Тиртея и Солона, которые каждый по своему и со своих позиций утверждали принцип разумного правопорядка, благозакония, как основы жизненно необходимого для полиса гражданского единства.

Первый из них — Тиртей — был современником и участником 2-й Мессенской войны (середина VII в. до н. э.), в ходе которой спартанцы окончательно покорили юг Пелопоннеса и придали своему государству тот вид военно-рабовладельческой общины, какой оно сохраняло затем до конца своей независи-

мой истории. В поэме с характерным названием «Эвномия» (название засвидетельствовано Аристотелем, Политика, V, 6, 2, и Страбоном, VIII, 4, 10) Тиртей славит строй Спарты и в верности граждан основополагающим принципам — освященным авторитетом Дельфийского оракула «правильным ретра́м» — видит залог силы и процветания спартанского полиса:

Так нам из пышного храма изрек Аполлон-дальновержец,

Златоволосый наш бог, с луком серебряным царь:

«Пусть верховодят в совете цари богочтимые, коим

Спарты всерадостный град на попечение дан,

Вкупе же с ними и старцы людские, а люди народа,

Договор праведный чтя, пусть в одномыслии с ним

Только благое вещают и правое делают дело,

Умыслов злых не тая против отчизны своей,—

И не покинет народа тогда ни победа, ни сила».

Так свою волю явил городу нашему Феб,

(Тиртей, фр. 3 а Диль<sup>3</sup>,  
пер. Г. Ф. Церетели).

Выступивший полстолетия спустя Солон, тоже воин и поэт, но еще более мудрец и законодатель, глубоко обосновывает главный устав полисной жизни — принцип золотой середины, принцип социального компромисса, и опору ему опять-таки видит в Эвномии, в честь которой слагает специальную элегию:

Сердце велит мне поведать афинянам эти заветы:

Что Беззаконье (Dysnomie) несет городу множество бед,

Но что Законность (Eunomie) во всем и порядок, и лад водворяет,

Да и преступным она на ноги пути кладет,

Гладит неровности, спесь (когоп) прекращает, смиряет надменность;

Бедствий цветков роковой сушит, не давши расцветь;

Правду в неправых судах она вводит, дела укрощает

Высокомерных людей, тушит великий раздор;

Злобу жестокой вражды прекращает она, и повсюду

Дружно и мудро при ней люди живут меж собой.

(Солон, фр. 3 Диль<sup>3</sup>,  
пер. С. И. Радцига).

Наряду с темой правопорядка, закона, в эту же эпоху должна была стать предметом обсуждения и другая, собственно уже политическая тема — проблема государства и различных его форм. На размышления об этом сюжете несомненно наводила сама политическая действительность века арханки, для которой характерна была острая борьба и быстрая смена порядков. Патриархальная царская власть, оттеснившая ее аристократия, явившаяся на смену этой последней, по крайней мере в передовых полисах, демократия, наконец вечная спутница всех смут тирания — вот калейдоскоп форм, который мог пробудить к работе в соответствующем направлении и менее пытливый ум, чем греческий.

К сожалению, в данном случае мы лишены возможности подкрепить высказанное положение сколько-нибудь конкретным отрывком из литературы собственно архаической поры. И это не удивительно: ведь литература той эпохи дошла до нас лишь в обрывках, и многое, по-видимому, осталось безвозврат-



но утерянным. Но вот у Пиндара, этого наследника поэтических опытов старины, жившего, впрочем, еще на рубеже архаики и классики (518—438 гг. до н. э.), можно обнаружить важные реплики-реминисценции этих ранних раздумий. В 13-й Олимпийской оде, составленной в честь некоего Ксенофонта Коринфского (464 г.), мы находим бесспорно восходящее к Гесиоду и другим древним поэтам прославление божеств — охранителей правопорядка:

Здесь (в Коринфе. — Э. Ф.) обитает  
Благозаконность (Eunomia)  
С кровными своими — Миром (Eirene) и Правдой (Dika),  
Нешаткая опора городов,  
Опека людского добра,  
Золотые дочери советной Справедливости (Themis),  
Отвращающей Спесь (Hybrin),  
Злоязычную родительницу Пресыщения (Korou).

(ст. 6—10, пер. М. Л. Гаспарова).

А в еще более раннем произведении Пиндара — во 2-й Пифийской оде, адресованной сиракузскому тирану Гиерону (около 475 г.), мы встречаем замечательную, едва ли не первую в греческой литературе, но по существу, очевидно, также опирающуюся на более древние образцы, формулировку трех видов правления — монархического, аристократического и демократического:

Кто словом прям,  
Тот всякому надобен порядку —  
Под царем (para tyrannidi), перед бурной толпой (stratos)  
И меж правящих мудрецов (sophoi).

(ст. 86—88, пер. М. Л. Гаспарова).

В заключение этого краткого обзора политико-правовых представлений греков в век архаики следует указать еще на роль ранней натурфилософии постольку, поскольку ее творцы выходили за рамки естественнонаучных проблем, которые главным образом и приковывали их внимание, и обращались к вопросам социологии. Конечно, и здесь тоже многое остается неизвестным. Не говоря уже о Фалесе и Пифагоре, чьи учения вообще восстанавливаются лишь предположительно с помощью позднейших свидетельств, — ведь мудрецы эти не записывали систематически своих идей и ограничивались их устным изложением перед более или менее широким кругом слушателей, — даже от Гераклита, наиболее известного и читавшегося из ранних философов, мы располагаем по темам собственно политическим лишь несколькими краткими высказываниями.

Выше мы касались этих высказываний в связи с общим очерком философии Гераклита (см. гл. 5), а теперь отметим только самое главное: большое внимание Гераклита к проблемам общественной жизни — настолько большое, что это резко выделяет его из общего ряда натурфилософов. При этом бросается в глаза избрание им в качестве заглавных тех же самых

сюжетов, какие волновали и пронизанную политическим интересом архаическую лирику. Мы находим у великого эфесца мысли об определяющей роли социально-политических антагонизмов, или войны, как он говорил, в устройении (классового) общества; о радикальном противостоянии личной спеси (hybris) общественному благополучию; о значении закона как основы правильно устроенного общества; о необходимости различать божественную или природную законосообразность и людские установления и по возможности согласовывать эти последние — искусственные и эфемерные — с первой; наконец о противоречии, в котором находятся низменные устремления толпы и разумная воля одного лучшего. Некоторые из этих положений (и в частности, два последних) непосредственно предвосхищали изощренную политическую мысль классического периода — мысль софистов.

Век классики — V столетие до н. э. — вошел в историю Древней Греции прежде всего как время торжества полисного строя, доказавшего в первой половине этого столетия, в ходе Греко-персидских войн, безусловное преимущество античной свободы перед восточным деспотизмом. И это же столетие — его вторая половина — было отмечено невероятным обострением межполисного соперничества, проявившегося в особенности в борьбе Афин и Спарты за гегемонию в Элладе. Борьба эта, вылившаяся в конце концов в длительную и ожесточенную Пелопоннесскую войну, подорвала силы только что созданной цивилизации. Обнаружив шаткость полисной системы и в целом, и в том, что касалось положения в каждом отдельном городе, показав непрочность и текучесть государственных порядков, условность законоположений и относительность нравственных норм, Пелопоннесская война способствовала росту критического отношения к существующей действительности. а вместе с тем и развитию вдумчивого анализа политических понятий и форм.

В конце концов, в лице софистов, триумфально выступивших во время Пелопоннесской войны, V век стал веком политической теории по преимуществу, но, чтобы этот триумф оказался возможным, понадобилась еще усиленная работа мысли и слова — прежде всего античной драматургии и историографии — в течение тех двух поколений, которые отделяют наиболее значительного, с нашей точки зрения, представителя ранней философии Гераклита от первых учителей новой премудрости Протагора и Горгия. И прежде всего у создателей античной драмы, афинских поэтов Эсхила и Софокла, мы можем видеть, какие пышные всходы дали зерна политической мудрости, обретенные мудрецами и поэтами ранней поры.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> О политических идеях афинской драматургии см. также: История греческой литературы. Т. I. М.: Л., 1946 (статьи разных авторов в разделе «Драма»); Радциг С. И. История древнегреческой литературы. Изд. 2-е.

Вот Эсхил (524—456 гг. до н. э.) — знатный афинянин старого закала, близкий к кругам элевсинского жречества, но вместе с тем лично участвовавший в войнах с персами и горячо призывавший к сердцу судьбы земледельческого, гоплитского класса. У этого творца оригинального афинского театра великолепно отразились мироощущение и идеалы только что сформировавшегося полиса, еще не порвавшего пуповину, соединяющую гражданскую общину с сельской округой, с заветами предков, с моралью и законами той архаической поры, когда страх перед богами, авторитет родовых старейшин и уважение перед освященной веками справедливостью были альфой и омегой правопорядка.

Эсхил гордится успехами своего отечества — Эллады в целом, но прежде всего, конечно, Афин — в борьбе с варварами-персами. Именно у него впервые, еще до Геродота, конфликт между греками и персами был представлен как более общее столкновение Запада и Востока, воплощающих два противоположных политических принципа гражданской свободы и деспотического принуждения. В «Персах» (472 г.), этом изумительном по художественной силе отклике поэта на историческую победу греков при Саламине, мать Ксеркса Атосса рассказывает о привидевшемся ей вещем сне:

Мне две нарядных женщины привиделись:  
Одна в персидском платье, на другой убор  
Дорийский был, и обе эти нынешних  
И ростом, и чудной красотой своей  
Превосходили, две единокровные  
Сестры. Одной в Элладе постоянно жить  
Назначил жребий, в варварской стране — другой.  
Узнав, — так мне приснилось, — что какие-то  
Пошли у них раздоры, сын, чтоб спорящих  
Унять и успокоить, в колесницу впряг  
Обенх и надел обенм женщинам  
Ярмо на шею. Сбруе этой радуясь,  
Одна из них послушно удила взяла,  
Зато другая, взвившись, упряжь конскую  
Разорвала руками, вожжи бросила  
И сразу же сломала пополам ярмо.  
Упал тут сын мой...

(Персы, 181 сл., пер. С. Анта).

Оплотом этой свободы эллинов поэт провозглашает свой родной город Афины. В той же сцене Атосса задается вопросом:

Почему же сын мой жаждет этот город захватить?

И хор — его устами вещает афинянин Эсхил — отвечает:

Потому что вся Эллада подчинилась бы царю.

Атоссе хочется узнать, кто такие эти афиняне, каково их войско, в чем богатство, кто ими правит:

Кто же вождь у них и пастырь, кто над войском господин?

М., 1959 (в главах по истории драмы и театра); Каллистов Д. П. Античный театр. Л., 1970 (в особенности глава «Расцвет афинской драматургии»).

И хор опять отвечает, как того хотелось афинскому поэту и его слушателям:

Никому они не служат, не подвластны никому.

(стихи 233—234, 241—242).

Но афинский патриотизм не исключает у консервативно настроенного поэта неприязни к радикальным тенденциям, обнаружившимся в жизни его родного города в ходе и благодаря Персидским войнам. В поставленной под конец жизни трилогии «Орестея» (458 г.), в последней из вошедших в ее состав пьес «Эвменидах», Эсхил прославляет Совет Ареопага, будто бы учрежденный самою богиней Афиною в связи с судом над матереубийцей Орестом. В изображении Эсхила Ареопаг — этот оплот афинских консерваторов, незадолго до того подвергшийся нападкам демократов во главе с Эфиальтом, — выступает высшим гарантом законности и порядка. В панегирике Ареопагу, который поэт возглашает от имени богини-покровительницы города, слышится предупреждение против любых радикальных новшеств, против любых нарушений старинных законоположений. Более того, здесь чувствуется уже предвосхищение более острого и актуального спора выступающих ревнителями старины олигархов с новаторами-демократами.

Так слушайте устав мой, люди Аттики,—

возглашает в «Эвменидах» (стихи 681 слл.) богиня Афина. —

Пусть днем и ночью холм<sup>4</sup> внушает гражданам  
Почтение и родственный почтению  
Страх пред виною. Пусть не будет новшеством  
Устав мой осквернен: прозрачный ключ взмутив  
Притоком грязным, свежей не испить воды.  
Пускай безвластья избегают граждане  
И самовластья. И еще советую  
Не изгонять из города священный страх:  
Кто из людей земных без страха праведен?  
Ревнуя о стыде и благочестии,  
Спасительный оплот стране и городу  
Вы обретете. Нет ему подобного  
Нигде — ни в Скифских землях, ни в Пелоповых.  
Пусть неподкупный, верный справедливости,  
Достопочтенный, бдительною стражею  
Над городом уснувшим этот суд стоит.  
Такой закон навеки положила я  
Своей державе...

Величавую, но несколько мрачноватую трагедию Эсхила сменяет более уравновешенная драма Софокла (496—406 гг. до н. э.), этого убежденного певца полисного строя в том его виде, как он сложился в Афинах времени Перикла, когда утвердившаяся (античная) демократия была, по мнению тогдаш-

<sup>4</sup> Имеется в виду холм (pagos) Ареса (в центре Афин, к северо-западу от Акрополя), на котором заседал Совет Ареопага и от которого он получил свое название.

них интеллектуалов, надлежащим образом упорядочена мудрою волею первого мужа, друга Софокла — Перикла.

Одна из заглавных тем драматургии Софокла — тема закона, силою которого стоит полис. Софоклу присуще убеждение в том, что существует два рода установлений: божественные, неписанные, но вечные, и людские. Его волнует проблема соотношения этих различных законов, и он заставляет в одной из лучших своих пьес «Антигоне» (442 г.) сойтись в остром, но неразрешимом споре защитников приоритета того и другого рода установлений: Антигону, посмевшую в угоду божескому предписанию нарушить предписание государственное, и Креонта, настаивающего на безусловном выполнении гражданами правительственных распоряжений. Креонт, ставший правителем Фив после гибели павших в единоборстве сыновей злосчастного Эдипа Этеокла и Полиника, приказывает оставить без погребения тело Полиника, пошедшего войною на родной город. Сестра враждовавших братьев Антигона, повинувшись родственному долгу, совершает обряд погребения над телом «нечестивца», а на упрек Креонта, как она посмела нарушить его приказ, отвечает:

Не Зевс его мне объявил, не Правда (Dike),  
Живущая с подземными богами  
И людям предписавшая законы.  
Не знала я, что твой приказ всесилен  
И что посмеет человек нарушить  
Закон богов, не писанный, но прочный.  
Ведь не вчера был создан тот закон —  
Когда явился он, никто не знает.  
И, устранившись гнева человека,  
Потом ответ держать перед богами  
Я не хотела...

(Антигона, 450 слл., пер. С. В. Шервинского).

Спор Креонта и Антигоны о том, чья правда выше, божеская или человеческая, перерастает далее в другой спор: Креонта с его сыном и женихом Антигоны Гемоном — о том, в чем состоит долг правителя и его подданных, в чем их права и насколько воля властителя может быть оспорена подвластными ему людьми. Между тем как Креонт настаивает на безусловном выполнении гражданами его распоряжений и в пылу спора доходит до чисто тиранической претензии единолично представлять государство, Гемон защищает суверенное право граждан на волеизъявление и протест против самовластных выходов правителей:

Креонт

Иль править в граде мне чужим умом?

Гемон

Не государство — где царит один.

Креонт

Но государство — собственность царей!



Прекрасно б ты один пустыней правил!

(стихи 736—739).

Нельзя не видеть в этих и многих других подобных им сценах и репликах отклика Софокла на горячие темы дня, на волновавшие полисного грека вопросы, которые составят содержание теоретических изысканий младших современников драматурга — софистов: о соотношении исконного, божеского, или природного, права и права, устанавливаемого людьми, права государственного, о соотношении воли коллектива и воли личности, о взаимном долге гражданина и правителя. До какой степени все эти темы занимали не только бесспорно более просвещенную афинскую публику, но и остальных греков, видно на примере историка Геродота, чье творчество хотя и находилось под сильным афинским влиянием, но по большому счету принадлежало всей Элладе. И Геродоту интересны те же проблемы, какие волнуют героев Эсхила и Софокла: о судьбе человека, о предопределении, обусловленном виною за совершенное однажды преступление, об ответственности личной, родовой и коллективной и пр. И у Геродота его греческий патриотизм проявляется в утверждении превосходства эллинского гражданского общества перед восточной деспотией (см. выше, гл. 7).

Но у «отца истории» как писателя, по сравнению с драматическими поэтами, более политического, мы находим и более специальные обращения к политической теории. Он размышляет о сравнительной ценности различных государственных устройств и свои наблюдения и выводы в этой области выражает не только походя, в виде отдельных высказываний или реплик, — например, о преимуществах демократии в связи с рассказом о росте афинского могущества после свержения тирании (см. Геродот, V, 66 и 78) или о порочности этой последней в связи с повествованием о дискуссии в Спарте относительно целесообразности возвращения в Афины Писистратидов (V, 92). В третьей книге своей «Истории», рассказав о смутах в Персии после смерти Камбиса — о захвате власти магом-самозванцем, выдававшим себя за младшего сына Кира Смердинении этого мага в результате заговора персидской знати во са (на самом деле убитого еще по повелению Камбиса), и устранив с Дарием, сыном Гистаспа,<sup>5</sup> — Геродот передает содержание состоявшейся после этого беседы семи знатных персов,

<sup>5</sup> О смутах в Персии после смерти Камбиса (522 г. до н. э.), судьбе сына Кира и брата Камбиса — в персидской традиции он именуется Бардией — и личности самозванца Гауматы подробнее см.: Тураев Б. А. История древнего Востока. Изд. 2-е. Т. II. Л., 1936. С. 126 слл.; Струве В. В. Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. Л., 1968. С. 24 слл.; Дьяконов И. М. История Мидии. М.; Л., 1956. С. 424 слл.; Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963. С. 121 слл.

чьими усилиями Лже-Смердис и был устранен, о будущем устройстве Персии. Речи участников этой дискуссии в том виде, как они приведены у Геродота, образуют уже настоящий политический трактат (см. III, 80—83).

Согласно Геродоту, первым Отан, подвергнув критике единовластие за присущее монархам высокомерие, зависть к лучшим из граждан и любовь к худшим, а также склонность к противозаконным, насильственным действиям, предложил учредить народоправство. «Что до народного правления, — сказал он в заключение своей речи, — то оно прежде всего обладает преимуществом перед всеми [другими] уже в силу своего прекрасного имени — «исономия». Затем народ-правитель не творит ничего из того, что позволяет себе самодержец. Ведь народ управляет, [раздавая] государственные должности по жребию, и эти должности ответственны, а все решения зависят от народного собрания. Итак, я предлагаю уничтожить единовластие и сделать народ владыкой, ибо у одного народоправства все блага и преимущества».

Затем Мегабиз, в свою очередь, раскритиковав демократию главным образом за то, что при ней будто бы управление достается необразованной, невоспитанной и неразумной черни, высказался за олигархию: «Пусть ценит народное правление лишь тот, кто желает зла персам! Мы же облечем верховной властью тесный круг высшей знати (в их числе будем и мы). Ведь от лучших людей, конечно, исходят и лучшие решения [в государственных делах]».

Последним выступил Дарий. Он отверг и олигархию и демократию как формы одинаково ущербные, между прочим, потому, что обе они неизбежно вырождаются и уступают место монархии, и высказался за эту последнюю: «Ведь нет, кажется, ничего прекраснее правления одного наилучшего властелина. Он безупречно управляет народом, исходя из наилучших побуждений, и при такой власти лучше всего могут сохраняться в тайне решения, [направленные] против врагов». Правильность своего мнения Дарий подкрепил еще и ссылкой на персидскую традицию — на то, что свою свободу персы некогда получили из рук царя (Кира) и что поэтому лучше не нарушать добрых отеческих установлений. Очевидно, последний довод решил дело, и большинством голосов было постановлено сохранить в Персии монархический строй.

Весь этот ряд рассуждений если и восходил на самом деле, как на этом настаивает Геродот, к какой-либо дискуссии в кругах персидской знати, то по существу, *en somme*, соответствовал скорее направлению и отражал приемы и достижения греческой политической мысли.<sup>6</sup> Это доказывается прежде всего про-

<sup>6</sup> Вопрос о том, к какому источнику — персидскому или греческому — восходит рассказ Геродота о споре персидских вельмож по поводу наилучшего образа правления и насколько оригинальна трактовка историком своего

никающей все изложение Геродота характерной терминологией и фразеологией, равно как и не менее характерным строем мыслей. Замечательны традиционные греческие противопоставления: в социальной области — людей «лучших» и «худших», а в политической — демократии, олигархии и монархии (тирании). Замечательны также дополнительные, отчасти метафорические, определения различных политических форм их защитниками: демократии — как «равнозакония» (исономия), олигархии — как такого строя, при котором принимаются «лучшие решения», монархии — как правления «одного лучшего мужа». Наконец, показательны чисто греческое восприятие и трактовка противозаконности как личной или классовой спеси (hybris), а правопорядка — даже у живущих при монархии персов — как свободы (eleutheria), равно как и ссылки для обоснования вполне современного политического идеала на «установления отцов» (patrioi nomoi), ссылки, которым скоро суждено было стать излюбленным оружием греческой публицистики.

Во всем этом нет ничего такого, что мы не нашли бы в более ранней или современной Геродоту греческой литературе. Скорее наоборот, все пассажи разобранной «беседы» являют собою приведенные в систему общие места греческой политической мысли на том уровне и в том виде, как это отражено в поэзии и прозе архаического и раннеклассического периодов. В этом смысле Геродота можно рассматривать как своего рода систематизатора идей, накопленных греческой литературой к середине V в. до н. э., но и, более того, как непосредственного предшественника софистов. Последние, выступив уже в период Пелопоннесской войны, сумели наконец, перевести политические наблюдения из области скорее констатируемых, чем анализируемых идей в сферу ищущей объяснения теории. Систематически излагая эти теории в беседах с учениками и в специальных сочинениях, софисты стали подлинными творцами политической науки, подведя, таким образом, итог развитию общественной мысли в век классического полиса. То, что в полемике с софистами **выдвигал Сократ**, было уже шагом в сторону в поисках иных ценностей, могущих составить альтернативу полисной идеологии.

Софистическое направление в греческой философии было закономерным порождением полисной жизни.<sup>7</sup> Оживленная,

сюжета, является дискуссионным. Ср.: Доватур А. И. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957. С. 138—141, 195—196; Маргулес Б. Б. Геродот, III, 80—82 и софистическая литература // ВДИ. 1960. № 1. С. 21—34; Bringmann K. Die Verfassungsdebatte bei Herodot. III, 80—82. und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft // Hermes. Bd. 104. 1976. S. 266—279.

<sup>7</sup> О софистах в отечественной литературе есть специальные обстоятельные работы; Гиляров А. Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции.

даже бурная, направляемая такими общественно-политическими институтами, которые порождали дух гражданского соперничества и ставили успех в зависимость от знания публичного права, умения ориентироваться в общественных делах, способности размышлять и рассуждать, слушать других и говорить самому, эта жизнь, в конце концов, изобрела то, что при отсутствии правильной государственной школы могло дать суррогат необходимого политического образования — школу софистов. Необходимость в специалистах-социологах ощущалась в классический период тем более, что традиционные философские направления по-прежнему концентрировали свое внимание главным образом, если не исключительно, на проблемах естественнонаучных, и это верно даже в отношении таких выдающихся ученых, крупнейших представителей античного материализма, как Анаксагор и Демокрит.<sup>8</sup>

Софисты были первыми в истории профессиональными специалистами по обществоведению, которые изучали политику и экономику, а также прикладное искусство — риторику, а за плату брались научить этим премудростям любого другого. Своим названием (*sophistai* — буквально «мудрствующие», от *sophia* — «мудрость») они, очевидно, и были обязаны этой претензии научить новой, необычной и, как могло казаться, мудреной науке, существо которой они сами, по свидетельству Платона, определяли так: «мудрость в домашних делах, то есть как наилучше управлять своим собственным домом, и мудрость в государственных делах, то есть как искуснее всего действовать и говорить в отношении государственных дел» (Платон, Протагор, 318 е, пер. А. О. Маковельского).<sup>9</sup>

Само слово «софист» употреблялось и ранее, и, по-видимому, ему с самого начала был присущ известный иронический оттенок: *мудрствующий* — в отличие от того, кто просто и безусловно мудр (*sophos*). Можно сослаться на Эсхила, у которого в «Прометее прикованном», в речах прислужников Зевса, слово «софист» дважды встречается в таком именно смысле

---

М., 1888; Чернышев В. С. Софисты. М., 1929. К ним надо добавить указанную выше статью Б. Б. Маргулес. Из зарубежной литературы назовем: Dupréal E. E. Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias. Neuchâtel, 1948; Untersteiner M. The Sophists. Oxford, 1954; сборник статей — *Sophistik/Hrsg. von C. J. Classen (Wege der Forschung. Bd. 187)*. Darmstadt, 1976.

<sup>8</sup> О последнем ср. характерное признание С. Я. Лурье (Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947. С. 263): «Социология Демокрита была только частью его биологии».

<sup>9</sup> Свидетельства о жизни и учении и фрагменты из сочинений софистов собраны в хрестоматии Г. Дильса — В. Кранца (Diels H. — Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1903; 13. Aufl., 1968). Русский перевод: Маковельский А. О. Софисты. Вып. 1—2. Баку, 1940—1941. Несмотря на наличие в ряде случаев (например, для Платона) более новых переводов, мы пользуемся иногда переводом А. О. Маковельского ввиду его большего соответствия оригиналу.

в приложении к хитрому, но неудачливому титану (стихи 62 и 944). Соответственно это слово стало употребляться и для обозначения новых специалистов по социологии, служа выражению некоторого скепсиса консервативно настроенной публики в отношении этих ученых-новаторов, чья наука отдавала особой премудростью, а преподавание казалось хитросплетением словесных уловок. По меткому замечанию В. С. Нерсисянца, «претензия „мудрости“ на сверхзнание, недоступное многим, „толпе“, уравнивалась, таким образом, подозрительностью этих многих к „мудрости“». <sup>10</sup>

Но если поначалу термину «софист» был свойствен лишь известный уничижительный оттенок, то довольно скоро этот оттенок стал основным. Слово «софист» стало обозначением ученого шарлатана, и этим своим превращением в термин преимущественно дурного значения оно было обязано отчасти общему впечатлению от тех крайностей и ухищрений, которые действительно обнаружились в доктрине и деятельности этих новых учителей мудрости, отчасти же, и еще более, — той критике, которой их подвергли за это Сократ и его школа (ср. характеристики, весьма нелестные, которые дают софистам крупнейшие представители сократовской школы: Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, I, 1, 11; 6, 13; О псовой охоте, 13, 8; Платон, Софист, 213 d—e; Аристотель. О софистических опровержениях, 1, 165 a 21).

Нам известны по имени, а отчасти и ближе — в фактах их биографий и отрывках из сочинений — многие софисты V в. Зачинателями этого направления были: в Балканской Греции — Протагор из Абдер, а в Сицилии — Горгий из Леонтин. Вслед за Протагором явились Продик с Кеоса, Гиппий из Элиды, Фрасимах из Калхедона, а в Афинах, где, впрочем, протекала деятельность большинства софистов, — Антифонт и Критий; учениками Горгия были менее известные Ликофрон, Пол из Акраганта и Алкидамант из Элеи. Здесь, однако, не место входить в обстоятельства жизни и творчества каждого софиста в отдельности; достаточно будет охарактеризовать их деятельность в целом как особое направление в греческой общественной мысли — социологическое и просветительское по преимуществу.

Пафос научной доктрины софистов состоял в утверждении первенствующей и все определяющей роли человеческого разума — в этом смысле их творчество было венцом развития античного рационализма. Однако рационалистический пафос софистов был вещью обоюдоострой: утверждая безграничную возможность разума, объявляя ум человеческий главным критерием истины и обосновывая ничем не ограниченное право его на критику любых традиционных положений и установлений, софисты сплошь и рядом переходили черту, отделяющую объективно сущее от субъективно воспринятого и понятого»,

<sup>10</sup> Нерсисянц В. С. Политические учения Древней Греции. С. 89.



и, абсолютизируя это субъективное, доходили до крайностей релятивизма, не оставляя места абсолютной истине.

«Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют», — провозглашал Протагор (Секст Эмпирик, Против ученых, VII, 60, пер. А. О. Маковельского), и в этом заявлении нельзя не почувствовать глубокой убежденности в безграничных возможностях человеческого разума, имеющего право пренебречь любыми догмами, навязанными ему традицией или верою, и полагаться только на себя. И когда Протагор подвергает сомнению веру в богов и заявляет: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ибо многое препятствует знать это: и неясность вопроса, и краткость человеческой жизни» (Диоген Даэртский, IX, 8, 51, пер. А. О. Маковельского), — то это было лишь логическим следствием исповедуемого им культа разума.

И, однако, здесь же заключена была и опасность: в тех случаях, когда разум все-таки оказывался бессильным и когда обнаруживалось противоречие в одинаково, казалось бы, обоснованных доводами рассудка положениях, начиналось соскальзывание в сторону релятивизма или агностицизма. Так именно было у Горгия, который, отталкиваясь от тех же, по существу, посылок, что и Протагор (т. е. также исходя, в конечном счете, из убеждения, что единственным критерием истины может быть разум), пришел к совершенному скепсису. По свидетельству Секста Эмпирика, «в сочинении „О не-сущем, или О природе“ он скомпоновал последовательно три главы: первую — о том, что ничего не существует; вторую — о том, что даже если оно и существует, то оно непостижимо для человека; и третью — о том, что если оно и постижимо, то уже во всяком случае невысказуемо и необъяснимо для другого» (Против ученых, VII, 65, пер. А. Ф. Лосева).

Этим противоречивым существом общефилософской позиции софистов определялись и противоречивые свойства их социологической теории и практики. С одной стороны, очевидно стремление к истине, научной точности, акрибии, как в том, что касалось крайне важного уточнения понятий (и в этом плане показательны были грамматические и стилистические изыскания Продика), так и в дальнейшем анализе общественно-политических форм. По последнему вопросу у нас, правда, нет текста, происходящего непосредственно из софистической литературы, но можно сослаться на характерную сцену спора о наилучшем образе правления в «Просительницах» Эврипида, творчество которого, как известно, было пронизано софистическими идеями.<sup>11</sup> В этой сцене, напоминающей диспут

<sup>11</sup> Постановка «Просительниц» датируется около 421 г. до н. э. О влиянии софистики на Эврипида ср.: Жебелев С. А. Греческая политическая литература... С. 399 слл.

персидских вельмож у Геродота, но явно уже ориентированной на софистические образцы, древний афинский царь Тесей — не столько царь, сколько пастырь своего народа, — отстаивает перед фиванским вестником преимущества народовластия перед единодержавием:

#### Вестник

Кто самодержец (tyrannos) здесь? Несу ему  
Ответ Креонта, правящего в Фивах  
С тех пор, как Этеокл у Семивратных  
Убит рукою брата Полиника.

#### Тесей

С ошибки речь ты начал, гость. Напрасно  
Ты ищешь самодержца, — не один  
Здесь правит человек, — свободен город!  
Народ (demos) у власти; выборных сменяет  
Он каждый год; богатству преимуществ  
Здесь не дают, права у бедных те же.

#### Вестник

Играй мы в кости, я сказал бы: ты  
Нам дал очко вперед! Нет, у фиванцев  
Один стоит у власти, не толпа.  
Никто речами дутыми не кружит  
Голов себе на пользу и не вертит  
Народом; знавший почести и ласку  
Там не вредит потом и, клеветой  
Скрыв прошлое, суда не избегает.  
И может ли народ, не разбираясь  
В делах и нуждах, государством править?  
Надежней опыт — быстрого решенья.  
Бедняк из сельских, даже если он  
Не грубый неуч, целый день в трудах, —  
Когда ему об общем благе думать?  
Весьма предосудительно для знатных,  
Коль негодяй, который был ничем,  
Достигнет положения и народом  
Его ничтожный властвует язык.

#### Тесей

Остер, однако, вестник, красноречьем  
Не обделен! Коль сам ты выбрал путь, —  
Затеял словопрение, — так слушай:  
Нет ничего для государства хуже  
Единовластия. Во-первых, нет  
При нем законов общих — правит царь.  
Нет равенства. Он сам себе закон.  
А при законах писанных — одно  
Для нищих и богатых право.  
И может смело бедный обвинять  
Богатого в его дурном поступке, —  
И победит слабейший, если прав.  
Свобода в том, что на вопрос: «Кто хочет  
Подать совет полезный государству?» —  
Кто хочет — выступает, кто не хочет —  
Молчит. Где равенство найти полнее?  
Там, где народ у власти, выдвиженью  
Он рад бывает новых сильных граждан, —

А самодержец в этом видит зло  
 И наилучших, в ком приметил разум,  
 Уничтожает, трепеща за власть.  
 Иной, как ниву о поре весенней,  
 Жнет храбрецов и косит молодых.  
 Копить ли для детей добро и деньги,  
 Коль все труды идут в мощну царя?  
 Ужель блюсти невинность дочерей  
 Для сладострастных прихотей тирана,  
 Семью ввергая в плач? Да лучше смерть,  
 Чем вытерпеть над дочерьми насилие...  
 Итак, я отразил твой каждый довод.  
 Чего ж от нашей хочешь ты страны?..

(«Просительницы», 399—457,  
 пер. С. Шервинского).

Аргументация, развитая сторонами в этом споре, свидетельствует о большой софистической изощренности афинского поэта. Но эта изощренность и настораживает — она напоминает о крайнем релятивизме софистов и заставляет думать об иных, менее здоровых сторонах их творчества. В самом деле, им в большой степени были свойственны субъективность и колебания в оценках, сомнения в возможности не только установления, но и существования сколько-нибудь прочных, согласованных категорий, следствием чего был скепсис, а порою и цинизм как в умозаключениях и высказываниях, так и в поступках. Примером может служить политическая карьера афинских софистов Антифонта и Крития, которые в кризисное для своего родного города время, в конце Пелопоннесской войны, возглавляли крайне беспринципные, по существу тиранические, режимы.<sup>12</sup>

Равным образом и в преподавательской и просветительской деятельности софистов обнаруживаются разительные контрасты. Нельзя отрицать огромного вклада, который они внесли в развитие диалектики, в искусство рассуждать и спорить, в теорию и практику столь важного в полисной жизни красноречия. Все крупные ораторы и публицисты классической поры были либо сами софистами, как Горгий и Антифонт, либо их выучениками, как Лисий, Исократ и др. Но вместе с тем очевидно — и это было ясно уже современникам — увлечение софистов в социологической диалектике внешнею стороною, техникою дела, в особенности формальными искусствами спора (эристикой) и красноречия (риторикой) безотносительно к тем нравственным и политическим идеалам, обоснованию которых они должны были служить, а стало быть, и безотносительно к тем требованиям и ограничениям, которые налагало такое служение на самые эти искусства. Недаром главе западных софистов, крупнейшему ритору своего времени Горгию, приписывали следующее, чисто формальное определение искус-

<sup>12</sup> Подробнее см. в нашей книге: Фролов Э. Д. Греческие тираны (IV в. до н. э.). Л., 1972. С. 35 слл.

ства красноречия: «риторика есть творец убеждения» (Платон, Горгий, 453 а, 455 а), именно орудие убеждения (*demiourgos peithous*), а не способ отыскания и передачи истины!

Полезно помнить об этих особенностях софистики, обращаясь к рассмотрению ее вклада в развитие политической теории. Первое, что бросается здесь в глаза, — критическое отношение к так или иначе принятым установлениям, стремление оценить их с точки зрения соответствия требованиям разума, определить их социально-политическую природу и назначение и путем такого рационалистического постижения преодолеть их и открыть путь к порядкам более разумным и более оправданным. Софисты развили взгляд на условный характер государства и права, доказывая, что они существовали не от века, не по природе и не божеским промыслом, а были изобретены людьми при переходе от дикости к цивилизации, явились следствием общественного договора.

Потребность в праве, доказывали софисты, не была заложена в людях изначально, ибо по натуре своей человек, как и другие животные, склонен к насилию; нет, нормы права были людьми установлены вынужденно ради того, чтобы пресечь обиды, предотвратить взаимное истребление и обеспечить единство, столь необходимое перед враждебной внешней природою. «Когда люди, — излагает Платон софистическую доктрину, — отведали и того и другого, то есть и поступали несправедливо, и страдали от несправедливости, тогда они, раз уж нет сил избежать одной и придерживаться другой, нашли целесообразным договориться друг с другом (*xynthesthai allelois*), чтобы и не творить несправедливости, и не страдать от нее. Отсюда взяли свое начало законодательство и взаимный договор (*xynthekas*). Установления закона и получили имя законных и справедливых — вот каково происхождение и сущность справедливости...» (Государство, II, 358 е — 359 а, пер. А. Н. Егунова).

Отталкиваясь от этого взгляда софисты потратили далее много труда и остроумия на обоснование радикального различия порядков, существующих от природы, и порядков, возникающих по установлению, согласно закону. Упирая на искусственность и эфемерность человеческих установлений, творцы новой науки (в особенности в лице Гиппия) дошли до полного противоположения природы (*physis*), как вечного и идеального, закону (*nomos*), как преходящему и условному. При этом наиболее радикальными из софистов была затронута и проблема веры в богов как одного из выработанных людьми представлений. Указывая на различный характер религиозных культов у разных народов в соответствии с общим направлением их установлений, софисты делали вывод об условности веры в богов, объясняя происхождение религии либо естест-

венно развившимся у человека почитанием полезных природных сил или даже людей — виновников каких-либо полезных изобретений (Продик), либо же уловками мудрых законодателей, желавших внушить людям страх перед совершением преступлений (Критий).

В общей форме и здесь мнение софистов полнее всего изложено Платоном. «О богах, — писал он, — подобного рода люди утверждают прежде всего следующее: боги существуют не по природе (physei), а в силу искусства (technēi) и некоторых законов (nomoi), причем в различных местах они различны сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства. Точно так же и прекрасно по природе одно, а по закону — другое; справедливого же вовсе нет по природе. Законодатели пребывают относительно него в разногласии и постоянно вносят здесь все новые и новые изменения. Эти изменчивые постановления законодателей, будто бы каждое в свой черед, являются господствующими для своего времени, причем возникают они благодаря искусству и определенным законам, а не по природе» (Законы, X, 889 e — 890 a, пер. А. Н. Егунова).

На основе этих главных, критических по своей сущности положений о природе и назначении права софистами делается ряд дальнейших радикальных выводов относительно социальных, политических и религиозных институтов современного общества, выводов, отчасти безусловно прогрессивных, но еще более — нигилистического толка. С одной стороны, они содействовали развитию более широких, гуманистических представлений, объявляя условными и противоречащими естественному праву установившиеся среди людей различия социального и политического характера, обосновывая, таким образом, равенство всех от природы. Так, софист Ликофрон отверг благородство происхождения как критерий социального различия, объявив знатность «звучком пустым», поскольку на самом деле, по правде (kata aletheian), люди безродные ничем не отличаются от благородных (фр. 4 Дильс-Кранц, из «Антологии» Стобея, 86, 24, где мнение Ликофрона дается в переложении Аристотеля). Другой софист Алкидамант шел еще дальше в обосновании этого взгляда и утверждал, что «божество создало всех свободными, а природа никого не сотворила рабом» (Схолии к «Риторике» Аристотеля, I, 13). Мы не говорим уже о чрезвычайно смелой и основательной атаке, осуществленной софистами на устои традиционной веры в богов. За свои нападки на религию они уже при жизни заслужили репутацию безбожников (atheoi), а некоторые, как, например, Протагор, подверглись за свои «безбожные идеи даже преследованиям со стороны античного государства. Вообще атеизм как правильно сформулированная и научно обоснован-



ная теория начинает свое существование именно с софистов. Но все это, так сказать, одна сторона медали. С другой стороны, существенно было то, что, отталкиваясь от тех же принципиальных установок и идя дальше в своих построениях, софисты приходили и к крайне опасным в социальном отношении, по критериям всех времен, заключениям как общеэтического плана (отрицание абсолютной ценности за нравственными и правовыми нормами), так и более конкретного, политического. Последнее выразилось в предвосхищении или прямом развитии концепций космополитизма и индивидуализма. О космополитических тенденциях в софистической доктрине могут свидетельствовать, по-видимому, усилия Гиппия набросать общую канву, или основу, человеческой жизни путем сравнения обычаев и установлений не только различных эллинских, но и варварских народов (в трактате «О названиях племен»). «Эта общая основа, — заключают новейшие исследователи, — должна была возвышаться над законами отдельных государств».<sup>13</sup>

Еще более ярко проявились в учении софистов индивидуалистические тенденции, приведшие к провозглашению права сильного от природы на власть. Платон в диалоге «Горгий» вывел некоего софиста Калликла, откровенно защищающего и обосновывающего это право сверхличности на возвышение и успех наперекор обычаю и воле общества. «Обычай, — говорит Калликл, — объявляет несправедливым и постыдным стремление подняться над толпою, и это зовется у людей несправедливостью. Но сама природа, я думаю, провозглашает, что это справедливо, когда лучший выше худшего и сильный выше слабого. Что это так, видно во всем и повсюду и у животных, и у людей, — если взглянуть на города и народы в целом, — видно, что признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. По какому праву Ксеркс двинулся походом на Грецию, а его отец — на скифов? (Таких примеров можно привести без числа!). Подобные люди, думаю я, действуют в согласии с самою природою права и — клянусь Зевсом! — в согласии с законом самой природы, хотя он может и не совпадать с тем законом, который устанавливаем мы и по какому стараемся вылепить самых лучших и решительных среди нас. Мы берем их в детстве, словно львят, и приручаем заклинаниями и ворожбою, внушая, что все должны быть равны и что именно это прекрасно и справедливо. Но если явится человек, достаточно одаренный природою, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь наши писания и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы и, воспрянув, явится перед нами владыкою, бывший наш раб, — вот тогда-то

<sup>13</sup> Жебелев С. А. Греческая политическая литература... С. 407.

и просияет справедливость природы!» (Платон, Горгий, 483 с — 484 а, пер. С. П. Маркиша).

Практическим выходом этих индивидуалистических претензий было домогательство единоличной, тиранической власти, которая рисовалась взору честолюбца, уверовавшего в свою силу и право, вершиной успеха и счастья. У Эврипида в «Финикиянках», написанных все на тот же популярный сюжет о борьбе сыновей Эдипа за отцовское наследство в Фивах (пьеса поставлена в 411 г. до н. э.), не желающий ни под каким видом отказываться от власти Этеокл, восклицает, обращаясь к матери своей Иокасте:

Перед тобой желаний не таю:  
На путь светил луноночных, и в бездну  
Подземную, и к ложу солнца я  
За скипетром пошел бы, не колеблясь,  
Когда бы там он спрятан был. Царей  
Великих власть среди богов бессмертных —  
Богиня дивная. А я — фиванский царь!  
О мать моя, и прав своих державных  
Я не отдам другому, — пусть их вырвет...  
Быть подданным захочет только трус,  
Когда царем он может оставаться...

И несколько ниже цинично добавляет:

Когда Неправда нам вручает Власть,  
Они прекрасны обе. Добродетель  
Во всем другом готов я соблюдать.

(«Финикиянки», 503 слл.  
пер. И. Анненского).

Что речи софистов, подобных платоновскому Калликлу, не были пустым звуком, что в Элладе конца V в. не было недостатка в суперменах, томимых такою же жаждою личного успеха и власти, как и некоторые герои Эврипида, — это факт, не требующий особых доказательств. Достаточно сослаться на примеры афинянина Алкивиада и спартанца Лисандра, бывших на пути к единовластию, и еще более разительные примеры достигших тирании Дионисия Старшего в Сиракузах и уже упоминавшегося выше Крития в Афинах. Все эти политики были пропитаны софистическими идеями о праве сильного на власть и отличались друг от друга лишь решимостью идти до конца. У Алкивиада и Лисандра ее так или иначе не хватило, Критий, наоборот, отличался последовательностью сверх всякой меры и безудержным насилием подготовил быструю свою гибель, и только Дионисий сумел соединить общее, взлелеянное не без помощи софистов, влечение к власти с трезвым политическим расчетом и, таким образом, добился прочного успеха. Этот успех политика, сумевшего на долгие годы утвердиться у власти в Сиракузах и даже, более того, стать строителем нового политического единства — Сицилийской державы, знаменовал не только торжество софистической доктрины над традиционным полисным правом и моралью, но и реши-

тельный разрыв с самой формой полисного государства, — разрыв, которому новая идеология и теория содействовали самым непосредственным образом.<sup>14</sup>

\* \* \*

Мы подошли к первому намеченному рубежу — к грани, отделяющей пятое столетие до н. э. от четвертого, время расцвета классического греческого полиса от времени его кризиса. По установившемуся обычаю теперь следовало бы подвести итог проделанному обзору, однако по существу это уже сделано в главе о софистах, и потому мы можем ограничиться лишь самыми краткими замечаниями.

Наиболее важным результатом развития общественно-политической мысли античности в ее первый, собственно греческий, классический период явилась выработка правильной политической теории — этого символа полнокровного развития полисной цивилизации. В самом деле, если на первых порах, в гомеровскую и архаическую эпохи, политическая мысль греков довольствовалась лишь отдельными наблюдениями и идеями, то в V в., стараниями в первую очередь софистов, она предложила логически связанные объяснения таким важным аспектам общественной жизни, как возникновение государства (теория общественного договора) и складывание права, а в связи с развитием взгляда о противоположности установлений по природе и по закону и выработкою теории естественного права выдвинула и еще ряд дополнительных доктрин космополитического и индивидуалистического толка.

Однако успехи отвлеченной политической мысли оказались чреватые опасными последствиями для уже сложившегося полисного строя. И дело не только в том, что ряд идей, развитых софистами, был взят на вооружение критиками существующих форм полисного государства, например, афинскими олигархами в их борьбе с господствующей демократией (примером может служить дошедший до нас от конца V в. антидемократический памфлет «Афинская полития», который традиция приписывает Ксенофону). Гораздо опаснее было то, что некоторые софистические доктрины — и в первую очередь о праве сильного от природы на власть — стали питать антиполисные в принципе настроения и стимулировать соответствующие действия, способствуя, со своей стороны, кризису полисной системы и выступлению на авансцену политической жизни новой, или младшей, тирании (ярчайший пример — тирания Дионисия Старшего в Сиракузах).

<sup>14</sup> Об этом политическом эксперименте западных греков подробнее см.: Фролов Э. Д. Сицилийская держава Дионисия, Л., 1979.

Рационалистическая мысль греков в пору формирования классического полиса выдвинула в качестве ведущей политической идеи тему благозакония. Теперь, в период начавшегося его кризиса, она пришла к парадоксальному, по существу нигилистическому выводу о том, что закон — тот же тиран (так именно высказывается Гиппий у Платона, Протагор, 337 d). Тем самым была отринута едва ли не важнейшая из идеологических основ античного гражданского общества.

Упадок классической полисной цивилизации к концу V в. до н. э. стал фактом. Причинами тому были прежде всего естественные процессы социально-экономического и политического развития, выходявшего за рамки полиса, затем разлагающее воздействие междоусобной Пелопоннесской войны, наконец, разрушительная работа софистической мысли. Но вырождавшаяся определенная форма античного общества — самое это общество еще не исчерпало всех своих возможностей, и эти возможности, эти новые ценности, были противопоставлены нигилистической позиции софистов еще в V в. Сократом, а затем и его до чрезвычайности разветвленной школой.

## Часть II

# ПОИСКИ НОВЫХ ИСТИН

### Глава I

#### ОГНИ ДИОСКУРОВ: РЕАЛЬНОСТЬ И МЕТАФОРА

Выше, в первой части настоящих очерков, мы последовательно, этап за этапом рассмотрели развитие общественной мысли у древних греков в пору становления и расцвета их цивилизации, а именно начиная с первых проявлений рационализма у Гомера (рубеж IX—VIII вв. до н. э.) и по развитые уже политические теории софистов — просветителей и социологов времени зрелой классики (2-я половина V в. до н. э.). Изложение шло постепенно сужаясь, от общих примеров рационалистического мышления в архаической поэзии, у первых философов и историков к более специальным и особенно интересующим нас сюжетам политической теории. При этом обзор был доведен до важного, можно сказать, переломного момента в социально-политическом и культурном развитии Древней Греции — до времени начавшегося крушения классической полисной цивилизации, т. е. того строя жизни и того круга ценностей, которые опирались на существование независимых городов-государств, гражданских городских общин, *полисов*.

Изложение части второй мы продолжим как раз с того момента, когда в ходе длительной и ожесточенной Пелопоннеской войны (431—404 гг. до н. э.), вызванной соперничеством Афин и Спарты из-за гегемонии в Элладе, обнаружились явные признаки разложения и упадка полисного строя. Война и сопутствовавшая ей внутренняя смута в греческих городах поколебали сложившуюся на рубеже архаики и классики систему межполисных и межгражданских отношений, поставили под сомнение незыблемость освященных традицией порядков, законов, норм морали. Но тогда же стали ясны и пагубные последствия развязанной коллизиями реальной политической жизни, поощренной сознанием несовершенства полисного государства, но ничем не связанной и не ограниченной, критической мысли софистов.



В этих условиях велико было значение поисков и утверждений новых позитивных ценностей, новых абсолютных истин, которые можно было бы противопоставить как отживающим нормам покоящейся на обычае полисной морали и политики, так и релятивистским и нигилистическим крайностям софистических доктрин. Путь в этом направлении указал своим учением о добродетели как осознанном стремлении к благу крупнейший представитель античной этической философии, высоко понимавший свою миссию учителя нравственности Сократ. Разумеется, Сократ не был единственным, кто размышлял над проблемами оздоровления эллинского гражданского общества, но он с особой настойчивостью и последовательностью подчеркивал гуманистическую направленность своих поисков, ставя в прямую связь совершенствование общества с совершенствованием — в русле и способами античного рационализма — человека.

С тех пор устремления наиболее ответственно мыслящих философов и писателей, обеспокоенных судьбами своего народа и своей страны, направляются на поиски выхода из того опасного положения, из того политического и нравственного тупика, куда завели Элладу непрекращающиеся со времени Пелопоннесской войны смуты, раздоры между полисами из-за преобладания в рамках отдельного региона или всей страны в такой же степени, как и гражданские разногласия, распри между бедными и богатыми, демократами и олигархами внутри городов. Общественно-политическая мысль обращается к теме идеального, к проблеме переустройства общества и государства с рационалистических позиций, в целях лучшего обеспечения благоденствия и счастья для всего греческого народа или, по крайней мере, для той его избранной части, которая в глазах соответствующих мыслителей ассоциируется с понятием народа по преимуществу.

Следуя все тому же принципу концентрического сужения темы, мы ограничимся в этой части рассмотрением названной одной, но бесспорно кардинальной проблемы — проблемы переустройства общества и государства в том виде, как она разрабатывалась у древних греков в завершающие периоды их независимой истории, т. е. во времена поздней классики и раннего эллинизма (конец V—IV в. до н. э.). При этом и здесь тоже, начав с более общего основания, с этического учения Сократа, имевшего в виду высокую, но достаточно абстрактную цель совершенствования человека, мы перейдем затем к исполненным непосредственного политического интереса теориям общественного переустройства.

Эти теории в зависимости от степени их ориентации на осуществимость или от меры разработанности воплощались в разные формы: в целостные проекты идеального государства, в прожекты-утопии, не менее целостные, но еще более

фантастические, наконец, в отдельные политические идеи, или доктрины, непосредственно ориентированные на практическое использование. Ведь авторами этих теорий выступали представители разных научных и литературных жанров: и философы, теоретики государства и права (такие, в частности, как продолжатели дела Сократа Платон и Аристотель); и писатели, разрабатывавшие новый жанр утопии (тот же Платон, а позднее Эвгемер и Ямбул); и, наконец, те, кто должен быть отнесен к разряду политических публицистов по преимуществу, кто писал на злобу дня и проповедовал идеи, так сказать, носившиеся в воздухе (Исократ и Ксенофонт). Однако — и это самое главное — при всем различии подходов и жанров всем этим писателям было присуще убеждение в несовершенстве существующих порядков и стремление найти новые, более целесообразные формы общественной организации. Все они старались пролить свет на поставленные жизнью трудные проблемы, рассеять по возможности мрак, сгустившийся над греческим государственным кораблем, и вывести этот корабль из той полосы бурь, в которую он попал к исходу V столетия.

Употребленный образ — сопоставление государства с кораблем — кажется вполне естественным, он, что называется, сам просится на перо. Между тем образ этот — древний, как мир, во всяком случае, как сама европейская цивилизация. Из европейских народов греки, чья жизнь была теснейшим образом связана с морем, первые ввели его в литературный обиход, дав, таким образом, толчок к перетолкованию важнейшей политической темы в форме до чрезвычайности пластичной, богатой живописными оттенками, а стало быть, и поводами к дальнейшим размышлениям. В этой связи полезно будет напомнить о том, сколь многим вообще греческая мысль была обязана мифу, насколько естественным было для грека, следуя вековой традиции, облекать любое размышление в образную форму или, по крайней мере, подкреплять его художественным сопоставлением, и как легко находимое сравнение давало дополнительную пищу фантазии и работу уму.

С этой особенностью древнего мышления приходится сталкиваться практически на всех этапах развития античной общественной мысли, с проявлениями этой черты мы встречаемся у всех сколько-нибудь значительных, оригинальных мыслителей древности. Это побуждает нас остановиться несколько подробнее на названном сопоставлении, взятом во всей полноте составляющих его образов: корабля, теряющегося во мраке штормовой ночи, мореходов, напрягающих силы в борьбе со стихией, и, наконец, богов, дарующих людям спасение за выказанное ими мужество и труд. Обращение к кругу этих популярных в античной литературе сюжетов обогатит нас знанием некоторых важных социально-политических метафор,

ну и, конечно же, послужит лучшему пониманию античного образа мышления и умонастроения древних греков.

Сравнение государства с кораблем, а в особенности общества, охваченного смутами, с терпящим крушение судном является уже в ранней поэзии греков. Этот образ — излюбленный у одного из ярчайших представителей ранней греческой лирики — Алкея из Митилены на Лесбосе (рубеж VII—VI вв. до н. э.). Имея в виду свой родной город, где как раз в это время раздоры между знатными кланами, напряженность в отношениях знати с народом и происки отдельных честолюбцев, стремившихся к тирании, достигли предела, поэт горестно восклицал:

Мы потерялись в сшибке морских валов!  
То справа грянет в борт перекатный вал,  
То слева, а меж тем и этим  
Мечется черное наше судно...

(фр. 326 Лоубель — Пэйдж,  
пер. М. Л. Гаспарова).

Равным образом и Феогнид Мегарский (VI в. до н. э.), тоже, как и Алкей, принадлежавший к прослойке обреченной на поражение старинной знати, сопоставлял свое государство, где верх брали новые силы, с кораблем, вставшим на опасный курс:

Знаю, ради чего понеслись мы в открытое море,  
В вечную канули ночь, крылья ветрил опустив.  
Волны с обеих сторон захлестывают, но отчерпать  
Воду они не хотят. Право, спастись нелегко!  
Этого им еще мало. Они отстранили от дела  
Доброго кормчего, тот править умел кораблем,  
Силой деньги берут, загублен всякий порядок,  
Больше теперь ни в чем равного нет дележа,  
Грузчики стали у власти, негодные выше достойных.  
Очень боюсь, что корабль ринут в пучину валы.

(ст. 671—680, пер. С. Апта).

И в другом месте поэт сетует:

Как уже часто наш город, ведомый дурными вождами,  
Словно разбитый корабль, к суше причалить спешил!

(ст. 855—856, пер. В. В. Вересаева).

Приведенные отрывки при всей силе проникающего их чувства, а вернее именно ввиду особенной их мрачности, создают ощущение какой-то душевной ущербности. Это понятно: они взяты из произведений поэтов, принадлежавших к исторически обреченному сословию знати, чье мироощущение по необходимости было проникнуто пессимистическими нотами. Не следует, однако, думать, что умонастроение всего греческого народа было исполнено подобного же однозначного пессимизма. При всех трудностях и бедах, которые выпали на долю строителей первой европейской цивилизации, при неизбежном в силу этого внедрении в их сознание элементов мрачного, безысходного, трагического, нашедших выражение в представле-

ниях о всемогуществе и непостижимости рока, о хрупкости человеческого счастья, о зависти богов и т. п., в характере греческого народа не было недостатка и в других чертах, совершенно противоположного свойства. Это было прежде всего убеждение в возможности для человека в заданных ему судьбою пределах добиться известного успеха, более того, вера в то, что и вообще нет такого трудного положения, из которого нельзя было бы с честью выйти, и что боги — эти фантастические перевоплощения непознанных сил — могут ниспослать человеку не только испытания, но и спасение, если только он сам в сознании отпущенных ему возможностей исполнит все, что от него зависит.

Именно этой своеобразной установке *трагического оптимизма* были обязаны своим возникновением в интересующем нас метафорическом комплексе, наряду с образом терпящего бедствие корабля, также и другие, ориентированные на более светлую сторону, образы отважных мореходов, не пасующих перед бурей, и богов-спасителей, являющихся на помощь стойким борцам. В роли этих спасительных божеств нередко выступают в греческой мифологии братья-близнецы Диоскуры (буквально «Дети Зевса»), Кастор и Полидевк, сыновья громовержца Зевса и смертной женщины — красавицы Леды. Впрочем, по другой, позднейшей и более распространенной версии мифа сыном Зевса был лишь Полидевк, тогда как Кастор был сыном Леды от ее смертного мужа — спартанского царя Тиндарея. Равным образом и из дочерей Леды одна — прекрасная Елена, ставшая женою следующего спартанского царя Менелая, — считалась рожденною от Зевса, а другая — супруга микенского царя Агамемнона Клитемнестра — рожденною от Тиндарея.

Диоскуры выступают в мифе как храбрые и предприимчивые воины, непревзойденные в ратном деле. При этом Кастор особенно славился как искусный наездник, а Полидевк как кулачный боец. У Гомера они дважды упоминаются именно в таком качестве:

Кастор, коней укротитель, с могучим бойцом Полидевком...

(Гомер. Илиада, III, 237;  
ср.: Одиссея, XI, 300).

Миф рассказывает о многих подвигах и приключениях этих древних спартанских героев, о том, как они освободили Елену, похищенную Тесеем, как участвовали в охоте на калидонского вепря и в походе аргонавтов, и как, наконец, в схватке со своими двоюродными братьями, сыновьями мессенского царя Афарея Идом и Линкеем, Кастор был убит, а Полидевк, добившись победы, но не желая пережить смерти брата, стал молить своего божественного родителя Зевса позволить ему разделить судьбу Кастора. Зевс разрешил ему уделить половину своего бессмертия брату, и с тех пор Диоскуры проводили день среди

мертвых, в мрачном царстве Аида, а день — среди богов, на светлом Олимпе. По другому преданию, Зевс в награду за их горячую любовь друг к другу поместил их на небе в виде созвездия Близнецов.

Миф о Диоскурах трактуется учеными как отражение первоначальных фантастических представлений о смене жизни и смерти, света и тьмы.<sup>1</sup> В особенности связано с Диоскурами представление о свете, и не просто, а в его переходной стадии, при перемене от ночи к дню, и наоборот. Диоскуры рисовались воображению древних греков как божественные воители, проносящиеся на золотых крыльях или белых конях, готовые прийти на помощь храбрым и стойким бойцам на суше и на море. Функцию помощи мореходам Диоскуры, как полагают, унаследовали от каких-то более древних морских демонов, порожденных фантазией древнейших мореходных народов Эгеиды.

В позднейшей версии, нашедшей отражение у Эврипида, а затем у Горация и Лукиана,<sup>2</sup> Диоскуры являлись в ночи терпящим бедствие кораблям, они опускались на верхушки мачт и там зажигались огнями, указывая морякам выход из мрака и бури (отсюда и более позднее, родившееся уже в христианские времена поверье об огнях Святого Эльма). Однако все основные элементы этих представлений о божествах-спасителях, являвшихся на помощь мореходам, содержались уже и в ранней греческой литературе. Так, в приписываемом Гомеру гимне в честь Диоскуров<sup>3</sup> основное содержание составляет именно прославление сыновей Леды как божественных спасителей:

...С Зевсом-владыкой в любви сочетавшись,  
Их под главою Тайгета, великой горы, во спасенье  
Людам она родила, населяющим черную землю,  
И кораблям быстроходным, когда на неласковом море  
Зимние бури бушуют. С судна воссылая молитвы,  
Люди на помощь зовут сыновей многомошного Зевса,  
Режут им белых ягнят, на носу корабельном собравшись.  
Ветер великий меж тем и свирепые волны морские  
В воду корабль погрузили. Но вдруг появились братья.  
Быстро промчавшись эфиром на крыльях своих золотистых,  
Ветров неистово злых бушевание тотчас прекратили.  
Сделали гладкой поверхность над бездною белого моря...

(пер. В. В. Вересаева).

<sup>1</sup> Тахо-Годи А. А. Диоскуры//Мифы народов мира. Т. 1./Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1980. С. 382—384; Furtwängler A. Dioskuren// Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie/Hrsg. von W. H. Roscher. Bd. 1. Abt. 1. Leipzig, 1884—1886. Sp. 1154—1177.

<sup>2</sup> Ср.: Эврипид, *Электра*, 988—993, 1241—1243, 1347—1348; Орест, 1635—1637; Гораций, *Оды*, 1, 3 и 12; Лукиан, *Разговоры богов*, 26, 2; О философах, состоявших на жалованье, 1; Корабль, 9; Харидем, 3.

<sup>3</sup> Приписываемое Гомеру собрание гимнов в честь богов (I—XXXIV) было составлено в эллинистическую эпоху из произведений, безусловно относящихся к более позднему времени, чем «Илиада» и «Одиссея». Что касается гимна в честь Диоскуров (XXXIII), то он считается одним из позднейших (см.: Эллинистские поэты в переводах В. В. Вересаева. М., 1963. С. 136 (пер.) и 365 (коммент)).



И то же содержится в совершенно уже бесспорном раннем источнике — в гимне Диоскурам уже упоминавшегося выше лесбосца Алкея. Поэт обращается с мольбой к сыновьям Зевса прийти на помощь терпящему крушение кораблю — раздираемой междоусобицами митиленской общине:

К нам, Пелопов край покидая дальний,  
Зевсовы сыны и царицы Леды,  
Просияйте к нам благосклонным духом,  
Кастор и Поллукс,<sup>4</sup>  
Вы, что по морям и просторам суши  
Мчитесь на конях, несдержимых в беге,  
И от ледяной бережете в бедах  
Смертных от смерти.  
Вы, на крепкий клюв корабельный прянув,  
По снастям скользнув на вершину мачты,  
В злой ночи лучитеесь желанным светом  
Черному судну...

(фр. 34 Лоубель — Пэйдж, пер. М. Л. Гаспарова).

Но довольно мифологии. Смысл заимствованного нами у древних и помещенного в заголовке данной главы сопоставления должен быть предельно ясен: как сказочные герои или божества, символизировавшие зажигающиеся во мраке ночи огни, которые указывают блуждающим путникам дорогу к спасению, так и творения лучших мыслителей были для древних — и остаются и теперь — яркими маяками, освещающими путь и избавляющими людей от горестной и унижительной участи — влечься вслепую по раз и навсегда определенной роком колее. Спору нет: каждое новое поколение не вольно совершенно в выборе условий для своей жизни, действия его в большой степени предопределены этими объективными факторами — результатом усилий предыдущих поколений. Однако бесспорно и другое: что люди не вовсе лишены инициативы, и мыслью своей они способны провидеть и выбирать из заданного каждый раз количества жизненных ситуаций; стало быть — в определенных пределах — они в состоянии и управлять своею судьбой. Плоть от плоти и кровь от крови порождение земных условий, человек своим умом и волею способен воздействовать на эти условия и, таким образом, переделывать и свою жизнь и самое себя. Смутное ощущение этого, всегда свойственное людям, отразилось уже в мифологии древних греков, а в их истории можно найти великолепные примеры глубокой оценки, прозорливого провидения и достаточно плодотворного взаимодействия теоретической мысли с общественно-политической практикой. К этим примерам мы и обратимся, но прежде нам придется обстоятельнее познакомиться с самой эпохой, породившей неслыханное напряжение социологической мысли, с тем бурным временем кризиса полиса, когда корабль антич-

<sup>4</sup> Поллукс — использованная переводчиком латинская форма имени Полидевка, более распространенная в русской литературной традиции.

ной цивилизации, казалось, был бесповоротно обречен на крушение и гибель. Ибо только тогда мы сможем по достоинству оценить не только причины, но и характер и масштабы свершившегося в ту пору великого поворота в общественном сознании.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Как и раньше, опорой для нашего изложения послужат прежде всего свидетельства самих древних, данные созданной ими богатой письменной традиции, а кроме того, разумеется, и соответствующие пособия и специальные исследования ученых нового времени. Вместе с тем мы широко также привлекали материалы собственных работ, в частности следующих опубликованных ранее статей: «Ксенофонт и поздняя тиранья» (ВДИ, 1969, № 1. С. 108—124), «Ксенофонт и его „Киропедия“» (в кн.: Ксенофонт. Киропедия. М., 1976. С. 243—267), «Публицистическая деятельность Исократ» (ВДИ. 1969. № 2. С. 200—220, совместно с В. Г. Боруховичем), «Монархическая идея у Исократ» (см.: Проблемы отечественной и всеобщей истории. [Вып. 1]. Л., 1969. С. 3—20), «Коринфский конгресс 338/7 г. до н. э. и объединение Эллады» (ВДИ. 1974. № 1. С. 45—63).

## Глава 2

### У ОПАСНОЙ ЧЕРТЫ

Характерной формой организации древнегреческого общества был полис — город-государство. Самое слово «полис» означает по-гречески «город». Семантически оно вполне соответствует этому русскому понятию, обладая схожим кругом более конкретных, исторически ризвившихся значений. Действительно, в соответствии с уровнем развития древнегреческого общества слово «полис» могло означать и просто огражденное, укрепленное место, оплот племени во время войны, постепенно становившийся его постоянным административным центром, — «городище»; и более развитое торгово-ремесленное поселение, выросшее под защитой этого древнего городища, которое теперь стало называться верхним городом — акрополем, т. е. город в его новейшем значении поселения, отличного от сельской округи; и государство, поскольку в классической древности оно обычно совпадало с городом; и, наконец, — и, с точки зрения существа античной цивилизации, самое главное, — коллектив граждан, представляющий это государство и совпадающий с ним.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Таково, по сути дела, определение полиса у самого выдающегося из греческих теоретиков классической эпохи — Аристотеля. Полис, согласно Аристотелю, есть некое объединение (*κοινονία*), по типу своему наивысшее, или важнейшее (по сравнению с семьей и селением), а по природе политическое, или гражданское, состоящее из известного числа свободных, участвующих в законосовещательной и судебной власти людей — граждан (*κοινοπία πολιτῶν*) (см.: Аристотель. Политика, I, 1, и III, 1; ср. также: Доватур А. И. Политика и Политики Аристотеля. М.; Л., 1965. С. 7 сл.).

В этом своем качестве «полис» означал политически организованную гражданскую общину, противостоящую не только другим, подобным же общинам, но, в рамках своего города-государства, также и остальным, неполноправным или вовсе бесправным группам населения — переселенцам из других городов и ввезенным из-за границы рабам. Объединяя в общину привилегированное свободное население данной области, полис был, таким образом, формой организации классового, рабовладельческого общества, но формой, так сказать, патриархальной. Ведь эта форма сложилась в условиях существования отдельных, независимых этнических групп, тяготевших каждая к своему городскому центру, групп, где основное население отчетливо помнило о своем этническом и культурном единстве и создавало свое отличие от эллинов, живущих в соседних общинах, и тем более от чужаков-варваров. В глазах греков, гордившихся своею принадлежностью к гражданским общинам, где еще в архаическое время в результате длительной внутренней борьбы были выработаны гарантии свободного существования для коренного населения, — в глазах этих свободных граждан чужеземцы-неэллины выглядели людьми второго сорта, казалось, самую природою предназначенными для обращения в рабство. Подчеркнем, что взгляд этот не был следствием какого-либо изначально заложенного в греках сознания своей высокой исторической миссии. Его развитию в древнегреческом обществе способствовали вполне реальные, исторически обусловленные факторы — утверждение в греческих городах принципов гражданской свободы в такой же степени, как и развитие крупнобуквеннического, нуждавшегося в рабской силе хозяйства.

Классическая цивилизация гражданских городских общин, полисов, складывалась в Древней Греции на протяжении длительного времени, в течение так называемого гомеровского, а затем архаического периодов, что в совокупности составляет свыше полутысячи лет — с середины XII по VI в. до н. э. Здесь не место проследивать истоки этой цивилизации, представлять во всех подробностях *формирование* греческого полиса. Отчасти это было сделано в начальных главах настоящей книги, но еще более это может и должно быть предметом самостоятельного изложения в специальной большой работе.<sup>2</sup> Нам важно сейчас выделить те главные основания,

<sup>2</sup> Этим мы не хотим сказать, что названная проблема не становилась предметом обсуждения. Существует обширная литература по отдельным вопросам, в частности, об истоках полисной цивилизации, о гомеровском протополисе, об архаической революции VII—VI вв. до н. э., в ходе которой свершилось становление полиса, о сопутствующем процессе колонизации и пр.; см.: Колобова К. М.: 1) Из истории раннегреческого общества (о Родос IX—VII вв. до н. э.). Л., 1951; 2) К вопросу о минойско-микенском Родосе и проблема «переходного» периода в Эгее (1100—900 гг. до н. э.)//Учен. зап. Ленингр. ун-та, № 192, Сер. ист. наук. Вып. 21. 1956.

на которых поконилась полисная организация древнегреческого общества, и размывание и разрушение которых на исходе V столетия до н. э. привели к острому социально-политическому и идеологическому кризису, вызвавшему к жизни и проповедь Сократа, и последующую деятельность писателей-теоретиков по выработке позитивной альтернативы охваченному разложением полисному строю.<sup>3</sup>

Основанием полиса было прежде всего, в сфере собственно экономической, элементарное единство города и непосредственно примыкающей к нему сельской округи, единство, которое в условиях слабого развитого межплеменного и межобластного обмена обеспечивало и стимулировало самодовлеющее, автаркичное существование данного полиса. Далее, в сфере социальной важно было своеобразное сотрудничество главных, составлявших гражданский коллектив групп свободного населения — сравнительно немногочисленной знатной прослойки крупных собственников, рабовладельцев, и основной массы простого народа, демоса, «вынужденных, — по выражению К. Маркса и Ф. Энгельса, — перед лицом рабов сохранять эту естественно возникшую форму ассоциации».<sup>4</sup> Именно этим объясняется стойкое сохранение в греческом городе-государстве общинных форм организации и контроля в условиях индивидуального хозяйства и частной собственности. Отсюда — такие характерные проявления корпоративного духа, как целый ряд ограничительных мер для предпринимательской деятельности лю-

С. 21—52; Папазоглу Ф. К вопросу о преемственности общественного строя в микенской и гомеровской Греции//ВДИ. 1961. № 1. С. 23—41; Андреев Ю. В. Раннегреческий полис (гомеровский период). Л., 1976; Тюменев А. И. Революция VII—VI вв.: Афины в VI в.//История Древней Греции. Ч. I (История древнего мира/Под ред. С. И. Ковалева. Т. II). М., 1937. С. 171—205; Яйленко В. П.: 1) Греческая колонизация VII—III вв. до н. э. (по данным эпиграфических источников). М., 1982; 2) Архаическая Греция//Античная Греция. Т. I. М., 1983. С. 128—193. — Однако фундаментального обобщающего исследования по проблеме формирования греческого полиса, по крайней мере в отечественной литературе, пока еще нет. Нашу собственную недавно вышедшую работу «Рождение греческого полиса» (Л., 1988) мы, разумеется, рассматриваем как опыт принципиального обзора — не более того.

<sup>3</sup> Нижеследующий обзор основных черт полисной организации опирается в первую очередь на достаточно богатую уже советскую историографию вопроса. См., в частности: Тюменев А. И. Рабовладельческий город-государство//История Древней Греции. Ч. II (История древнего мира. Т. III./Под ред. С. И. Ковалева). М., 1937. С. 37—67; Утченко С. Л.: 1) Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения республики. М., 1952. С. 7 сл.; 2) Кризис и падение Римской республики. М., 1965. С. 3 сл.; Колобова К. М. Возникновение и развитие рабовладельческих полисов в Греции (Лекции по истории Древней Греции, IV). Л., 1956. С. 43—49; Блаватский В. Д. Античный город//Античный город. М., 1963. С. 7—30; Кошеленко Г. А.: 1) Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979. С. 3—22; 2) Древнегреческий полис//Античная Греция. Т. I. С. 9—36.

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология//Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 21.

дей состоятельных и весьма разработанная система вспомоществования для бедных. Что же касается главного, на чем основывалось единство полиса, — внутреннего социального сотрудничества, — то оно находило выражение для людей среднего и малого достатка в своеобразном налоге кровью — обязанности служить в войске и, таким образом, защищать общее дело полиса, а для богатых еще и в исполнении целого ряда материальных повинностей, литургий, которые служили способом определенного перераспределения прибылей, получаемых крупными собственниками от своих рабов, в пользу всего гражданского коллектива.

Названные экономические и социальные особенности диктовали и соответствующие политические последствия: каждая гражданская городская община конституировалась как независимая, автономная единица, как суверенное государство с характерным республиканским устройством, очевидно, лучше всего отвечавшим общинному, коллективистическому принципу полисной организации. Соответственно и в самой высокой сфере, в области идеологии, все это дополнялось целой системой характерных понятий и идей, в которых находили выражение и получали обоснование устои полисной жизни. Это, во-первых, понятие гражданства, противостоящего в качестве корпорации свободных людей по преимуществу всем остальным группам населения, не имеющим счастья принадлежать к коренной этнической общности. Это, далее, другие и как бы иллюстрирующие указанное главное качество понятия гражданского единства, согласия, и гражданского равенства, исономии (равенства перед законом) и исегории (равной свободы слова), что, впрочем, более было характерно для демократических полисов. И наконец, как следствие всего этого понятие полисного патриотизма, сознание принадлежности своей не только к общей родине и общему единству эллинов, но и к данному, особенному этнополитическому единству, к данной общине, к данному городу, что только и делало человека в глазах древних греков вполне правоспособным, активным членом общества.

Таковы были главные основания полисной системы в том виде, как она сложилась у древних греков к исходу архаической эпохи (рубеж VI—V вв. до н. э.). Нехитрое переплетение охарактеризованных выше свойств создавало особенное социологическое качество, сравнительно простое, но именно в силу этой элементарной простоты и удивительно жизнестойкое, способное вновь и вновь возрождаться к жизни в совершенно, казалось бы, новых условиях. Греческому полису, как и римской *civitas*, в качестве гражданской городской общины была уготована долгая жизнь. После блестящего классического периода, когда вся античная цивилизация воплощалась в микрокосме автаркичных и автономных городов-государств, полис стал фундаментом новых державных образований вроде Си-



цилийского государства Дионисия, затем, после Александра, явился одним из главных — если не самым главным — контрагентом монархии в эллинистических царствах и, наконец, в качестве муниципия остался важнейшей элементарной ячейкой мировой Римской империи. Но все это — позднейшие стадии существования полиса, а нас сейчас интересует классический период (V—IV вв. до н. э.) — время, исполненное, как это становится ясно при ближайшем рассмотрении, глубочайшей внутренней диалектики. Ведь, как это ни парадоксально, но в тот самый момент, когда важнейшие черты полисной системы достигают наиболее полной формы самовыражения, обнаруживаются и первые признаки опасного соскальзывания за грань допустимого этой системой.

В самом деле, пора высшего расцвета в Древней Греции полисной цивилизации — эпоха так называемого Пятидесятилетия, т. е. время от решающих побед греков в борьбе с персами и до начала междоусобной Пелопоннесской войны (479—431 гг. до н. э.), совпадает с началом развития и таких тенденций, которые скоро должны были подточить самый фундамент этой цивилизации. Скажем яснее: Греко-персидские войны, в ходе которых полисный строй столь убедительно продемонстрировал свои преимущества перед восточной деспотией, резко стимулировали общественный прогресс, а в этом прогрессе и были заложены исторические основания кризиса полиса.<sup>5</sup>

И прежде всего войны сильно ускорили внутреннее развитие греческих общин, как экономическое, так и политическое. Открыв перед греческими городами новые возможности для сбыта своей продукции и для приобретения сырья и рабочей силы (рабов-варваров), войны оплодотворили греческое ремесло и торговлю, равно как и некоторые товарные отрасли земледелия (производство вина и масла), всюду стимулируя рост

---

<sup>5</sup> Для знакомства с общей историей Греции в классическую эпоху до сих пор полезны старые переводные труды: Белох К. Ю. История Греции. Т. I/Пер. с нем. М. О. Гершензона. М., 1897 (гл. XII—XIV); Пёльман Р. Очерк греческой истории и источниковедения/Пер. с 4-го нем. изд. С. А. Князькова. СПб., 1910 (гл. VII). Для оценки тенденций социально-экономического развития особенно важны произведения советской историографии: История Древней Греции. Ч. I—II (История древнего мира. Т. II—III). М., 1937 (ч. I, гл. VIII, написанная К. М. Колобовой, и ч. II, гл. XI, написанная А. И. Тюменевым); Древняя Греция. М., 1956 (статья «К вопросу об экономической жизни Греции классического периода», составленная Н. А. Машкинм на основе только что названной работы К. М. Колобовой); Кошеленко Г. А. Греческий полис и проблемы развития экономики//Античная Греция. Т. I. С. 217—246. Из новейшей зарубежной литературы особенно полезны: Bengtson H. Griechische Geschichte. 4 Aufl. München, 1969 (раздел III) и Will Ed. Le Monde Grec et l'Orient. T. I. Paris. 1972, где, помимо обстоятельного фактического обзора, содержатся ценные указания на дискуссионные проблемы и литературу вопроса.

крупного, рабовладельческого хозяйства. К этому времени относится возникновение крупных состояний в Элладе, как об этом можно судить на примере афинянина Каллия, разбогатевшего за счет добычи, взятой у персов при Марафоне (ср. свидетельства древних авторов: Лисий, XIX, 48; Плутарх, Аристид, 5, 6—8).

Однако, содействуя росту богатства, развязывая конкуренцию и как следствие способствуя поляризации собственности, войны ускорили естественный процесс социальной дифференциации, что было чревато опасными последствиями для гражданского единства. Конечно, такое полисное государство, как Афины, могло до поры до времени сглаживать острые углы, с одной стороны, энергично побуждая богачей к несению литургий, а с другой, в видах помощи беднякам организуя вывод военно-земледельческих колоний (клерухий), развивая строительство, вводя дополнительные денежные раздачи. Однако Афины были полисом-гегемоном, руководителем обширной политической системы — Афинского морского союза, и в их распоряжении были дополнительные источники доходов в виде военной добычи от варваров и союзных взносов. Другой лидер греческого мира, консервативная Спарта, в свою очередь, долго могла сопротивляться разлагающему воздействию экономического прогресса посредством жесткой системы регламентации, запрещая внутри спартанской общины хождение золотой и серебряной монеты, затрудняя передачу наследственных земельных наделов сторонним лицам и т. п. Ну, а что оставалось делать остальным греческим полисам с меньшими политическими и экономическими возможностями, чем у Афин, и с менее развитой системой регламентации, чем в Спарте?

Наряду с социально-экономическими, в ту же пору обозначились и важные политические сдвиги. Активная внешняя политика, связанная с продолжающейся борьбой с варварами или с обозначившимся уже соперничеством из-за гегемонии в Элладе, способствовала длительному сохранению у кормила правления одних и тех же авторитетных политиков, а в отдельных случаях и превращению их в единоличных вождей. Правда, во всех таких случаях гражданский коллектив, пользуясь установлениями типа афинского ostracism или как-нибудь иначе, мог пресечь и действительно пресекал слишком опасные авторитарные тенденции. Тем не менее временами эти тенденции получали достаточно яркое выражение, так что, к примеру, уже современники Перикла задавались вопросом: чем, собственно, было его правление в Афинах — демократией или монархией?<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Напомним знаменитое суждение Фукидида: «Перикл, опираясь на свой престиж и ум, будучи, очевидно, неподкупнейшим из граждан, свободно сдерживал народную массу, и не столько она руководила им, сколько он ею... По имени это была демократия, на деле власть принадлежала

С другой стороны, в ту же славную для полиса эпоху явно проступили признаки начавшегося его преодоления и во вне. Развивающиеся между греческими городами все более оживленные торговые сношения подрывали устои автаркичного существования, между тем как крепнущие соответственно политические связи, приведшие к созданию такого сравнительно развитого и устойчивого единства, как Афинский морской союз, поставили под вопрос возможность сохранения целым рядом полисов своей автономии.

Параллельно со всем этим шло наступление на полисную идеологию. Не софисты (они выступили позднее), а практические деятели раннеклассического времени, вроде Фемистокла в Афинах или Павсания в Спарте, были теми, кто первым выказал пренебрежение к таким классическим полисным нормам, как верность отеческим установлениям и враждебность всему чужеземному. Пример таких деятелей и стимулировал развитие аполитичных (в буквальном смысле слова, т. е. отрицающих полис) настроений, поощрил индивидуалистические и космополитические наклонности античных суперменов и в конечном счете способствовал формированию соответствующих софистических доктрин, например, о праве сильного от природы на власть. Впрочем, не только отдельные личности, но и целые государства, и в первую очередь Афины и Спарта, своею великодержавною, империалистскою политикой в самой Элладе способствовали разложению, казалось бы, устоявшихся навеки норм полисной морали и полисной идеологии. До известной степени верно будет сказать, что эти государства сами вызвали к жизни те опасные, разрушительные течения, с которыми им пришлось вести борьбу на рубеже V—IV вв.

В качестве стимулятора всех этих исподволь развивавшихся, крайне опасных для полиса процессов исключительную роль сыграла Пелопоннесская война (431—404 гг. до н. э.).<sup>7</sup> Война эта явилась крупнейшим столкновением не только двух наиболее значительных полисов — Афин и Спарты, но и двух важнейших политических и социальных систем — Афинской архэ (державы) с Пелопоннесскою лигой, демократии с олигархией. Глобальный этот конфликт, затянувшийся на долгие годы, резко и непоправимо нарушил равновесие межгражданской и межполисной жизни и уже современниками был воспринят как событие катастрофического характера, как небывалое бедствие, имевшее роковые последствия для всех эллинов, для всей существовавшей тогда системы отношений. Так именно харак-

первому гражданину» (II, 65, 8—9, пер. Ф. Г. Мищенко — С. А. Жебелева). Ср. также подборку мнений и обсуждение этого вопроса у Плутарха (Перикл, 15—16).

<sup>7</sup> Для истории Пелопоннесской войны, помимо литературы, указанной выше, в прим. 5, см. также: Ленцман Я. А. Пелопоннесская война// Древняя Греция. М., 1956. С. 267—348.

теризует Пелопоннесскую войну ее историк, сам бывший очевидцем и участником описываемых им событий, афинянин Фукидид. Характеристику эту, выразительную и верную по существу, легшую в основу всех последующих оценок Пелопоннесской войны, стоит привести целиком.

«Из прежних событий, — пишет Фукидид, — самое важное — Персидские войны. Тем не менее и они решены были быстро двумя морскими и двумя сухопутными сражениями. Напротив, эта война затянулась надолго, и за время ее Эллада испытала столько бедствий, сколько не испытывала раньше в равный промежуток времени. Действительно, никогда не было взято и разорено столько городов частью варварами, частью самими воюющими сторонами (в некоторых городах после завоевания их переменялось даже население), не было столько изгнаний и смертоубийств, вызванных или самою войною, или междоусобицами. Что рассказывается о прошлом на основании преданий и на деле подтверждается слишком редко, то стало теперь несомненным: землетрясения, охватившие разом и с ужасною силою огромную часть земли, солнечные затмения, случавшиеся чаще сравнительно с тем, как передают по памяти о прежних временах, потом засухи и как их следствие жестокий голод, наконец, заразная болезнь, причинившая величайшие беды и унесшая немало людей. Все это обрушилось зараз вместе с этой войной» (Фукидид, I, 23, 1—3, пер. Ф. Г. Мищенко — С. А. Жебелева).

Присмотримся внимательнее к тому воздействию, которое эта война оказала на жизнь полисных греков. Сделать это необходимо, чтобы представить себе хотя бы в главных чертах характер той эпохи, когда в полную силу развернулась деятельность софистов, а затем — и в противовес ей — Сократа и его школы. Проследивая шаг за шагом развитие кризисных явлений в древнегреческом обществе сначала в период самой Пелопоннесской войны, а затем и в ближайшие за нею десятилетия IV в. до н. э., мы тем самым приблизимся к пониманию тех объективных импульсов, которые возбуждали движение греческой теоретической мысли, снабжали ее актуальными темами и указывали возможное направление их разработки. При этом как для времени Пелопоннесской войны, так и для последующего периода будем держаться одного плана, того, которому мы уже следовали при рассмотрении интересующих нас тенденций в эпоху Пятидесятилетия: начнем с основы основ — с области социально-экономической, затем перейдем к проблемам политическим, а завершим все обзором перемен в сфере идеологии.

Итак, прежде всего Пелопоннесская война резко нарушила и без того достаточно зыбкое равновесие в социально-экономической структуре полиса. Война дала резкий толчок развитию крупного ремесленного производства, в особенности

связанного с выполнением военных заказов. Недаром первое по времени упоминание в источниках о крупной рабовладельческой мастерской, и притом именно специализировавшейся на производстве оружия, связано с периодом Пелопоннесской войны. Это — хорошо известный рассказ оратора Лисия о том, как в конце войны, во время свирепствовавшего в Афинах олигархического террора, у него и его брата Полемарха — богатых афинских метеков (переселенцев) сицилийского происхождения — была конфискована, наряду с прочим имуществом, большая оружейная мастерская с уже изготовленными 700 щитами и всеми работавшими на ней рабами (Лисий, XII, 8, 12, 19).

Надо думать, что развитие такого рода производства, в свою очередь, сильнейшим образом стимулировало рост торговых и кредитных операций. В этой связи следует отметить значение и такого немаловажного фактора, как введение в обращение долговременных государственных накоплений, ранее отложенных в качестве сокровищ. Так, Афины к началу войны имели солидный валютный запас в 6 тыс. талантов чеканной монеты и на 500 талантов нечеканного золота и серебра (Фукидид, II, 13, 3—4; о таланте см. ниже, с. 197, прим. 2). И вот все эти огромные суммы были пущены в оборот и истрачены, т. е. по большей части осели в карманах различного рода поставщиков, в первые же годы войны.

При всем том не следует заблуждаться относительно общего характера экономической жизни в греческих городах в последней трети V в. до н. э. Гипертрофированное развитие отдельных видов крупного ремесленного производства, рост крупной оптовой торговли и ростовщических операций были лишь одной стороной медали. Другой было разорение мелких предпринимателей, ремесленников и торговцев, в особенности тех, кто занимался изготовлением и сбытом нерентабельных в условиях военного времени видов продукции. В пародийном преломлении эта тема рентабельности ремесленного производства в зависимости от связи его с военным делом нашла отражение в пьесе знаменитого афинского комедиографа Аристофана «Мир» (421 г. до н. э.). Здесь не раз подчеркивается, что война выгодна лишь тем ремесленникам, которые специализируются на изготовлении оружия, тогда как мастерам, производящим орудия труда или предметы обихода, она несет лишь разорение. Ситуация, естественно, может измениться только с переходом от войны к миру. В сцене, следующей за вызволением заключенной в пещеру богини мира (в русском переводе А. И. Пиотровского — Тишины), главный герой, афинский земледелец Тригей, и прислужник богов Гермес такими грубоватыми репликами комментируют воображаемую реакцию зрителей на явление мира:



Тригей

Теперь взгляни на зрителей! Написано  
У них на лицах ремесло.

Гермес

И верно ведь.

Тригей

Сидит там, видишь, мастер оружейных дел  
И рвет в печали волосы.

Гермес

А рядом с ним  
Мотыжник плюнул в рожу оружейнику.

Тригей

Ковач плугов, ты видишь, как доволен он,  
В ребро он двинул мастера копейного.

(Аристофан, Мир, 543—549.  
пер. А. И. Плотровского)

А в конце пьесы кузнец, пришедший на свадьбу Тригея с Опорою, богинею, олицетворяющей сбор урожая, выражает свою благодарность герою, вернувшему людям мир, в таких прочувствованных словах:

Тригей, дружок любезный! Сколько радости  
Принес ты нам, вернувши Тишину! Никто  
И за полушку кос не покупал у нас.  
А ныне за пять драхм я продаю косу.  
А тот три драхмы за кувшин берет.  
Прими ж в подарок лучшую косу, Тригей,  
Кувшин возьми, бери и это! Даром все!  
Мы разжились в торговле. И за то теперь  
К тебе пришли на свадьбу с подношениями.

(Мир, 1198—1206).

Кузнецы и горшечники радуются, зато печалятся мастера оружейных дел, изготовители и продавцы копий, панцирей, шлемов и прочих воинских принадлежностей; для них всех прекращение войны означало утрату возможностей для обогащения.

Если, таким образом, известные слои городского населения могли выиграть от войны, то среди сельчан таких счастливых практически не было. В отличие от городского, сельское хозяйство только пострадало от войны: военные действия велись в основном на сельской территории, и от вражеских вторжений страдали в первую очередь хозяйства земледельцев. С другой стороны, военная служба, постепенно превращавшаяся в постоянную, надолго отрывала земледельцев от их занятий, и это тоже самым отрицательным образом сказывалось на их хозяйствах. Семьи многих земледельцев переселялись в города, где зачастую пополняли массу деклассированного люмпен-пролетариата, а их заброшенные участки скупались за бесценок спекулянтами-нуворишами. Известный пассаж о спекуляции земельными участками в трактате Ксенофонта «Экономик»

(«Об управлении хозяйством»), к которому мы еще вернемся ниже, по-видимому, не случайно соотносится со временем Пелопоннесской войны: он опирается на реально возникшую в конце V столетия ситуацию в афинском сельском хозяйстве.

Способствуя обогащению одной части и разорению и обнищанию другой, и притом гораздо большей, война, таким образом, сильно ускорила процесс социальной дифференциации, что в конечном счете должно было поставить под вопрос сложившуюся, жизненно важную для полиса систему внутреннего равновесия. Во всяком случае все больше сомнений должна была вызывать способность массы беднеющего народа и впредь нести службу в гражданском ополчении, а стало быть, и далее играть роль активного члена полисного содружества. Ведь из действительного гаранта традиционной полисной системы эта масса стала превращаться в тягостное для государства бремя. Так или иначе, углубление имущественной и социальной дифференциации в гражданском обществе вело к обострению внутренней обстановки в каждом отдельном полисе, к нарастанию напряженности в отношениях между бедными и богатыми гражданами, на практике также — между народом и правительством.

Это был вдвойне опасный процесс, поскольку конфликты в гражданской среде развивались перед лицом огромной, в сравнении с числом граждан, массы рабов. Между тем эти последние именно теперь стали представлять особую опасность для полиса. С одной стороны, сама ситуация военного времени должна была развязывать и поощрять опасную для гражданского общества активность рабов, предоставляя им возможности для бегства к неприятелю, вовлекая их в участвовавшие внутренние смуты и т. п. С другой — изменились и сами рабы, ибо прекращение наступления на варварскую периферию и обострение межэллинического антагонизма поощряли практику обращения в рабов военнопленных греков. Для примера сошлемся на случай, о котором упоминается в «Греческой истории» Ксенофонта (I, 6, 14—15): в 406 г. до н. э., после взятия спартанцами города Мефимны на Лесбосе, с аукциона были проданы не только те, кто и раньше был рабом, но и все взятые в плен воины афинского гарнизона. Понятно, какие опасные последствия могла заключать в себе такая практика для традиционного полисного строя, основанного на классически ясном и четком противопоставлении свободных — эллинов рабам — варварам.

В ту же сторону, т. е. в сторону размывания главного классового водораздела в античном рабовладельческом обществе, могла вести и другая, также обнаружившаяся в тот период практика полисных государств — привлекать к активной военной службе наряду с свободными гражданами, чьей привилегией это до сих пор было, также и неполноправных переселен-

цев или вольноотпущенников и даже рабов. Так, спартанцы неоднократно привлекали своих рабов-илотов и вольноотпущенников-неодамодов для участия в качестве тяжеловооруженных воинов-гоплитов в ответственных предприятиях. Например: в 424 г. — для экспедиции Брасида в тыл Афинской архэ, во Фракию (Фукидид, IV, 80, 5—700 илотов), в 413 г. — для экспедиции Эккрита в Сицилию, на помощь осажденным афинянами Сиракузам (Фукидид, VII, 19, 3 — до 600 илотов и неодамодов.). В свою очередь и афиняне, например, в 406 г., накануне решающей схватки у берегов Лесбоса, для укомплектования экипажами 110 вновь снаряженных кораблей использовали, по выразительному свидетельству Ксенофонта, всех взрослых мужчин в городе, как свободных, так и рабов (Ксенофонт, Греческая история, I, 6, 24).

Но вернемся к теме социальных конфликтов. История Пелопоннесской войны насыщена ими до предела. Собственно военные столкновения между двумя противными лагерями — афинским и спартанским — непрерывно чередуются и тесно переплетаются здесь с развязанными войною внутренними смутами. Одно сплошь и рядом переходит в другое, и это придает исключительную глубину затянувшемуся на треть века межэллинскому столкновению. Одним из первых и вместе с тем наиболее ярких примеров таких спровоцированных войною внутренних раздоров могут служить события на Керкире в 427 г. до н. э. Соперничающие группировки демократов и олигархов, опиравшихся соответственно на поддержку Афин и Спарты, дошли здесь до открытой гражданской междоусобицы, устроившей современников своим размахом и жестокостью (см.: Фукидид, III, 69 сл.).

На первых порах инициатива и некоторый перевес были на стороне олигархов, которые неожиданным нападением перебили до 60 видных демократов. Однако затем, после ряда стычек, верх взяли демократы, которые в свою очередь, поощренные прибытием большой афинской эскадры и уходом спартанских кораблей, учинили страшное избиение своих противников. «В течение семи дней, — пишет древний историк, — пока оставался прибывший Эвримедонт с 60 кораблями, керкиряне убивали из числа сограждан всех, казавшихся им врагами, обвиняя их в соучастии с теми, кто хотел ниспровергнуть демократию; иные, впрочем, пали жертвою личной вражды, другие убиты были должниками из-за денег, которые они были должны. Вообще смерть царила во всех видах, происходило все то, что обыкновенно бывает в подобные времена, и даже больше: отец убивал сына, молящих отрывали от святынь, убивали и подле них; некоторые были замурованы в святилище Диониса и там погибли. До такого ожесточения дошла междоусобная распря...» (Фукидид, III, 81, 4 сл.).

Замечательно при этом, что в разгар столкновений на Кер-

кире обе враждующие группировки стали призывать к оружию рабов (Фукидид, III, 73), создавая тем самым опасный прецедент вовлечения этой стоявшей вне полиса части населения в собственно гражданские распри. Аналогичные опасные ситуации, чреватые активизацией рабского населения, создавались непрерывными вторжениями вражеских войск в неприятельскую страну. Так, в первый период войны захваченный афинянами на мессенском побережье Пилос (425 г.) немедленно стал центром притяжения для спартанских илотов: сюда они стали устремляться целыми партиями, отсюда, как это было всем ясно, пламя восстания могло перекинуться на весь подчиненный Спарте юг Пелопоннеса. Нет нужды пояснять, как сильно сковало спартанцев возникновение столь опасного очага «заразы» в их глубоком тылу (см.: Фукидид, IV, 3 слл.; о бегстве илотов в Пилос — IV, 41, 3; V, 14, 3; 35, 6—7). В свою очередь глубокое и продолжительное вторжение спартанцев в Аттику во второй период войны, приведшее к захвату и укреплению ими расположенной всего в 20 км от Афин Декелии (413 г.), открыло сходные возможности для афинских невольников. По свидетельству Фукидида, до 20 тыс. афинских рабов, в том числе значительная часть занятых в ремесле, перебежало тогда к неприятелю (Фукидид, VII, 19, 1 слл.; о бегстве рабов — VII, 27, 5).

Обращаясь теперь от темы рабов к собственно внутрисполитическим конфликтам, назовем еще два примера, хрестоматийная известность которых не должна мешать признанию их выдающегося социологического значения. Мы имеем в виду два внутрисполитических кризиса в Афинах в заключительный период Пелопоннесской войны, два государственных переворота, бывших в сущности вехами одного явления — развязанного трудностями военного времени антидемократического, олигархического движения. В самом деле, в Афинах, этом образцовом греческом полисе, где гражданские, демократические принципы были разработаны до несравненной степени и, следовательно, должны были отличаться особенной прочностью, в конце войны дважды к власти приходили олигархические группировки крайнего, экстремистского толка. Первый раз это произошло вскоре после катастрофического поражения афинян в Сицилии, в 411 г., когда власть перешла в руки олигархического Совета Четырехсот. Второй раз — после окончательной капитуляции Афин, в 404 г., когда при прямой поддержке Спарты у кормила правления встала группа, что называется, наиболее оголтелых олигархов в лице чрезвычайной комиссии Тридцати.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Важнейшие источники: для истории олигархического переворота 411 г. — Фукидид, VIII, 1 и 47 слл.; Аристотель, Афинская полития, 29—33; Диодор, XIII, 34, 2—3, и 38, 1—2; Плутарх, Алкивиад, 25—26; для правления Тридцати — Ксенофонт, Греческая история, II, 3—4; Аристотель, Афинская полития, 34—40; Диодор, XIV, 3—6 и 32—33; Плутарх, Лисандр, 15 и 21.

Оба режима устанавливались в Афинах в момент крайнего военного истощения и политической депрессии, оба служили скорее удовлетворению личных интересов правителей, нежели исполнению какой-либо принципиальной программы, и оба осуществлялись в обстановке откровенного насилия и террора. По степени оказывавшегося ими давления на гражданскую общину это были правления не столько даже олигархические, исполненные избирательной антидемократической тенденции, сколько тиранические, враждебные полисной конституции как таковой.<sup>9</sup>

Разумеется, порожденные чрезвычайными обстоятельствами, эти режимы могли быть только недолговечными. И действительно, продолжались они считанные месяцы: правление Четырехсот — около 4 месяцев, а правление Тридцати — немногим более полугода. Тем не менее их возникновение по-своему показательное: по ним можно судить, насколько было потрясено войною здание афинской гражданской общины. Вообще не будет преувеличением сказать, что к концу Пелопоннесской войны значительная часть греческих полисов, в первую очередь, конечно, Афины и союзные с ними города, были предельно обескровлены — внутренними раздорами не менее, чем собственно военными столкновениями.

Последствия этих общих социально-политических потрясений должны были самым отрицательным образом сказаться на собственно государственной жизни. В самом деле, на долю полисного государства — этой стройной, но хрупкой политической миниатюры — в последней трети V в. до н. э. выпали тяжкие испытания. С одной стороны, затянувшаяся на долгие годы общегреческая война, сама по себе надорвавшая военные и финансовые силы полиса. С другой — внутриполитические осложнения, вызванные растущими претензиями гражданской массы на вспомоществование со стороны государства и параллельно возросшим эгоизмом состоятельной верхушки, обострившимися ввиду этого противоречиями в гражданской среде, наконец пробуждением политической активности бесправных и эксплуатируемых слоев населения.

Перед лицом этих трудностей полисные государства ока-

---

Новейшая литература вопроса чрезвычайно обширна. В отечественной историографии все еще полезна книга В. П. Бузескула «История афинской демократии» (СПб., 1909), затем уже упоминавшаяся выше (см. предыдущее прим.) статья Я. А. Ленцмана. Из трудов зарубежных ученых назовем: Hackl U. Die oligarchische Bewegung in Athen am Ausgang des 5. Jahrhunderts v. Chr. München, 1960 (наша рецензия — ВДИ. 1964. № 1. С. 168—172); Flach D. Der oligarchische Staatsstreich in Athen vom J. 411/Chiron. Bd. VII. 1977. S. 9—33; Krentz P. The Thirty at Athens. Ithaca; London, 1982.

<sup>9</sup> Для оценки ср.: Фролов Э. Д. Греческие тираны (IV в. до н. э.). Л., 1972. С. 35 слл.



зывались несостоятельными, и наряду с традиционными политическими институтами и методами стали являться новые, свидетельствовавшие о начавшемся кризисе полисной государственной системы. Так, наряду с гражданским ополчением, численность которого сокращалась, а выучка оставляла желать лучшего, все чаще стали использоваться отряды профессиональных воинов, комплектовавшихся из отборных граждан (как это было сделано в Аргосе в 421 и в Сиракузах в 414 гг.) или из наемников-чужеземцев (из источников можно извлечь целую подборку упоминаний о наемных отрядах пельтастов из Фракии, гоплитов из Пелопоннеса, особенно из Аркадии, лучников с Крита).<sup>10</sup> Разительно было финансовое банкротство полисного государства. В Афинах, где огромные, казавшиеся неисчерпаемыми, накопления были израсходованы в первые же годы войны, это нашло выражение в превышении всякой разумной меры в обложении податью союзников: в разгар военных действий, в 425 г., она была доведена до 1460 талантов против 600 в начале войны.<sup>11</sup> Когда же Афинский союз, наконец, распался, прибегли к организованному грабежу на море: с 410 г. афиняне стали взимать десятипроцентную пошлину со всех товаров, провозимых через Боспор (см.: Ксенофонт, Греческая история, I, 1, 22). В Спарте, где с деньгами всегда было трудно, выход нашли в постепенном переводе своего флота и армии, — разумеется, в обмен на определенные политические уступки — на содержание ненавистного и презренного «варвара» — персидского царя.<sup>12</sup>

Но не только отдельные ведомства — сама центральная власть все чаще обнаруживала свою несостоятельность. В Афинах суверенный орган власти — народное собрание — не раз демонстрировал свою неспособность принимать ответственные решения, по прихоти своей то склоняясь к опасной внешнеполитической аванюре (вторжение в Сицилию в 415—413 гг.), то карая не в меру тяжкою карою собственных руководителей

<sup>10</sup> Об отрядах отборных граждан см.: в Аргосе — Фукидид, V, 67, 2; 72, 3; 73, 4; Диодор, XII, 75, 7; 79, 4—7; 80, 2—4; в Сиракузах — Фукидид, VI, 96, 3; 97, 3—4; VII, 43, 4—5; Диодор, XIII, 11, 4. Что же касается использования наемников, то исчерпывающую сводку материала можно найти в статье: Маринович Л. П. Наемники в период Пелопоннесской войны // ВДИ. 1968. № 4. С. 70—90.

<sup>11</sup> Сведения о новой раскладке флороса, по которой общая сумма союзной подати была доведена до 1460 талантов в год, дает нам надпись с текстом декрета, принятого афинским народным собранием зимой 425/4 г. до н. э. См.: IG<sup>2</sup>, I, N 63; Meritt B. D., West A. B. The Athenian Assessment of 425 B. C. Ann Arbor, 1934; Meritt B. D., Wade-Gery H. T., McGregor M. F. The Athenian Tribute Lists. Vol. I—II. Cambridge (Mass.); Princeton, 1939—1949 (I, p. 154 ff.; II, p. 40 ff.). Ср. также: Корзун М. С. Социально-политическая борьба в Афинах в 444—425 гг. до н. э. Минск, 1975. С. 127 сл.

<sup>12</sup> Отношения Спарты с Персией были оформлены в 412—411 гг. соответствующими договорами, содержание которых подробно перелагает Фукидид (VIII, 18, 37, 58).

(расправа над стратегами — победителями при Аргинусских островах в 406 г.). Возникали ситуации, когда сам народ соглашался с необходимостью учреждения нового, авторитарного органа, призванного удерживать его от необдуманных шагов, что на деле, конечно же, оборачивалось ограничением народного суверенитета. Так было в Афинах в 413 г., когда после уроков сицилийской авантюры народ пошел на создание специальной комиссии 10 пробулов, призванных осуществлять предварительное рассмотрение всех решений (см.: Фукидид, VIII, 1, 3; Аристотель, Афинская полития, 29, 2). Создание этого органа стало прелюдией к решительному наступлению олигархов на демократическую конституцию в 411 г.

Одновременно вырождался и прежний тип политического лидера, блестящим образцом которого был еще в начале войны афинянин Перикл, руководитель, воплощавший в своем лице одновременно оратора и стратега. После смерти Перикла (429 г.) и в связи с очевидным истощением тех кадров, которые поставляла полису аристократия, на авансцену политической жизни выступает фигура выскочки из социальных низов, демагога в обычном смысле слова, спекулировавшего на народных настроениях, но не способного направить усилия народа на выполнение сколько-нибудь принципиальной и в то же время конструктивной политической программы (афинские демагоги Клеон, Гипербол, Клеофонт и др.). Специализируясь на речах и интригах в народном собрании, эти ораторы, как правило, не были в состоянии руководить военными действиями. Такое положение содействовало профессионализации военного руководства. Примером может служить афинянин Ламах — толковый командир, способный решать чисто тактические задачи, никогда не задававшийся вопросом о политических целях войны.

Однако в чрезвычайных условиях военного времени отмеченное обстоятельство имело и другое, более важное последствие — появление военачальников с чрезвычайными военными и политическими полномочиями. Так, в Афинах в 415 г. для руководства вторжением в Сицилию были назначены с чрезвычайными и весьма широкими полномочиями три стратега: Алкивиад, Никий и Ламах (Фукидид, VI, 8, 2, и 26, 1). В свою очередь в Сиракузах для отражения афинской агрессии также были назначены три стратега-автократора: Гермократ, Гераклид и Сикан (Фукидид, VI, 72—73). Позднее появилась должность единоличного стратега-автократора: в Афинах таким стратегом *sine collegis* стал Алкивиад после своего возвращения из изгнания и реабилитации в 407 г. (Ксенофонт, Греческая история, I, 4, 20), а в Сиракузах — Дионисий в 405 г. (Диодор, XIII, 94, 4—6).

Разумеется, назначение таких стратегов-автократоров создавало опасный прецедент в политической жизни полиса, тем

более, что прежние методы контроля коллектива над сильной личностью оказывались несостоятельными. Это убедительно показал последний афинский остракизм 416 г., когда ловкому и опасному честолюбцу Алкивиаду удалось обратить изготовленное против него оружие — народный референдум — против признанного вождя демократов Гипербола (см.: Плутарх, Алкивиад, 13, 4—9; Никий, 11; Аристид, 7, 3—4). Еще более впечатляющим был пример сиракузянина Дионисия, для которого чрезвычайная единоличная стратегия стала мостом для достижения абсолютной монархической власти — тирании.<sup>13</sup>

Так или иначе, теряя доверие к традиционным полисно-республиканским институтам, гражданская масса в критических ситуациях все чаще начинала прибегать к услугам отдельных, авторитетных, как правило, военных деятелей, надеясь на неограниченными полномочиями и, таким образом, возносясь сверх всякой меры. Опасные последствия такой практики были очевидны, и, хотя самих греков еще могла ослеплять мишура народного суверенитета, сторонним наблюдателям было ясно существо происходившей перемены; недаром говорят, что со стороны виднее. Во всяком случае, знаменательным является тот факт, что когда персидский сатрап Фарнабаз в 408 г. заключал договор и обменивался клятвами с афинскими стратегами под Калхедоном, то он настоял на том, чтобы клятву дал и Алкивиад. Между тем последний, хотя и состоял фактически одним из руководителей афинского флота, официально афинским стратегом не был и даже еще не удостоился прощения от своего государства (с конца 415 г. Алкивиад находился в изгнании и даже заочно был приговорен в Афинах к смерти). Тем не менее персидскому наместнику было совершенно ясно, что без санкции сильного человека — Алкивиада — договор не будет иметь надлежащей силы (см.: Ксенофонт, Греческая история, I, 3, 8—12).

Наряду с этим процессом внутреннего перерождения резко усилилось в это время и преодоление полиса вовне. Война с ее бедствиями и нуждами не только способствовала дальнейшему развитию экономических связей между городами. В ряде случаев она привела к установлению форменной экономической зависимости воюющих государств от нейтральных периферийных стран. В частности, можно указать на пример Афин, попавших в зависимость от ввоза хлеба из Причерноморья (в особенности после отпадения Эвбеи в 411 г.). На учете этого обстоятельства строилась вся спартанская стратегия борьбы за проливы на заключительной стадии войны (ср.: Ксенофонт, Греческая история, I, 1, 35).

Но не только подрывался принцип полисной автаркии —

<sup>13</sup> Подробнее см.: Фролов Э. Д. Сицилийская держава Дионисия (IV в. до н. э.). Л., 1979. С. 46—66.

одновременно шло усиленное наступление и на позиции полисной автономии. Война заставила подавляющее большинство греческих полисов примкнуть к тому или другому лагерю, т. е. практически к той или другой из ведущих держав, к Афинам или Спарте. И сделано это было не только из добровольных побуждений, из желания найти защиту или оказать помощь, но и по принуждению, вследствие давления со стороны названных сверхдержав. Но и сами эти соперничающие лидеры все тою же логикою военных действий были поставлены в прямую зависимость от существования вокруг каждого из них более или менее обширной и прочной системы союзных полисов. Последние были важны и как поставщики живой силы (воинов или гребцов), и как источники доходов, и, наконец, как необходимые военные плацдармы. Афины и Спарта одинаково не устанно заботились о расширении своего влияния на все большее число независимых полисов или, по крайней мере, о сохранении уже достигнутого. И хотя эта политика была до известной степени вынужденной, искусственно стимулированной потребностями военного времени, она от этого не переставала быть империалистскою, приведшею под конец к фактической ликвидации полисной автономии.

Все эти тенденции реального преодоления полисных норм жизни находили свое естественное продолжение — одновременно и отражение и завершение — в сфере идеологии. Демонстрируя на каждом шагу зыбкость и неустойчивость существующей системы социальных и политических отношений, а следовательно, и относительность существующих представлений о благе и справедливости, о долге и чести, война, как это сознавали уже современники, вызвала повсеместное нравственное и интеллектуальное разложение, как относительное, т. е. с точки зрения традиционных полисных установлений, так и абсолютное, в смысле буквального одичания. Замечательную картину этого разложения, с глубокою оценкою его последствий для социально-политического состояния Эллады, дал Фукидид в своих описаниях чумы в Афинах и гражданской смуты на Керкире (см. соответственно: Фукидид, II, 47 слл. и III, 70 слл.; ср. также выше, ч. I, гл. 8).

И действительно, чем дальше, тем больше и отдельные люди, и целые государства демонстрировали свое пренебрежение к традиционным нормам полисной морали и политики и, таким образом, подрывали всеобщее к ним доверие. Если, например, неоднократные измены Алкивиада своему отечеству показали, сколь мало чувствовала себя подобная сильная личность связанной представлением о полисном патриотизме, и сколь легко она могла устраниваться повсюду как дома, то ведь не менее опасной была и та легкость, с которой Афинское государство соглашалось простить эти измены.

Далее, если случался, подобные только что названному, сви-

детельствовали о трещинах на фасаде полисного здания, то не было недостатка в указаниях и на более глубокие повреждения в самом фундаменте здания. Апелляция к рабам во время гражданских смут или зачисление их на военную службу, вовлечение различных категорий неполноправного свободного населения (вроде афинских метеков) в дела граждан, с соответствующим пожалованием гражданских прав, все более широкое участие варваров в эллинских делах, причем именно на равных с эллинами началах, — все это не могло не наводить на мысль об условности граней между свободными и рабами, гражданами и чужеземцами, эллинами и варварами, а следовательно, и об условности социальных принципов полиса вообще. К этому же вела и участвовавшая практика порабощения эллинами эллинов. И хотя не было, по-видимому, недостатка в протестах со стороны ревнителей неписанной традиции (примером может служить спартанский военачальник Калликратид в изображении Ксенофонта, «Греческая история», I, 6, 14), естественное развитие событий часто оказывалось сильнее любых протестов.

Понятно, какое воздействие эта коренная ломка должна была оказывать на собственно политическую идеологию. В той степени, в какой прежние принципы оказывались несостоятельными перед лицом новой ситуации и новой практики, перерождению подвергались и все основные политические понятия. Социальные смуты внутри полисов в ущерб прежнему согласию граждан выдвинули новый принцип группового соглашения в рамках олигархического или демократического товарищества — гетерии, между тем как понятия гражданской свободы и равенства не могли не испытать разлагающего влияния откровенно империалистской политики тех самых государств, которые раньше претендовали на право быть признанными носителями этих понятий.

В этой связи интересно отметить резкое возрастание державного акцента в выступлениях афинских политиков, поскольку они нам известны по достаточно, впрочем, субъективному переложению Фукидида. Если в речи Перикла только лишь признается тиранический характер афинского господства над союзниками (Фукидид, II, 60 сл.), то в выступлении Клеона свойственный тирании террор объявляется уже единственно возможным способом сохранения этого господства (III, 37 сл.), а в ультиматуме афинских представителей жителям маленького островка Мелоса откровенно и цинически провозглашается *profession de foi* насильников — их убеждение в санкционированном будто бы самою природою праве сильного на власть (V, 84 сл.).

Но не только отдельные понятия и представления подвергались такому перетолкованию — атака, более или менее последовательная, велась и на самое основное в полисной политической



идеологии — на республиканскую доктрину. Чем больше смута подтачивала веру в силу и незыблемость традиционных институтов, тем чаще — особенно в конце войны — взоры не только массы граждан, но и государств обращались в сторону сильной личности, с которой стали связывать надежды на спасение и успех. Показателен был тот торжественный прием, который оказала Алкивиаду при его возвращении на родину в 407 г. масса афинского населения (см.: Ксенофонт, *Греческая история*, I, 4, 12 слл.). Показательным было и то ходатайство о вторичном — в нарушение традиционной нормы — назначении Лисандра в навархи,<sup>14</sup> с которым обратились в Спарту в 406 г. представители союзных городов и персидского наместника Кира Младшего (там же, II, 1, 6—7). Но не менее замечательным было и то, что в обоих случаях полисное государство — спартанское так же, как и афинское — пошло на поводу у этих настроений, санкционировав законом необычные почести и назначение. Нет сомнений, что мы присутствуем здесь при зарождении в обществе монархических настроений, тем более опасных для республиканского строя, что они шли навстречу соответствующим пробудившимся уже влечениям сильной личности.

Разумеется, все эти сдвиги в практической деятельности и политических настроениях должны были резко стимулировать развитие общественной мысли. Именно в период Пелопоннесской войны завершается формирование нового, социологического направления в греческой философии. Творчество его первых крупных представителей — старших софистов, а затем Сократа достигает своего расцвета как раз в это время. Сама общественная жизнь тех лет, полная быстрых и ярких перемен, давала материал для сопоставлений и суждений диалектического плана, подсказывала необходимые критические выводы. Все это содействовало развитию общественно-политической теории — не просто просветительства, как иногда думают о старшей софистике, а именно науки об обществе с присущими ей, как и всякой науке, рационализмом и критикой (ср. выше, ч. I, гл. 9).

Внимательно наблюдая происходящие в общественной жизни процессы и оценивая их исключительно с позиций здравого смысла, представители этой новой философии поставили под сомнение абсолютность всех принятых норм жизни, открыв, таким образом, дорогу для критического пересмотра всего сущего. Человек есть мера всех вещей — этот тезис софиста Протагора не только оттенял условность существующих норм, но и признавал за совершенной личностью право на переустройство, по собственному разумению, этих норм. Исторически

<sup>14</sup> Наварх — командующий флотом, второе лицо после царя в спартанской военной иерархии.

сложившемуся праву, государственному закону, можно было теперь противопоставить естественное право, безликому обществу — мыслящую личность, представительным органам власти — наделенного разумом и волею правителя, богам толпы — собственное рафинированное божество или даже собственное «я». И независимо от того, куда далее устремлялись взоры мыслителей, к крайнему ли релятивизму и циническому признанию права лишь за сильным от природы, или же к поискам нового абсолюта и осознанию высшего нравственного долга совершенного человека, центром внимания философской мысли становилась личность с ее индивидуальным разумом и волею.

Новые представления быстро приобретали популярность, что как раз и доказывает их глубокую жизненность. Разумеется, ревнителями старины скоро была осознана опасность новых течений, и уже тогда не было недостатка в выступлениях против них. Одно из самых ранних и вместе с тем ярчайших доказательств этой реакции — постановка в 423 г. пьесы ведущего афинского комедиографа Аристофана «Облака», где в шаржированном образе Сократа была представлена и осмеяна вся новейшая — и, по существу, главным образом софистическая — философия. А спустя немногим более 10 лет в тех же Афинах, гордившихся своим открытым образом жизни, прямому судебному преследованию за свои «безбожные» идеи подвергся корифей старшей софистики Протагор. Его сочинения, изъятые у их владельцев по официальному требованию, были преданы сожжению, а самому философу пришлось искать спасения в бегстве (см.: Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX, 52; Филострат, Жизнеописание софистов, I, 10, 3).

И все же натиск новых идей был неодолим, и они властно пролагали себе путь в различных областях интеллектуальной жизни: в науке, в частности исторической (Фукидид), в публицистике (приписываемый Ксенофону трактат об афинском государственном устройстве), в драматической поэзии (Эврипид). Можно думать даже, что на этот раз теоретическая мысль и сама оказала достаточно осязаемое обратное воздействие на общественное сознание и общественную практику. Во всяком случае, нельзя отрицать сильнейшего влияния софистики на предтеч и первых представителей младшей тирании: Алкивиада и Крития в Афинах (Критий, кстати, и сам был крупнейшим софистом), Лисандра в Спарте, Дионисия в Сиракузах.<sup>15</sup>

Все вышесказанное приводит нас к очевидному выводу: Пелопоннесская война явилась началом общего кризиса полисной системы — социального, политического и идеологического. Эта необычная по длительности и ожесточению междоусобная вой-

<sup>15</sup> Ср.: Фролов Э. Д.: 1) Греческие тираны. С. 16, 38, 59; 2) Сицилийская держава Дионисия. С. 50—51.

на вызвала к открытому проявлению те разрушительные силы, которые уже дремали в недрах античного общества, а однажды спущенные с цепи, эти демоны разрушения уже ничем не могли быть остановлены.

Но дело не ограничилось развязыванием общих губительных для полиса процессов — важны были и непосредственные последствия войны, которые наложили свою печать на последующее развитие эллинского мира, окончательно направив его в русло затяжного кризиса. В самом деле, в конкретно-историческом плане значение Пелопоннесской войны для греков было почти исключительно отрицательным. Войну выиграла Спарта, но хотя она и выступала в роли защитницы свободы эллинов от афинских посягательств, никакой выгоды для эллинов от ее победы не воспоследовало. На смену афинской гегемонии пришла спартанская, и, поскольку эта новая гегемония не оправдывалась общностью экономических интересов или культурных традиций, как это было до известной степени в Афинской архэ, а держалась исключительно силою оружия, она оказалась во сто крат тягостнее для «освобожденных».

С другой стороны, следствием спартанской победы было повсеместное торжество аристократической реакции. Спарта последовательно поддерживала близкие ей по духу олигархические режимы. При ее содействии во многих ранее демократических полисах к власти пришли теперь новые олигархические правительства, защищавшие интересы преимущественно землевладельческой аристократии. Утверждение этих режимов в развитых в торгово-промышленном отношении городах, население которых было привержено демократии, не обходилось без тяжелых внутренних потрясений. Противодействие демократов порождало олигархический террор, ответом на который являлось новое революционное выступление демократического большинства. Примером могут служить события в Афинах, где летом 404 г. при поддержке Спарты к власти пришла олигархическая комиссия Тридцати, правившая затем в обстановке совершенного произвола и насилия. Выступление демократов во главе с Фрасибулом привело к падению этого террористического режима, и после ряда перипетий в Афинах была, наконец, восстановлена демократия (осенью 403 г.). Однако это была лишь тень той великой демократии, которая существовала в Афинах до поражения в войне.

Так или иначе, последствия Пелопоннесской войны были для греческого мира катастрофичны. Война уничтожила то равновесие между Афинами и Спартой, между Афинским союзом и Пелопоннесской лигой, которое позволяло полисам различных типов — торгово-промышленным и аграрным — находить условия для своего развития в среде себе подобных. Установившаяся теперь единоличная гегемония Спарты не привела к конструктивной замене прошлого. Спарта не могла создать

новой формы организации для развитых морских полисов. Более того, ее собственное державное перерождение скоро стало ощущаться как весьма тягостное даже ее старинными союзниками. Новый мир и новая система господства были еще более непрочными, чем прежние, и очень скоро греческий мир охватила новая междоусобная брань. Существенным, однако, было то — и это также надо отнести к ближайшим последствиям войны, — что теперь в межэллинские распри все энергичнее стали вмешиваться сторонние силы, соседние «варварские» государства: на востоке — Персия, привлеченная Спартой к участию в Пелопоннесской войне и, как минимум, восстановившая свой контроль над малоазийским побережьем, а на западе — Карфаген, поощренный к вмешательству в дела сицилийских греков их истощением после отражения афинян. Как видим, расцвет полисной цивилизации и в самом деле был недолог: едва достигнув полной зрелости, она уже во 2-й половине V в. подошла к опасной черте, которую затем и переступила.

### Глава 3

#### В ПОЛОСЕ БУРЬ

Итак, на рубеже V—IV вв. до н. э. мир греческих полисов оказался во власти всеобъемлющего кризиса. Перелом был обусловлен самим ходом исторического развития, и в первую очередь естественными сдвигами в социально-экономической жизни древнегреческого общества, а также дополнительным, убыстряющим воздействием ряда политических факторов, среди которых важнейшим была Пелопоннесская война со всеми ее потрясениями и последствиями. И хотя кризис IV в. отнюдь не был равнозначен упадку, а, скорее наоборот, явился своеобразным следствием и выражением общественного прогресса, современниками он по справедливости был воспринят как тяжкое испытание, выпавшее на долю эллинов. Показателен, во всяком случае, тот акцент на общественные коллизии, на смуту (*stasis*), который отличает произведения и свидетельства всех древних авторов, трактовавших о событиях позднеклассического времени, будут ли то современники Платон, Ксенофонт, Исократ, или же позднейшие писатели Диодор и Плутарх.

И в самом деле, в IV в. трещины пошли уже по всему зданию полисной цивилизации. Потрясения охватили все стороны общественной жизни — социальные и политические отношения так же, как и область идей, дела внутрполисные в такой же степени, как и общеэллинские. Проследить развитие этих раз-

рушительных тенденций в век поздней классики — задача первостепенной важности. Сделать это необходимо хотя бы для того, чтобы довести до конца начатый исторический обзор. Вместе с тем очевидно, что только после этого мы сможем судить, более или менее основательно, о той обстановке, в которой нашли свое завершение жизнь и деятельность Сократа, о тех условиях, которые продолжали влиять на восприимчивых его дела — мыслителей и писателей времени поздней классики и раннего эллинизма.<sup>1</sup>

Начнем опять-таки с самого главного — с экономики и социальных отношений. Экономическая жизнь позднеклассической Греции характеризовалась, в сравнении с V в., еще более интенсивным развитием таких процессов, которые вели к подрыву социального равновесия в полисе. Важнейшим из них было прогрессирующее развитие крупнособственнического рабовладельческого хозяйства. С особой силой этот процесс шел в городе. Показательно, что для IV в., по сравнению с предыдущим временем, мы располагаем гораздо большим числом упоминаний об эргастериях — крупных ремесленных мастерских, использовавших в основном рабский труд. При этом, как и раньше, ввиду почти непрерывных войн тон в значительной степени продолжали задавать оружейные и иные мастерские, связанные с военным и морским делом.

Ограничимся в этой связи одним примером — упомянем об эргастериях, принадлежавших отцу знаменитого оратора Демосфена, тоже Демосфену по прозвищу «Ножовщик». К моменту

---

<sup>1</sup> Для последующего обзора основанием послужили как наши собственные наблюдения над античным материалом, так, разумеется, и наблюдения других ученых, обращавшихся к теме кризиса древнегреческого общества в IV в. Литература по этой теме чрезвычайно велика. Из изданий до революционных лет все еще могут быть полезны: Бузескул В. П. История афинской демократии. СПб., 1909 (раздел IV); Пёльман Р. Очерк греческой истории и историковедения. СПб., 1910 (гл. IX). Затем многочисленные уже труды советских авторов: Тюменев А. И. Афины в IV в. // История Древней Греции. Ч. II (История древнего мира. Т. III). М., 1937. С. 111—150; Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль. М.; Л., 1950. С. 10—38; Кудрявцев О. В. Эллинические провинции Балканского полуострова во втором веке н. э. М., 1954. С. 34—45; Дьяков В. Н. Греция в первой половине IV в. до н. э. // Древняя Греция. М., 1956. С. 391—447; Глускина Л. М.: 1) О специфике греческого классического полиса в связи с проблемой его кризиса // ВДИ. 1973. № 2. С. 27—42; 2) Проблемы социально-экономической истории Афин IV в. до н. э. Л., 1975; 3) Проблемы кризиса полиса // Античная Греция. Т. II. М., 1983. С. 5—42. Из новейшей зарубежной литературы назовем: Mossé C.: 1) La fin de la démocratie athénienne. Paris, 1962; 2) Le IV<sup>e</sup> siècle (403—336) // Will Ed., Mossé C., Goukowsky P. Le Monde Grec et l'Orient. T. II. Paris, 1975. P. 9—244; Hellenische Poleis (Krise — Wandlung — Wirkung) / Hrsg. von E. Ch. Welskopf. Bd. I—IV. Berlin, 1974 (собрание статей разных авторов); Pecirka J. The Crisis of the Athenian Polis in the IVth century B. C. // Eirene. Vol. XIV. 1976. P. 5—29.



своей смерти он владел, помимо прочего состояния, двумя эргастериями, из которых один специализировался на производстве оружия (мечей), а другой — мебели. В первой мастерской было занято 32 или 33 раба высокой квалификации, оценивавшихся одни в 5—6, а другие — не менее чем в 3 мины каждый и приносившие владельцу 30 мин чистого дохода в год. Во второй было занято 20 рабов, также приносивших достаточно высокий доход — 12 мин в год (Демосфен, XXVII, 9 и 18; ср.: Плутарх, Демосфен, 4).<sup>2</sup>

Рост крупного ремесленного производства, в свою очередь, стимулировал дальнейшее развитие торгового и кредитного дела. О большом размахе и значении торговых операций в IV в. свидетельствуют, в частности, развиваемые в литературе того времени взгляды на торговлю как на особый род экономической деятельности, равно как и утвердившееся подразделение ее на специальные виды — на торговлю крупную, оптовую, связанную с перевозками по морю и осуществляющую обмен товарами между городами, и торговлю мелкую, розничную, ограниченную рамками данного городского рынка (относительно этого подразделения см. у Лисия в речи XXII — «Против хлебных торговцев», а также: Платон, Государство, II, 371 d; Софист, 223 c—d; Политик, 260 c—d; Аристотель, По-

---

<sup>2</sup> Для того чтобы читатель смог по достоинству оценить приводимые в тексте данные о доходах греческих предпринимателей, надо сделать некоторые пояснения о деньгах, ценах и доходах в Древней Греции. Во-первых, о деньгах. Главной точкой отсчета служил талант — условная денежно-весовая единица (аттический серебряный талант равнялся 26,2 кг). Талант делился на 60 мин, тоже условных единиц (не монет!); мина равнялась 100 драхмам, а драхма — 6 оболам, причем драхмы и оболы были уже монетами и чеканились из серебра различным достоинством (в Афинах чаще всего в 1 и 4 драхмы, в 1, 2 и 3 оболы). Для суждения о ценах приведем данные из афинских надписей — так называемых Аттических стел конца V в.: форм пшеницы (1 форм = 1 мединна = 52,5 л) стоил 6—6 с половиной драхм, ложе милетской работы — 7—8 драхм, цена раба колебалась от 60 до 360 драхм (см.: Фролов Э. Д. Социально-политическая борьба в Афинах в конце V в. до н. э. Л., 1964. С. 92 сл.). Далее, жалование должностным лицам в Афинах в IV в. равнялось: судьям за присутствие в день заседания — 3 оболы, а всем вообще гражданам за участие в народном собрании — сначала 1, затем 3 и наконец от 6 до 9 оболов (в зависимости от вида собрания), причем 3 оболы равнялись, по-видимому, дневному прожиточному минимуму (Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Ч. I. Изд. 3-е. СПб., 1897. С. 226, 255, 300—301). И еще одна опора для сопоставлений: частные состояния оценивались в Афинах: мелкие — в 5 мин (имущество Сократа, Ксенофонт, Экономик, 2, 3), а крупные — в 160 талантов (имущество Дифила, Плутарх, Жизнеописание 10 ораторов, Ликург, 843 d); государственные доходы Афин — в 1 тыс. талантов в год к началу Пелопоннесской войны (Ксенофонт, Анабасис, VII, 1, 27), в 2000 талантов в 422 г. (Аристофан, Осы, 660) и в 1200 талантов в конце IV в. (Афиней, Пирующие софисты, XII, 542 b—c). Читатель может сам теперь судить, сколь велик был доход, получавшийся Демосфеном Старшим от его эргастериев, если он равнялся 8 состояниям Сократа, или 1/200 состояния сверхбогача Дифила.

литика, I, 4, 2; IV, 3, 11).<sup>3</sup> И не случайно, что именно в IV в. укореняются представления о зависимости благоденствия государства от интенсивности торговой деятельности. Такую мысль высказывает, например, Ксенофонт в своем трактате «О доходах» (гл. 3).<sup>4</sup>

Что же касается кредитного дела, то опять-таки показательно, что именно к IV в. относятся первые обстоятельные сведения о профессиональном ростовщичестве, о деятельности древних банкиров-трапезитов и даже о целых банковских домах, осуществлявших кредитные операции в больших масштабах, можно сказать, в рамках всей Эллады. Из речей Исократ (XVII) и Демосфена (XXXVI, XLV—XLVI, XLIX) нам хорошо известен один такой, — правда, по-видимому, наиболее крупный и знаменитый — банковский дом в Афинах, осуществлявший кредитные операции на протяжении ряда поколений. Сначала им владели совместно Архестрат и Антисфен, затем его унаследовал вольноотпущенник Архестрата, впоследствии ставший полноправным афинским гражданином, Пасион, а еще позже его главою стал Формион, который, в свою очередь, был вольноотпущенником Пасиона и тоже с течением времени приобрел права афинского гражданства. Оборотный капитал этого предприятия, когда во главе его стоял Пасион, может быть оценен в круглую сумму более чем 50 талантов (см.: Демосфен, XXXVI, 5).<sup>5</sup>

Впрочем, крупное хозяйство делает в это время успехи не только в тех отраслях экономики, которые были непосредственно связаны с городом, но и в земледелии. Об этом можно судить, например, по уже упоминавшемуся выше трактату Ксенофонта «Экономик» («Об управлении хозяйством»). Хотя это сочинение и содержит некоторые реминисценции из времени Пелопоннесской войны, все же в целом оно отражает ситуацию и настроения IV в., когда и было создано. В трактате доказывалось, что при надлежащих условиях земледелие может стать наиболее полезным и наиболее выгодным видом экономической деятельности. При этом имеется в виду не просто земледелие, но именно крупное землевладельческое хозяйство, основанное на использовании чужого, главным образом рабского, труда и ориентированное на извлечение товарной прибыли. В качестве идеального образца приводится имение некоего афинянина Исхомаха, сумевшего благодаря рациональ-

<sup>3</sup> Ср. также: Шишова И. А. *Εμπορος* и *καρπός* в древнегреческой торговле // Проблемы социально-экономической истории древнего мира. М.; Л., 1963. С. 239—247.

<sup>4</sup> О соответствующей ориентации полисного государства в его экономической политике ср.: Шишова И. А. Торговая политика Афин в IV в. до н. э.: Автореф. канд. дис. Л., 1953.

<sup>5</sup> О развитии кредитного и банковского дела подробнее см.: Глускина Л. М. Проблемы социально-экономической истории Афин IV в. до н. э. с. 71—100.

ным методам управления, в немалой степени через посредство доверенных рабов-управляющих, обеспечить себе верный доход от своих сельских владений.<sup>6</sup>

Вообще характерной чертой времени становится деловая активность крупных предпринимателей — хрематистов (от греческого *chreia* — «ценность», «добро», «деньги»). Их удачливые операции, служившие выражением общего роста и успеха крупного частновладельческого хозяйства, становятся предметом обсуждения в литературе IV в. Для одних писателей эти операции были всего лишь символом нездоровых спекуляций. Так, афинский оратор Лисий в речи «Против хлебных торговцев» обрушивается на городских спекулянтов, скупивших хлеб у купцов-оптовиков и затем взвинтивших на него цены. «Их интересы — восклицает оратор, обращаясь к афинским судьям, — противоположны интересам других: они всего больше наживаются тогда, когда при известии о каком-нибудь гражданском бедствии продают хлеб по дорогим ценам. Ваши несчастья так приятно им видеть, что иногда о них они узнают раньше всех, а иногда и сами их сочиняют: то корабли наши в Понте погибли, то они захвачены спартанцами при выходе из Геллеспонта, то гавани находятся в блокаде, то перемирие будет нарушено. Вражда их дошла до того, что они в удобный момент нападают на вас, как неприятели. Когда вы всего более нуждаетесь в хлебе, они вырывают его у вас изо рта и не хотят продавать, чтобы мы не разговаривали о цене, а были бы рады купить у них хлеба по какой ни на есть цене. Таким образом, иногда во время мира они держат нас в осадном положении» (Лисий, XXII, 14—15, пер. С. И. Соболевского).

Другие, не отрицая спекулятивного характера подобных операций, интересовались главным образом практическими методами, благодаря которым те или иные дельцы добивались успеха, и эти методы в первую очередь и рекомендовали вниманию общества и государства. Так, Ксенофонт в трактатах «Экономик» и «О доходах» обстоятельно рассматривает эффективные способы обогащения соответственно в сельском хозяйстве и горном деле. В особенности интересны упоминания о спекулятивных операциях, содержащиеся в первом из этих сочинений. Выводимый в трактате «Экономик» идеальный хозяин Исхомах не ограничивается получением стабильного дохода со своего имени, но занимается еще и скупкою и перепродажею земельных участков. Рассказ Исхомаха об этих его подвигах Ксенофонт передает со слов Сократа, от которого он якобы слышал все это в свое время. Здесь интересны как разъяснения афинского делового человека, так и реплики и реак-

<sup>6</sup> Подробный обзор трактата «Об управлении хозяйством» см. в нашей статье: Фролов Э. Д. Экономические взгляды Ксенофонта // Учен. зап. Ленингр. ун-та. № 192. Сер. ист. наук. Вып. 21. 1956. С. 53—80.

ция Сократа, исполненные характерной для этого философа иронии. Пассаж этот столь важен для суждения о тенденциях социально-экономического развития Греции в позднеклассический период, что заслуживает быть процитированным здесь *in extenso*. Приводим его с небольшими сокращениями в том виде, т. е. в форме диалога между Сократом и Исхомахом, как он излагается у Ксенофонта (первым говорит Исхомах):

«...Для людей, умеющих заботиться о деле и усердно обрабатывающих землю, земледелие — самое эффективное средство обогащения. Мой отец и сам так вел хозяйство и меня научил. Он никогда не позволял мне покупать землю, хорошо обработанную, а такую, которая по небрежности ли хозяев, или по недостатку средств у них не обработана и не засажена; такую он советовал покупать... Уверяю тебя, Сократ, что благодаря нашим стараниям, стоимость многих участков земли стала во много раз больше первоначальной...

— Что же, Исхомах, отец твой сам владел всеми этими именьями, которые он привел в цветущее состояние, или также и продавал, если мог получить хорошую плату?

— Да, клянусь Зевсом, и продавал... но тотчас же, по своей любви к труду, взамен одного покупал другое именье, но запущенное.

— Судя по твоим словам, Исхомах... отец твой, действительно, по натуре своей любил сельское хозяйство не меньше, чем купцы любят хлеб. Ведь и купцы, по своей чрезвычайной любви к хлебу, как прослышат, что где-нибудь его очень много, так и едут туда за ним, переплывают и Эгейское, и Эвксинское, и Сицилийское море. Потом наберут его как можно больше и везут по морю, да еще на том судне, на котором сами едут. Когда им понадобятся деньги, они не выбрасывают хлеб зря, по дешевым ценам, куда попало, а напротив, где, по слухам, цены на хлеб всего выше и где больше всего им дорожат, к тем и везут его на продажу. В таком же роде, должно быть, и твой отец был любителем сельского хозяйства.

— Ты шутишь, Сократ, а я ничуть не меньше считаю даже любителями строительства тех, которые, выстроив дом, продают его, а потом строят новый.

— Нет, клянусь Зевсом, Исхомах... я верю тебе: это так естественно, что все любят то, из чего надеются извлечь себе выгоду» (Экономик, 20, 22—29, пер. С. И. Соболевского).

Несколько позже тех же сюжетов касался Аристотель, для которого подобного рода спекулятивные операции служили поводом к теоретическим размышлениям на политико-экономические темы. Так, в «Политике», рассматривая различные способы обогащения, Аристотель касается темы торговой монополии и вслед за известным, но одиноко стоящим случаем из архической эпохи — взятии в наем, в предвидении урожая оливок, всех маслодавлен в округе милетским мудрецом Фалесом —

приводит пример из близкого ему времени: «Так, в Сицилии некто скупил на отданные ему в рост деньги все железо из железодельных мастерских, а затем, когда прибыли торговцы из гаваней, стал продавать железо как монополист, с небольшой надбавкой на его обычную цену; и все-таки он на пятьдесят талантов заработал сто. Узнав об этом, Дионисий издал приказ, в силу которого этому человеку разрешалось увезти деньги с собой, сам же он, однако, должен был оставить Сиракузы, так как он нашел источник доходов, который наносил ущерб интересам Дионисия».

И далее, сопоставляя два эти случая, разделенные столь большим промежутком времени, философ заключает: «Находчивость Фалеса и сицилийца была тем не менее одинакова: оба они сумели в одинаковой мере обеспечить себе монополию. Такого рода сведения полезно иметь и политическим деятелям: многие государства, как и семьи, но в еще большей степени нуждаются в денежных средствах и в такого рода доходах. Встречаются и такие государственные мужи, вся деятельность которых направлена к этой цели» (Аристотель, Политика, I, 4, 7—8, пер. С. А. Жебелева-А. И. Доватура).

Раз уж мы коснулись обсуждения в греческой литературе IV в. проблем хрематистики, т. е. рациональной экономики, ориентированной на получение товарной прибыли, то заметим, что своеобразным венцом этого обсуждения явилась постановка вопроса о ценности вещи (*chreia*). Отчасти эта тема была затронута уже Ксенофонтом и Платоном, но наиболее обстоятельно она была исследована Аристотелем. Последний в «Никомаховой этике», рассматривая вопрос о справедливом, т. е. эквивалентном обмене и деньгах как условном мериле ценности обмениваемых вещей, близко подошел к решению кардинальной проблемы политэкономии — проблемы стоимости. Уловив различие между меновой и потребительной стоимостью товара, Аристотель, однако, оказался не в силах раскрыть природу стоимости. Его мысль была ограничена кругом обмена и ролью в нем денег, которые он склонен был фетишизировать, не понимая, что они — лишь форма выражения стоимости, а не ее суть. Чтобы понять истинную природу стоимости, т. е. того заключенного в товарах внутреннего качества, которое и делает их соизмеримыми, надо было обратиться к более глубинной сфере — к сфере производства, которой античная философия пренебрегала. Решить проблему стоимости как овеществленного труда суждено было поэтому только новейшей политэкономии.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Критическую оценку осуществленного Аристотелем анализа формы стоимости дал К. Маркс в I-м разделе 1-й книги «Капитала» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. М., 1960. С. 68—70. Ср. также: Колбова К. М., Фролов Э. Д. Аристотель и его греческие комментаторы (в поисках формулы стоимости)//ВДИ. 1958. № 2. С. 14—28).



Закономерным следствием развития крупного частновладельческого хозяйства и предпринимательства была поляризация собственности: рост богатства у известной части общества и разорение, и обнищание народной массы. Конечно, в условиях античного общества, где развитие крупного производства и торговли не было столь безудержным, а воздействие экономических факторов — столь непосредственным и решающим, как при капитализме, процесс разорения массы крестьян и ремесленников не может быть объяснен исключительно или прямолинейно вытеснением мелкого хозяйства крупным вследствие конкуренции. Тут действовали и другие, внеэкономические факторы, и прежде всего непрерывные войны, ложившиеся особенной тяжестью на простой народ, равно как и различного рода идеологические предрассудки, нередко закрывавшие для граждан возможность обращения к некоторым видам производственной и предпринимательской деятельности, считавшимся уделом несвободного или негражданского населения. В литературе IV в. можно найти великолепные примеры презрительного отношения свободных граждан к «рабским» видам деятельности. Гордясь своим привилегированным положением, иные такие свободные предпочитали перебиваться случайными заработками и голодать, только бы не трудиться наравне с рабами в каком-либо ремесленном производстве или наниматься в управляющие имением к крупному собственнику (см., Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, II, 7 и 8).

Очевидно, впрочем, что при ближайшем рассмотрении большая часть этих внеэкономических факторов, подобно только что отмеченному характерному предубеждению, окажется побочным производением развивавшегося крупного рабовладельческого хозяйства, вследствие чего рост этого хозяйства надлежит признать общей причиной углублявшейся имущественной и социальной дифференциации в среде свободных. Во всяком случае самый факт ускоренной поляризации собственности в IV в. не может быть поставлен под сомнение. Он подтверждается многочисленными свидетельствами современных источников, причем для самых различных полисов — для консервативной Спарты так же, как и для развитых в торгово-промышленном отношении Афин.

Впрочем, для Афин, как и следовало ожидать, мы располагаем особенно богатыми материалами как литературных, так и документальных, эпиграфических источников. Показательно, в частности, массовое возрождение — впервые после Солона — так называемых закладных столбов (*horoî*). Это были небольшие каменные столбики, которые ставились на участках, служивших закладным обеспечением займа. На столбиках высекали надписи с указанием имущества, отданного в заклад, имени кредитора и суммы долга или иного имущественного обязательства (например, выплаты приданого). Обнаружение на

территории Аттики довольно большого числа таких закладных столбов, относящихся к IV—III вв. до н. э., нельзя не истолковать как указание на развитие кредитных операций и мобилизацию земельной собственности в греческом полисе на рубеже классики и эллинизма.<sup>8</sup> Наличие такой массы новых документальных свидетельств позволяет по достоинству оценить неоднократно встречающиеся в литературе того времени заявления об углублении пропасти между крупными и мелкими состояниями, о неуклонной концентрации собственности в руках немногих богачей и обеднении народа. Во всяком случае, когда на суде афинский оратор заявляет, что некоторые ловкачи скупили земли больше, чем ею владеют все, присутствующие в судебной палате (Демосфен, XXIII, 208), то это не должно восприниматься как риторическое преувеличение, и только.

Нарисованная картина не была уделом одних только Афин. Сходная ситуация складывалась во всех без исключения греческих полисах. О росте крупных состояний и имущественной дифференциации в городах Пелопоннеса можно судить, например, по мельком сделанному упоминанию в «Греческой истории» Ксенофонта (III, 27, 2) о том, что в Элиде во главе местных лаконофилов стоял некий Ксений, «про которого говорили, что ему приходилось измерять медимном серебро, полученное в наследство от отца» (пер. С. Я. Лурье).

Но, что самое поразительное, общей судьбы не смог избежать даже спартанский полис, где целая система ограничительных запретов долго сдерживала, но так и не смогла сдер-

---

<sup>8</sup> Фундаментальные исследования надписей на закладных камнях в связи с более общими вопросами аграрных отношений в Древней Греции были предприняты в начале 50-х годов Дж. Файном и М. Финли. См.: Fine J. V. A. *Horois. Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens* ("Hesperia", Supplement IX). Baltimore, 1951; Finley M. J. *Studies in Land and Credit in Ancient Athens 500—200 B. C. The Horos—Inscriptions*. New Brunswick (New Jersey), 1952. Эти исследования стимулировали дальнейшее развитие дискуссии о степени поляризации земельной собственности в Аттике и вообще в Греции в позднеклассическое время. Ср.: Глускина Л. М.: 1) Новые работы по истории земельных отношений и кредита в древней Аттике//ВДИ, 1957. № 4. С. 154—167 (реш. на книги Файна и Финли); 2) Аренда земли в Аттике IV в. до н. э.//ВДИ. 1968. № 2. С. 42—58; Андреев В. Н.: 1) Вопрос о концентрации земли и обезземелении крестьянства в Аттике IV в. до н. э.//Учен. зап. пед. ин-та им. А. И. Герцена. Т. 164. Ч. 3. Ист.-филол. ф-т. Л., 1958. С. 59—88; 2) Размеры земельных участков в Аттике в IV в. до н. э.//ВДИ. 1959. № 2. С. 121—146; 3) Структура частного богатства в Афинах V—IV вв. до н. э.//Там же. 1981. № 3. С. 21—48; 4) Аграрные отношения в Аттике в V—IV вв. до н. э.//Античная Греция. Т. 1. С. 300 слл. (с крайними отрицательными выводами); Pecirka J. *Land Tenure and the Development of the Athenian Polis*//Geras. *Studies presented to G. Thomson*. Prague, 1963. P. 183—201; Audring G. *Über Grundeigentum und Landwirtschaft in der Krise der athenischen Polis*//Hellenische Poleis. Bd. I. S. 108—131.

жать естественно развивавшийся процесс расслоения гражданской корпорации. Принятый около 400 г. закон эфора Эпитадея о свободе дарения и завещания земельных наделов спартанцев уничтожил последние формальные препоны для мобилизации собственности (см.: Плутарх, Агис, 5).<sup>9</sup> После этого Спарта, так сказать, семимильными шагами принялась наверстывать упущенное. Последствия этого движения здесь были поистине катастрофические: в Спарте, где принадлежность к общине «равных» обуславливалась обладанием наследственным наделом-клером и возможностью вносить свою долю в застольное товарищество — сисситию, разразившаяся теперь почти откровенная скупка наделов привела к резкому сокращению числа граждан. Если во времена легендарного законодателя Ликурга спартиатов насчитывалось около 9 или даже 10 тыс. (Плутарх, Ликург, 8, 5; Аристотель, Политика, II, 6, 12), а в период Греко-персидских войн их все еще было свыше 5 тыс. (Геродот, IX, 10 и 28), то к 371 г., по подсчетам К. Ю. Белоха, число спартиатов упало до 1500,<sup>10</sup> а ко времени Аристотеля сократилось еще более.

Указывая на исключительную неравномерность в распределении земли в Спарте и на пагубную роль, которую в этом отношении сыграли законы (Эпитадея?), Аристотель писал: «Дело дошло до того, что земельная собственность [в Лакедемоне] находится в руках немногих. Законоположения на этот счет также страдают недостатком: законодатель поступил правильно, заклеив как нечто некрасивое покупку и продажу имеющейся собственности, но он предоставил право желающим дарить эту собственность и завещать ее в наследство, а ведь последствия в этом случае получились неизбежно такие же, как и при продаже». И несколько ниже, характеризуя эти пагубные результаты, философ отмечает: «Вышло то, что хотя государство в состоянии прокормить тысячу пятьсот всадников и тридцать тысяч тяжеловооруженных воинов, их не набралось и тысячи» (Аристотель, Политика, II, 6, 10 и 11).

Развитие имущественной дифференциации оборачивалось на практике углублением социального неравенства. Теперь это

<sup>9</sup> О тенденциях внутреннего развития Спарты с начала IV в. до н. э. см. также: Шмидт Р. В. Спарта, Беотия и Фессалия в IV в. // История Древней Греции. Ч. II (История древнего мира. Т. III). М., 1937, с. 151 слл.; Голубцова Н. И. К вопросу о внутреннем положении Спарты в начале IV в. до н. э. // Тр. Моск. ист.-арх. ин-та. Т. XII. 1958. С. 241—266; Печанова Л. Г. Социально-экономическая ситуация в Спарте на рубеже V—IV вв. до н. э. (закон Эпитадея) // Проблемы социально-политической организации и идеологии античного общества. Л., 1984. С. 32—48; Oliva P. Sparta and Her Social Problems. Prague, 1971. P. 188 ff.

<sup>10</sup> Beloch K. J.: 1) Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt. Leipzig, 1886. S. 136 ff.; 2) Griechische Geschichte. 2. Aufl., Bd. II, Abt. 1, Berlin, Leipzig, 1922. S. 282 ff.

особенно бросалось в глаза ввиду ставших именно в это время особенно резкими различий в быту: чрезмерная роскошь одних лишь ярче подчеркивала нищенство и убожество других. Разумеется, все это должно было самым печальным образом сказаться на внутреннем равновесии в полисе, на единстве гражданского коллектива. При этом трудность ситуации не исчерпывалась лишь одной, объективной стороной дела, т. е. реальным распадом гражданского содружества в силу все большей невозможности для одной группы граждан и незаинтересованности другой выполнять свои взаимные обязательства перед полисом. Компонентами гражданской общины были не абстрактные классы, а живые группы людей, каждая из которых испытывала теперь сильнейшее недовольство сложившейся ситуацией. Бедные были недовольны постигшей их бедностью, которая унижала их гражданское достоинство, богатые — невозможностью в условиях полисного строя полно и открыто наслаждаться своим богатством. Каждая группа в существующем порядке вещей склонна была винить не объективный ход развития, но именно своего партнера по полисному содружеству, и это порождало и усиливало взаимное недоброжелательство и ненависть.

О росте таких настроений можно судить, например, по характерной сценке в «Пире» Ксенофонта. Произведение это принадлежит к числу так называемых сократических сочинений Ксенофонта, однако, несмотря на присутствие в нем Сократа, оно ориентировано скорее на общественную ситуацию IV в. Собеседники рассказывают о том, что составляет для каждого предмет гордости. Один похвастается богатством и благотворительностью, другой — знанием гомеровских поэм, третий — красотой, а некий Хармид — постигшей его бедностью, которую он полушутливо-полусерьезно превозносит перед богатством. «Когда я жил богато в Афинах, — повествует Хармид, — я, во-первых, боялся, что кто-нибудь пророев стену моего дома, заберет деньги и мне самому сделает какое-нибудь зло. Затем мне приходилось ублажать сикофантов<sup>11</sup>: я знал, что они мне скорее могут повредить, чем я им. Кроме того, город всегда налагал на меня какие-нибудь расходы, а уехать никуда нельзя было. А теперь, когда заграничных имений я лишился и от здешних не получаю дохода, а, что было в доме, все продано, я сладко сплю растянувшись; город мне доверяет; никто мне больше не грозит, а я уже грожу другим; как свободному, мне можно и здесь жить и за границей; передо мной уже встают с мест и уступают дорогу на улице богатые. Теперь я похож на царя, а тогда, несомненно, был рабом. Тогда я платил налог народу, а теперь город платит мне подать и содержит меня» (Ксенофонт, Пир, 4, 30—32, пер. С. И. Соболевского).

<sup>11</sup> Сикофанты — в Афинах профессиональные доносчики, клеветники.

Полисное содружество распадалось, но распадалось не только в силу объективной невозможности дальнейшего гражданского сотрудничества, но и ввиду нежелания главных слагающих полис классов, которые теперь во взаимном озлоблении готовы были буквально пожрать друг друга. Можно сказать и так: упадок классического полиса был подготовлен объективным ходом общественного развития, но его реальный кризис был обусловлен в первую очередь внутренним расколом — междоусобной бранью составлявших его граждан. Платон отказывал в праве называться государствами современным греческим полисам именно потому, что они утратили необходимое внутреннее единство. «Как бы там ни было, — возглашает он устами Сократа, — в них заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богатей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним как к чему-то единому» (Платон, Государство, IV, 422 e — 423 b, пер. А. Н. Егунова; ср. также: VIII, 551 d).

Платону вторит Аристотель, когда он передает мнение, согласно которому в греческих государствах главными компонентами являются диаметрально противоположные и разделенные враждою группы бедных и богатых (Аристотель, Политика, IV, 3, 15). В другой связи Аристотель ссылается на характерные проявления взаимной ненависти противоположных группировок в полисе: в демократических государствах демагоги непрестанно подстрекают народ к выступлению против богатей, между тем как в некоторых олигархических государствах аристократы связывают себя такой клятвой: «И буду я враждебно настроен к простому народу и замышлять против него самое что ни на есть худое» (там же, V, 7, 19).

Обострение социальных отношений в полисе находило выражение в самых различных формах. Недовольство народной массы сказывалось в растущем давлении на богатей по традиционным полисным линиям и, в частности, посредством увеличения возлагавшихся на них общественных повинностей — литургий. Прорывалось оно и в стихийных возмущениях и выступлениях под вновь возродившимися лозунгами сложения долгов и передела земли (ср.: для Сиракуз в середине IV в. — Плутарх, Дион, 37, 5; для Балканской Греции — Демосфен, XVII, 15; в общей форме — Платон, Государство, VIII, 566 а и е; Законы, III, 684 d—e). Реакцией на это со стороны знатных и состоятельных граждан было уклонение от своих гражданских обязанностей, создание антидемократических товариществ — гетерий и организация контрвыступлений. И если отдельным полисным государством, с развитыми республиканскими институтами и традициями, нередко еще удавалось предотвратить открытые междоусобицы, то в целом в Элладе картина становилась все более удручающей, и все чаще недовольство отдельных социальных групп выпле-



скивалось в радикальных формах в виде организованных заговоров или стихийных возмущений.<sup>12</sup>

Для иллюстрации возьмем несколько примеров из «Греческой истории» Ксенофонта — все, относящиеся к первому десятилетию IV в. Пример первый: в 399 г., во время войны Спарты с Элидой, в этой последней местные олигархи во главе с богачом Ксением попытались произвести государственный переворот в пользу Спарты. Неожиданно напав на демократов заговорщики учинили резню, однако народ, организовавшись, в конце концов одолел их и заставил бежать из страны (III, 2, 27—30).

Далее, в 397 г., теперь уже в Спарте некий Кинадон, спартаец, но уже не принадлежавший к привилегированной группе «равных», совместно с некоторыми другими, очевидно, такими же спартамцами низшего круга, составил заговор с целью ниспровержения существующего олигархического строя. Заговорщики рассчитывали привлечь к своему делу всех бесправных и эксплуатируемых людей в Спарте — илотов, неодамодов, гипомейонов, периеков.<sup>13</sup> Настроение этих групп спартанского населения были хорошо известны, ибо, цитируем Ксенофонта, «когда среди них заходит разговор о спартиатах, то никто не может скрыть, что он с удовольствием съел бы их живьем». О заговоре, однако, своевременно стало известно спартанскому правительству. Кинадон и его товарищи были схвачены и подвергнуты жестокому наказанию: «ему надели на шею железное кольцо, к которому железными цепями были прикованы руки. Затем его вели по всему городу и били бичом и стрекалом. Такая же судьба постигла и его соучастников» (III, 3, 4—11).

Еще один пример: в 392 г. в Коринфе аристократы составили заговор с целью вывода своего государства из состава антиспартанской коалиции и заключения со Спартой мира. Демократы ответили на это организацией превентивного избиения знати, избрав для этого последний день Эвклий (празднества в честь Артемиды), когда на городской площади собралось чуть ли не все население города. «После того, — повествует историк, — как убийцам, заранее осведомленным об именах тех, ко-

<sup>12</sup> Обстоятельный анализ социально-политической смуты, развивавшейся в греческих городах в позднеклассический период, см. в работах: Le-gon R. P. *Demos and Stasis*. Ithaca (N. Y.), 1966; Lintott A. *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City 700—330 B. C.* London; Canberra, 1982; Fuks A. *Social Conflict in Ancient Greece*. Jerusalem; Leiden, 1984; Gehrke H. J. *Stasis*. München, 1985.

<sup>13</sup> Нелишним будет пояснить эти категории спартанского населения: илоты — земледельческие рабы, считавшиеся собственностью гражданской общины, но закрепленные за наделами спартиатов; неодамоды — вольноотпущенные илоты; гипомейоны — утратившие полноту гражданских прав спартиаты; периеки — свободные, но лишенные гражданских прав жители небольших городков и селений в основном по периферии Спарты. Подробнее см.: Латышев В. В. *Очерк греческих древностей*, I<sup>3</sup>, с. 97—101; Oliva P. *Sparta and Her Social Problems*. P. 163—179.

го надлежало убить, был дан условный знак, они обнажили кинжалы и стали наносить удары направо и налево. Один погиб стоя, во время дружеской беседы, другой сидя, третий в театре, а иные даже при исполнении обязанностей арбитра на состязаниях. Когда стало ясно, в чем дело, знатные граждане бросились искать убежища — одни к подножьям статуй богов, стоявших на агоре, другие к алтарям. Но и дававшие приказания и исполнявшие их были безбожнейшими людьми, и вообще им была совершенно чужда справедливость: они убивали и прильнувших к алтарям».

Этот погром положил начало длительной смуте, поскольку части коринфских аристократов все-таки удалось ускользнуть, и в дальнейшем, при поддержке спартанцев, они стали пытаться вернуться на родину. Успех сопутствовал им, однако лишь в 387/6 г., когда, по заключении так называемого Царского мира, вновь усилившаяся Спарта сумела добиться удаления из Коринфа зачинщиков резни 392 г. и возвращения в город своих протеже — аристократов (IV, 4, 1—13; V, 1, 34). Между тем еще в 391 г. аналогичного рода ситуация возникла на Родосе: изгнанные народом аристократы обратились за поддержкой к Спарте, и та, опасаясь, что полное торжество демократии приведет к упрочению на Родосе афинского влияния, немедленно организовала вооруженную интервенцию на остров (IV, 8, 20).

К этим примерам из Ксенофонта добавим еще один, из более позднего времени, о котором рассказывает Диодор (XV, 57—58). В 370 г., в разгар смут, охвативших Пелопоннес после поражения спартанцев при Левктрах, в Аргосе в ответ на антидемократические происки местных аристократов народ, подстрекаемый демагогами, учинил избиение дубинами более чем 1200 именитых граждан. За вычетом небольшой группы — не более 30 человек, — которая, возможно, имела отношение к антидемократическому заговору, все остальные пострадали только оттого, что имели несчастье владеть значительным состоянием. Страшное это событие, вошедшее в историю под названием аргосского скитализма (от греческого *skytālē* — дубина, палка), показывает, до каких эксцессов могло доходить тогда социальное противостояние в греческих городах.

Так или иначе, приведенных примеров достаточно, чтобы судить об остроте социального брожения в Греции в позднеклассическое время. Распри между отдельными группами граждан расшатывали и разрушали самое строение классического полиса, но они грозили, как это видно по заговору Кинадона, всколыхнуть и более широкую негражданскую массу, в том числе и рабов, что было чревато для античного рабовладельческого общества еще более глубинными и опасными потрясениями. Что ситуация в этом плане действительно была опасной, подтверждается характерным признанием Ксенофонта в трактате «Гиерон, или О тиране». Рекомендую носителю сильной монар-

хической власти блюсти интересы не только свои личные, но и всех, могущих стать ему опорой, «благородных» людей, т. е. знатной и богатой верхушки полиса, автор трактата замечает, как о чем-то общеизвестном и не требующем пояснения: «Ведь уже много господ погибло насильственной смертью от рук рабов... бывают также, как все мы знаем, и злодеи в городах...» (Ксенофонт, Гиерон, 10, 4). Если первая из упомянутых здесь категорий и в самом деле не требует никаких пояснений, то под второй также без особого труда угадывается скапливавшаяся в городах, скорая на мятежи масса свободных бедняков. Растущая опасность со стороны этих групп населения для жизни и собственности состоятельных граждан бросалась в глаза и вызывала все большую тревогу у идеологов полисной элиты.<sup>14</sup>

В этих условиях обозначилось банкротство полисного государства, обозначилось тем яснее, что длительная междоусобная война к исходу V столетия завершилась, а оздоровления государственной жизни так и не наступило. Напротив, именно тогда и стало ясно, что упадок греческих государств был вызван прежде всего внутренними причинами, и что Пелопоннесская война лишь ускорила то, что было подготовлено естественным ходом развития. В обстановке нарастающей гражданской смуты и возобновившегося вскоре межполисного соперничества классическая государственность греков оказывалась несостоятельной. Но даже и без этого глубинного обобщения одно не подлежит сомнению: в IV в. печать вырождения легла на главные политические институты греков, и этот упадок самого полисного государства естественно сильно уменьшал возможности преодоления социального кризиса политическими средствами.

Одной из самых «больных» проблем политической жизни греков в IV в. была проблема государственных доходов. Вступив в полосу финансового кризиса еще в период Пелопоннесской войны, греческие государства так и не вышли из нее, ибо как раз перед финансовым ведомством время и поставило в первую очередь трудные, практически неразрешимые задачи. Одной из таких задач было изыскание средств для выплаты пособий народу. Ведь под давлением гражданской массы, требовавшей от государства материального вспомоществования, или, как тогда говорили, кормления (*trophe*), правительство должно было вводить все новые и все более обременительные для казны раздачи денег (*diaitai*).<sup>15</sup> Так, в Афинах к выплате жалованья судьям

<sup>14</sup> Ср.: Фролов Э. Д. Ксенофонт и поздняя тирания // ВДИ. 1969. № 1. С. 121.

<sup>15</sup> Насколько важной, с точки зрения современников, была практика таких раздач, показывает высказывание афинского оратора Демада, назвавшего одну из самых разорительных для государства трат — выдачу гражданам так называемых зрелищных денег (для посещения различного рода представлений в праздничные дни) — «клеем демократии» (Плутарх, Платоновы вопросы, 10, 4, р. 1011 b):

и другим должностным лицам добавили установление платы за посещение народных собраний (Аристотель, Афинская полития, 41, 3) и сильно расширили выплату так называемых театральных денег. Другой трудной задачей было нахождение средств для выплаты жалованья воинам — гражданам и особенно наемникам, количество которых в IV в. резко возросло.

Особая значимость финансового ведомства привела в это время к появлению особых же государственных деятелей, так сказать, специализировавшихся на управлении финансами. В Афинах в особенности прославились в этом качестве Эвбул, заведовавший фондом зрелищных денег (на протяжении ряда лет, начиная с 354 г.), и Ликург, возглавлявший общее управление государственных доходов на протяжении трех четырехлетий (338—326 гг.).<sup>16</sup> Эти деятели приобретали подчас большое влияние, но даже самым ловким из них удавалось лишь на время освободить государство из тисков финансового кризиса, ибо кардинальное решение проблемы здесь было невозможно.<sup>17</sup> Нужда в деньгах была несоизмерима с ограниченными ресурсами полисных государств, и, если не предвиделось какого-нибудь нового, неожиданного источника доходов, правительствам приходилось решать опасную альтернативу: либо посягнуть на раздачи денег народу, либо же усилить и без того обременительное уже обложение состоятельных слоев населения. Любое решение было чревато серьезными внутренними социально-политическими осложнениями.

До какой степени эта финансовая проблема волновала современников, показывает составленный около 355 г. трактат Ксенофонта „О доходах“. Афинскому правительству предлагается здесь целая система мер, направленных на повышение государственных доходов, в частности за счет привлечения в страну метеков, развития торговли и судовладения, а главное посредством рациональной эксплуатации Лаврийских серебряных

<sup>16</sup> Об их деятельности см.: Латышев В. В. Очерк греческих древностей, I<sup>3</sup>, с. 187—188, 191—192; Белох К. Ю. История Греции. Т. II. М., 1899, q. 365, 392—394, 487—488; Mossé C. Le IV<sup>e</sup> siècle. P. 140—150. Новейшие специальные работы: об Эвбуле — Sawkwell G. L. Eubulus. — „The Journal of Hellenic Studies“, Vol. 83. 1963. P. 47—67; Hellinckx E. La fonction d'Eubule de Probalinthos//Recherches de philologie et de lin-

guistique. 2<sup>eme</sup> série. Louvain, 1968. P. 149—166; о Ликурге — Colin G. Note sur l'administration financière de l'orateur Lycurgue//Revue des Etudes Anciennes. T. XXX. 1928. N 3. P. 189—200.

<sup>17</sup> Это понимали уже и древние. Ср. критику финансовой политики демократического государства у Аристотеля: «Там, где доходные статьи имеются, следует остерегаться поступать так, как теперь поступают демагоги, которые употребляют на раздачи излишки доходов; народ же берет и вместе с тем снова и снова нуждается в том же, так что такого рода вспомоществование неминуемо напоминает дырявую бочку» (Политика, VI, 3, 4). С резким осуждением финансовой политики афинян, и в частности Эвбула, выступал и современник Аристотеля историк Феопомп Хиосский (фр. 99 и 100 Якоби).

рудников, — и все это ради того, чтобы афиняне, цитируем Ксенофонта, «одновременно смогли бы помочь своей бедности и перестали бы возбуждать подозрение эллинов» (I, 1).

Решить проблему кормления бедняков за счет внутренних ресурсов страны — вот главная задача, которую ставит перед собой афинский писатель. Но если в начале сочинения решение этой проблемы увязывается им с разрешением другой, внешне-политической задачи улучшения отношений Афин с союзниками, на плечи которых они пытались возложить несение своего бремени, то в конце он не ограничивается этим, а связывает исполнение своего проекта с облегчением повинностей и восстановлением старинных привилегий афинской знати. «Однако, — восклицает автор в заключение, — если только ничто из сказанного не является ни невозможным, ни трудным, а при свершении всего этого мы станем более любезными эллинам, будем безопаснее жить, приобретем большую славу; если народ получит в избытке необходимое пропитание, а богатые освободятся от несения расходов на войну... если мы возвратим отеческие права и привилегии жрецам, совету, властям и всадникам, то разве не следует как можно скорее приняться за все это, с тем чтобы еще при нашей жизни мы смогли увидеть государство благоденствующим и счастливым?» (6, 1).<sup>18</sup>

Весьма опасным для полисного государства было положение и с военным ведомством — не только потому, что здесь, как и в финансовом деле, не было недостатка в трудностях, но и потому, что именно здесь рано обнаружилась тенденция разрешить эти трудности путем, который создавал непосредственную угрозу существующему республиканскому строю. Речь идет о продолжающемся упадке гражданского ополчения и росте — наряду и вместо него — наемной армии. Два ряда причин, социальных и технических, вызывали этот процесс. С одной стороны, объективные социальные факторы, о которых мы уже говорили, приводили к сокращению почвы для гражданского ополчения. Действительно, ввиду растущей невозможности для одних граждан и нежелания других выполнять свой воинский долг гражданское ополчение в каждом отдельном полисе непрерывно слабело: уменьшалось число воинов-граждан, падал их боевой дух. «Военными обязанностями мы пренебрегаем настолько, что даже не считаем нужным ходить на проверку, если не получим за это денег», — сетовал Исократ в составленной в 354 г. речи «Ареопагитик» (§ 82, пер. К. М. Колобовой). И если это сетование должно быть отнесено, вероятно, на счет афинской бедноты, то нет недостатка и в указаниях на уклонение от ратных дел людей состоятельных. Ярчайшее доказательство — речь Ликурга против Леократа, афинского богача, обвиненного

<sup>18</sup> Ср. далее: Фролов Э. Д. Политические тенденции трактата Ксенофонта «О доходах» // Проблемы социально-экономической истории древнего мира. М.; Л., 1963. С. 204—221.



в уклонении от службы отечеству в грозный для этого последнего час, когда после поражения эллинов при Херонее ожидалось вторжение македонских войск в Аттику.<sup>19</sup>

Но все это лишь одна сторона медали; те же объективные факторы, которые вели к ослаблению традиционной опоры полиса, подготавливали и смену ему. Люди, которые не были в состоянии или не желали выполнять свой воинский долг как граждане, при случае, за пределами своего города, охотно шли на военную службу за деньги, в качестве наемников. К тому же спрос на наемных солдат все время возрастал, поскольку, со своей стороны, и чисто военные факторы стимулировали замену гражданских ополчений наемными армиями. В условиях не прекращающихся войн, когда для эффективной охраны своих границ и для проведения длительных походов за их пределами требовались постоянные отряды хорошо подготовленных профессиональных воинов, становилось все более очевидным преимущество наемного войска перед ополчением граждан.<sup>20</sup>

Кстати, исходя именно из этого убеждения, некоторые государства проводили реформу самого гражданского ополчения, выделяя из его состава постоянные отряды отборных воинов. Выше мы уже упоминали о подобных экспериментах аргивян и сиракузян во время Пелопоннесской войны. Теперь добавим красноречивый пример из военной практики IV в. — создание в Фивах в пору их возвышения в 70-х годах так называемого священного отряда из 300 отборных воинов, находившихся в постоянной боевой готовности и предназначенных для наиболее ответственных и опасных дел. Эти 300 покрыли себя неувядаемой славой: в 371 г., при Левктрах, именно их стремительный натиск положил начало победоносной атаке беотийского ополчения на превосходящие силы спартанцев, а в 338 г., при Херонее, они, не дрогнув, встретили удар македонской фаланги, и все легли на поле боя, не отступив ни на шаг.

Но вернемся к теме наемников. В IV в. практически не было уже ни одного греческого государства, которое не прибегало бы к помощи наемников, и эти последние, превосходно подготовленные в чисто военном отношении, но вместе с тем лишенные чувства полисного патриотизма и не связанные представлением о гражданском долге, являли собою не только отличное военное орудие, но и опасную политическую силу, именно в руках нелояльно настроенного по отношению к государству полководца. Для наемников их непосредственный командир, из рук которого они получали жалованье и долю добычи на войне, был несравненно ближе, чем нанявшее их гражданское правительство, а это создавало возможность опасного согласия между полко-

<sup>19</sup> Впрочем, процесс против Леократа состоялся лишь 7 или 8 лет спустя, в 331/30 г. до н. э.

<sup>20</sup> О развитии наемничества см. также: Маринович Л. П. Греческое наемничество IV в. до н. э. и кризис полиса. М., 1975.

водцем и наемниками помимо и даже против правительства. Показательно, что все позднеклассические тираны, — а их явилось в Греции в век разложения полиса великое множество, как грибов после дождя, — начинали свое восхождение и утверждались у власти при непосредственной поддержке наемных отрядов. Так именно действовали Дионисий Старший в Сиракузах в конце V в., Ясон Ферский в Фессалии в 70-х, Эвфрон в Сикионе и Тимофан в Коринфе в 60-х, Филомел и Ономарх в Фокиде в 50-х годах IV в.<sup>21</sup>

Вообще заметим, что в этот период соразмерно с ростом значения постоянных армий возросло значение и постоянных, профессиональных военачальников. Эти последние, опираясь на свой военный авторитет, нередко добивались весьма значительного влияния и играли почти независимую роль в политической жизни даже таких государств с прочными полисными традициями, как, например, Афины. Конон, Ификрат, сын Конона Тимофей, Хабрий, Харет, Харидем — вот имена знаменитых афинских стратегов, которые на протяжении IV в., уступив трибуну в народном собрании демагогам, вершили реальные судьбы своего отечества на поле брани или за столом переговоров. Если же отечество не нуждалось или отказывалось от их услуг, то они нанимались в качестве привилегированных кондотьеров — командиров наемных отрядов на службу за границей, устанавливали дружеские и династические связи с чужеземными властителями и не упускали случая обзавестись с их помощью собственными княжескими доменами.<sup>22</sup>

Итак, по состоянию важнейших политических ведомств, финансового и военного, мы можем судить, насколько критическим было положение, в котором оказалось полисное государство в IV в. Однако не только состояние отдельных ведомств, но и деятельность суверенных органов власти свидетельствовала о глубоком кризисе полисной политической системы. С одной стороны, можно было наблюдать прогрессирующий упадок или вырождение традиционных полисных институтов. Резко упал авторитет народных собраний, судов и других представительных органов гражданской общины. Объяснялось это в первую очередь общим снижением политической активности народа, которую теперь приходилось даже искусственно стимулировать — в Афинах, например, выплатой жалованья за участие в работе народного собрания.<sup>23</sup> Пагубные последствия для деятельности представительных гражданских учреждений имело также

<sup>21</sup> Подробнее об этом см. в наших работах «Греческие тираны» (Л., 1972) и «Сицилийская держава Дионисия» (Л., 1979).

<sup>22</sup> Ср.: Маринович Л. П. Греческое наемничество IV в... С. 260—264.

<sup>23</sup> Плата за посещение народных собраний была введена в Афинах около 395 г. до н. э. Первоначально она равнялась 1 оболу, но скоро была доведена до 3 обол, а во времена Аристотеля дошла до 6 (за рядовое) и даже 9 обол (за главное собрание) (см.: Аристотель, Афинская политика, 41, 3; 62, 2).

растущее стремление отдельных социальных групп использовать их преимущественно для защиты своих групповых интересов в ущерб полисному согласию.

В самом деле, как народные собрания, так и суды все чаще становятся не местом, где принимаются решения, имеющие в виду совокупную пользу граждан, а местом, где сводятся социальные счета. В народных собраниях трибуной окончательно овладевают демагоги — не идейные вожди народа, а беспринципные вожаки групп, готовые при случае, в интересах своей группы или своих собственных, пожертвовать благом государства. В судах ядовитым цветом распускается сикофантизм, носители которого — сикофанты, профессиональные доносчики и шантажисты, — устраивали теперь форменные облавы на богатых людей, без зазрения совести эксплуатируя социальную неприязнь одной части граждан к другой или еще более низменное чувство — страх судей за свое жалованье.

Для иллюстрации сошлемся на два характерных упоминания в судебных речах оратора Лисия. В речи «Против Никомаха» говорится о беспринципных колебаниях в действиях афинского Совета Пятисот: «Когда у Совета есть деньги для управления, он не прибегает ни к каким предосудительным мерам, а когда попадает в безвыходное положение, то бывает вынужден принимать исангелии (чрезвычайные заявления. — Э.Ф.), конфисковывать имущество у граждан и склоняться на самые скверные предложения ораторов» (Лисий, XXX, 22). В другой речи — «Против Эпикрата» — упоминается о распространенной практике сикофантов страшить судей тем, что если они не вынесут обвинительного приговора и в казну не поступит дохода от конфискованного имущества, то властям не из чего будет выплатить им жалованье. «Когда они добивались чьего-нибудь осуждения незаконным образом, — повествует оратор, — они заявляли, как вы много раз слышали, что если вы не осудите тех, кого они велят, то не хватит денег на жалование вам» (XXVII, 1). Если верно, что античность отличалась непревзойденной непосредственностью и выпуклостью форм самовыражения, то надо признать, что это равно распространялось на все — на низменное и порочное в не меньшей степени, чем на высокое и прекрасное.

Упадок традиционных республиканских органов власти, измелывание гражданских руководителей — такова была безрадостная картина политической жизни в большей части эллинских полисов в позднеклассическое время. И если подчас гражданский коллектив в том или ином городе оказывался на высоте требований дня и выдвигал из своей среды достойных политических лидеров, таких, например, как Пелопид и Эпаминонд в Фивах, Тимолеонт в Коринфе, Демосфен в Афинах, то необходимо все же помнить, что это были единичные примеры, лишь ярче оттенявшие общую деградацию традиционных полис-

ных институтов, политических методов и гражданских руководителей.

Между тем, с другой стороны, в повседневной практической жизни все большую роль начинают играть профессиональные политики, специалисты, финансисты или военные, которые все чаще оказывали решающее воздействие на судьбы государства, в трудных случаях беря инициативу на себя и отодвигая на задний план полисные органы власти. Да и сам народ нередко обращался за помощью к таким авторитетным деятелям, надеясь их чрезвычайными полномочиями для решения какой-либо трудной проблемы. Нет нужды говорить, насколько такая практика, развившаяся, как мы видели, со времени Пелопоннесской войны, была чревата опасными последствиями для самого республиканского государства. Нередко она подавала повод честолюбивому политику для дальнейшего возвышения и узурпации власти, иными словами, для установления режима единоличной тиранической власти. Все тираны позднеклассической эпохи приходили к власти в обстановке социально-политических смут, все опирались при этом на группы личных своих приверженцев и отряды наемных солдат, и для всех, как правило, мостом к узурпации являлось полученное от республиканского правительства чрезвычайное назначение. И Дионисий в Сиракузах, и Эвфрон в Сикионе, а Тимофан в Коринфе, и Филомел и Ономарх в Фокиде — все начали свое восхождение с легальной предпосылки, с чрезвычайного военного назначения. Разумеется, и тогда не было недостатка в случаях, когда гражданская община в сознании своих суверенных прав пресекала слишком удачливую карьеру того или иного политика, однако общая тенденция к вытеснению народа из политической жизни обнаруживалась вполне отчетливо.

Наряду с этими тенденциями внутреннего перерождения в IV в. продолжался процесс преодоления полиса и вовне. Резко усилились экономические связи между городами — через торговлю, становившуюся все более специализированной, а следовательно, и международной, через кредитное дело, приобретшее в позднеклассическое время не менее широкий характер, и в любом случае благодаря возросшему числу и активности свободных переселенцев-метеков. Эти последние, занимавшиеся по преимуществу ремеслами, торговлей и банковским делом, составляли теперь обширную космополитическую прослойку в городах Греции (в Афинах, например, в конце IV в. на 21 тыс. граждан приходилось 10 тыс. метеков, Афинеи, VI, 272 с) и самим фактом своего существования взрывали узкие границы полиса.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Роль метеков в позднеклассической Греции всесторонне исследована Л. М. Глускиной. См. в особенности ее книгу «Проблемы социально-экономической истории Афин IV в. до н. э.» (Л., 1975). Из ее более ранних работ большой интерес представляет также статья «Афинские метеки в борь-

Рука об руку и в связи с этим преодолением экономической автаркии шло наступление и на полисную автономию. В позднеклассическую эпоху наблюдаются многократные попытки ряда государств совместными усилиями воссоздать древние или создать новые политические объединения, как правило, на базе исконного областного этнокультурного единства с очевидной целью хотя бы частичного преодоления полисного партикуляризма. Можно указать на усиление активности Дельфийско-фермопильской амфикифии — древнего союза общин, связанных общим культом и защитой святилища Аполлона в Дельфах, на возрождение распавшегося во время Пелопоннесской войны Афинского морского союза, на реорганизацию Беотийского, Фессалийского и Фокидского союзов, на создание новых союзов городов на Халкидике и в Аркадии. Хотя большинство этих объединений не были интегральными единствами и потому не могли претендовать на прочность и длительное существование, — исключение представляет, пожалуй, лишь Беотия, где была достигнута высшая стадия союзного государства, — общая тенденция к преодолению политической раздробленности была очевидна.<sup>25</sup>

Конечно, не следует преувеличивать силы федеративного движения в Древней Греции. Политическая история IV в. показала именно невозможность для греков собственными силами достичь высшей цели — полного и окончательного объединения в масштабе всей страны. Нельзя закрывать глаза на то, что развитие объединительного движения наталкивалось на серьезные препятствия: помимо традиционной полисной автономии, порочным было обнаруживавшееся стремление полисов-гегемонов превращать союзы в собственные державы, а с другой стороны, продолжалось соперничество этих сверхполисов из-за гегемонии в Элладе. Все это вело к непрекращающимся междоусобным войнам, которые подрывали федеративные связи, ослабляли греков и поощряли вмешательство в их дела соседних «варварских» государств — Персии и Карфагена.

бе за восстановление демократии в конце V в. до н. э.» (ВДИ, 1958, № 2, С. 70—89).

<sup>25</sup> Для общей оценки ср.: Белох К. Ю. История Греции. Т. II. С. 415 сл.; Mossé C. Le IV<sup>e</sup> siècle. P. 175—185. Для истории Второго Афинского союза см. также: Гребенский Н. Н.: 1) Элементы парламентаризма в конституции Второго морского союза // ВДИ, 1972, № 4. С. 107—118; 2) Оппозиция афинских союзников (370—357 гг. до н. э.) // Вестн. Ленингр. ун-та, 1975, № 2, Сер. ист., яз. и лит. Вып. 1. С. 60—64; Цинзерлинг Г. Д. Перерождение Второго Афинского морского союза в Афинскую архэ IV в. до н. э. // ВДИ, 1972, № 4. С. 118—133. Прочие союзы специально исследовались в работах: Беотийский союз — Лурье С. Я. Беотийский союз, СПб., Кутергин В. Ф. Античная Беотия. Саранск, 1981; Фессалийский союз — Корчагин Ю. В. Фессалийский союз в первой половине IV в. до н. э. // Город и государство в древних обществах. Л., 1982. С. 34—43; Аркадский союз — Байбаков Е. И. Аркадский союз в Мегалополе. Пг., 1915; Корчагин Ю. В. Образование Аркадского союза // Вестн. Ленингр. ун-та, 1981, № 20. Сер. ист., яз. и лит. Вып. 4. С. 84—87.



Тем не менее сама идея объединения не умирала в Элладе. Напротив, ее несомненная большая популярность подсказывала даже особый стиль политики тем, кто претендовал на роль общеэллинских опекунов. В позднеклассический период сильные и инициативные властители — сицилийский тиран Дионисий, ферско-фессалийский правитель Ясон, а затем в особенности македонские цари Филипп и Александр — подкрепляли или маскировали свои державные притязания в Греции искусным использованием панэллинских лозунгов. В конечном счете объединение Эллады было достигнуто внешнею силою, но под флагом выполнения панэллинской программы (Коринфская лига 338/7 г.).<sup>26</sup>

Мы рассмотрели главные линии социально-политического развития Греции в IV в. Наш обзор будет, однако, неполным, если в заключение мы не остановимся еще на одной проблеме, имеющей самое непосредственное отношение к дальнейшему изложению, — на отражении охарактеризованного выше кризиса в сфере идеологии. Непрерывающаяся внутренняя смута, охватившая греческий мир в позднеклассический период, смута, которая усугублялась вмешательством в греческие дела сторонних держав, убедительнейшим образом демонстрировала зыбкость, казалось бы, навеки установившихся отношений. Таким образом, сама неустойчивая общественная обстановка, поддерживая убеждение в относительности всего сущего, непрерывно сеяла семена идейного брожения, содействовала вытеснению из умов людей традиционных полисных представлений совершенно новыми настроениями и идеями. При этом надо заметить, что в силу исключительной интенсивности духовной жизни греков кризис в области идеологии обнаружился даже с особенной отчетливостью и яркостью, найдя более полные формы выражения, чем аналогичного рода явления в низовых, «базовых» областях общественной жизни.

Характерной чертой времени была растущая аполитичность, т. е. равнодушие граждан к судьбам своего полиса, своего родного города и государства. Это находило выражение в поведении и настроении всех слоев гражданского общества. Недаром политическую активность народной массы приходилось искусственно подогревать введением жалованья за то, что было не только долгом, но и привилегией граждан, между тем как с политическим индифферентизмом отдельных, как правило, знатных и состоятельных людей государство все чаще начинало бороться открытыми репрессиями. И действительно, у простого на-

<sup>26</sup> Об использовании панэллинских лозунгов державными властителями IV в. до н. э. — соответственно Дионисием Сиракузским, Ясоном Ферским и Филиппом Македонским — см. наши работы: 1) Сицилийская держава Дионисия. С. 72, 132—133, 152, 157; 2) Греческие тираны. С. 93 сл.; 3) Коринфский конгресс 338/7 г. до н. э. и объединение Эллады//ВДИ. 1974. № 1. С. 45—63.

рода, хотя и в извращенной форме, но все же оставалось еще какое-то чувство полисного патриотизма, тогда как богатая верхушка все более пропитывалась чуждыми полису индивидуалистическими и космополитическими настроениями.

Великолепную характеристику такого рода настроений можно найти в речи Лисия, составленной против некоего Филона, новоиспеченного члена афинского Совета Пятисот. «Я утверждаю, — восклицает оратор, — что быть членом совета у нас имеет право только тот, кто, будучи гражданином, сверх того еще и желает быть им: для такого человека далеко не безразлично, благоденствует ли наше отечество, или нет, потому что он считает для себя необходимым нести свою долю в его несчастьях, как он имеет ее и в его счастье. А кто хоть и родился гражданином, но держится убеждения, что всякая страна ему отечество, где он имеет средства к жизни, тот, несомненно, с легким сердцем пожертвует благом отечества и будет преследовать свою личную выгоду, потому что считает своим отечеством не государство, а богатство» (Лисий, XXXI, 5—6; пер. С. И. Соболевского).

Не менее красноречива и сценка в одной из последних комедий Аристофана — «Богатство». В дверь дома афинского земледельца Хремила, у которого гостит бог богатства Плутос, стучится явившийся с Олимпа Гермес. Следует характерный обмен репликами между слугой Хремила Карионом и просящимся в дом Гермесом:

Карион

А разве хорошо быть перебежчиком?

Гермес

Где хорошо живет, там и родина.

(Аристофан, пер. А. И. Пиотровского).

Но дело не ограничивалось одним равнодушием. По мере того как кризис затягивался и приобретал все более острые формы, в разных слоях общества нарастало чувство неудовлетворенности, недовольства существующим порядком вещей. Показательно, что в IV в. это чувство захватило и массы простого народа при всей его приверженности к полису. Это нашло выражение в растущей тяге к иному, более справедливому порядку, в увлечении смутными воспоминаниями или мечтаниями о золотом веке Кроноса, о примитивном, уравнительном коммунизме древней поры. Замечательным источником для изучения этой народной утопии является древняя аттическая комедия и в первую очередь дошедшие до нас пьесы Аристофана «Женщины в народном собрании» (или «Законодательницы») и «Богатство», где в пародийном плане перетолковываются популярные идеи золотого века.

Источником, откуда народная фантазия черпала необходимый

материал, служил главным образом фольклор, хотя, конечно, нельзя исключить возможность воздействия на популярные сказочно-утопические прожекты и со стороны тогдашней политической теории. Что же касается полисной элиты, т. е. той части общества, которая была не только состоятельна, но и образована, то ее недовольство существующим порядком и ее мечтания о переустройстве с самого начала находили опору в теории, в философии и социологии, в собственно политической науке, развитие которой и было стимулировано соответствующей потребностью в переосмыслении сущего. Социологическое направление в греческой философии, в лице прежде всего софистов, своей рационалистической критикой камня на камне не оставило от прежних, традиционных полисных понятий и представлений (о патриотизме, о социальной и этнической исключительности эллинов, о полисных нормах общежития и пр.). И это же направление в лице его младших представителей (в особенности из школы Сократа) обратилось к активной выработке программ переустройства общества и государства.

Разумеется, подходы к решению этой большой задачи, которую поставила перед общественно-политической мыслью древних греков сама жизнь, могли сильно различаться у разных мыслителей и писателей. Тем не менее из всего многообразия высказанных в этой связи идей и концепций с большим основанием могут быть выделены три главных сюжетных линии, соответственно глубине подхода, широте развитого взгляда и целостности разработанной программы. Первая линия — это линия Сократа, ее главной целью был сам человек. В полемике с ревнителями старины и новаторами, носителями разрушительного начала, софистами, Сократ заново обосновал абсолютное значение моральных ценностей и развил взгляд на нравственное обновление человека как на важнейший элемент программы оздоровления всей социальной жизни в целом.

Сократ подчеркнуто не интересовался проблемой государства, но восприимчивы и продолжатели его дела не преминули теснее связать тему человека с темой общества и государства. Развивая этическое учение Сократа все более и более в сторону политическую, они поставили в связь и взаимно обусловили нравственное совершенствование личности и переустройство на новых рационалистических началах всей существующей социально-политической системы. Эта вторая линия — линия Платона и Аристотеля — обогатила политическую мысль древних обстоятельно разработанными проектами государственного устройства — от идеального аристократического государства Платона, где вся полнота власти должна была принадлежать элитарной касте философов, между тем как производящие классы земледельцев и ремесленников обрекались на совершенно рабскую участь, до более сбалансированной, более ориентированной на практическое осуществление «средней политики» Аристотеля.

Но самой результативной в плане приложения к действительности оказалась третья линия, ориентированная на практическую политику и представленная преимущественно писателями публицистического жанра. Эти последние в своем стремлении дать практические наставления государствам и правителям в противовес устаревшим полисно-республиканским доктринам разработали две новых доктрины — монархическую и панэллинскую. Замечательной особенностью этих новых концепций была их прямая связь со стихийно развивавшейся общественной практикой и настроениями. С одной стороны, здесь действовало широко распространившееся убеждение, что лишь сильная личность, авторитетный вождь или диктатор, стоящий над гражданским коллективом, сможет найти выход из того тупика, в который зашло полисное государство. В политической литературе, выражавшей запросы полисной элиты, популярными становятся поэтому тема и образ сильного правителя. Поскольку, однако, внутреннее переустройство не мыслилось без переустройства внешнего, наведение порядка внутри отдельных городов — без установления общего мира в Греции и победоносного отражения варваров, образ сильного правителя приобретал одновременно черты борца за объединение Эллады, руководителя общеэллинской войны против варваров, черты царя — завоевателя. Не случайно, что обе идеи — монархическая и панэллинская — разрабатывались по сути дела одновременно, одними и теми же писателями, в особенности Исократом и Ксенофонтом, с чьими именами в нашем представлении и связано по преимуществу развитие политической публицистики в позднеклассической Греции.

Разумеется, что касается воздействия всех этих течений общественно-политической мысли на ход исторического развития, то это — проблема особая. Ведь в каждом конкретном случае можно спорить о полноте созвучия развивавшихся идей реальному общественному движению, о степени ориентации соответствующих мыслителей и писателей на политическую действительность, наконец, о степени их влияния на реальных политиков — носителей власти, на непосредственных творцов истории. Но спор может идти только о мере, самый же факт более или менее значительного воздействия политической мысли — политической публицистики прежде всего — на ход исторического развития Греции не может быть поставлен под сомнение. За это говорит несомненное сходство реальных свершений с ранее развитыми идеями, временами — буквальное соответствие социально-политических форм эллинизма теоретическим выкладкам поздней классики.

Так или иначе, перед нами открываются заманчивые перспективы познакомиться поближе с теми маяками античной мысли, которые своим светом освещали запутанные коллизии современной жизни и выхватывали из мрака большую часть

будущего пути. Материал для этого ознакомления только что обозначен, равно как и намечен план его рассмотрения. Последуем же этому плану с той только поправкой, что сначала проследим развитие рационально организованной мысли, философской и публицистической, а уже затем, имея в виду успехи и возможное влияние этой мысли, обратимся к жанру социально-политической утопии. Здесь, в свою очередь, естественно будет остановиться на двух этапах, или подразделениях, — на утопии собственно народной, стихийно развившейся на базе фольклора, и на утопии литературной, которая, отталкиваясь от популярных мотивов, достигла высокой степени изошренности в своих идеально-фантастических построениях и осталась навсегда основой и образцом для утопических исканий нового времени.

## Глава 4

### НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

Поворотным пунктом в истории античной общественной мысли стало выступление Сократа (468—399 гг. до н. э.).<sup>1</sup> В пору всеобщего идейного разброда, когда все традиционные представления и идеи были подвергнуты беспощадной критике и отвергнуто самое существование общеобязательных социальных и этических норм, Сократ первым поднял голос в защиту важнейшей для человека ценности — позитивного смысла жизни. На исходе классического периода разложение охватило самое сердцевину античного общества — гражданскую личность. И вот Сократ занялся врачеванием этой важнейшей элементарной частицы общества — человека, в убеждении, что никакая

<sup>1</sup> Для ознакомления с темой Сократа полезными могут быть прежде всего разделы в общих трудах по истории античной (греческой) философии и культуры: Ахманов А. С. Философия от ее зарождения до Платона// История греческой литературы. Т. II. М., 1955. С. 174—177; Залесский Н. Н. Очерки истории античной философии. Вып. 1. Л., 1975. С. 57—61; Боннар А. Греческая цивилизация/Пер. с фр. О. В. Волкова. Т. II. М., 1959. С. 273—308. Более обстоятельное изложение — в фундаментальных пособиях по античной философии: Виндельбанд В. История древней философии/Пер. со 2-го нем. изд. М. М. Рубинштейна. М., 1911. С. 128—140; Целлер Эд. Очерк истории греческой философии/Пер. с 10-го нем. изд. Н. Стрелкова. М., 1913. С. 93—104; Гомперц Т. Греческие мыслители/Пер. со 2-го нем. изд. Е. Герцык и Д. Жуковского. Т. II. СПб., 1913. С. 32—88, 188—193; Chevalier J. Histoire de la pensée. T. I. Paris, 1955. P. 142—188, 624—632; Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. III, Cambridge, 1969. Специальные монографии: Жебелев С. А. Сократ. Берлин, 1923; Сотонин К. И. Сократ. Казань, 1925; Кессиди Ф. Х. Сократ. М., 1976; Нерсисянц В. С. Сократ. М., 1977; Maier H. Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen, 1913; Taylor A. E. Socrates. Edinburgh, 1932; Cresson A. Socrate, sa vie, son oeuvre. Paris, 1947; Der historische Sokrates. Hrsg. von A. Patzer (Wege der Forschung. Bd. 585). Darmstadt, 1987.



реформа общества не возможна без оздоровления личности. И это его обращение к теме человека было тем более естественным, что античной философии всегда была присуща мысль о человеке как своего рода микрокосме — не только элементе, но и модели целого мира.

Сократ выступает как воплощение здоровой реакции на опасные разрушительные тенденции социального, интеллектуального и нравственного развития. Видя эту опасность, он возвращает внимание философии к основному — к человеку, к его назначению и смыслу жизни, к возможности достижения им счастья. Надо было обладать поистине здоровой натурой, огромным запасом жизнестойкости и оптимизма, чтобы в век спекулятивной критики и нравственного шатания так просто и правильно взглянуть на главную проблему философии. Это душевное здоровье Сократа — здоровье его народа, в нем воплотилось самое чувство самосохранения древних эллинов, отличавшихся в лучшую пору их истории предприимчивостью, пытливостью, верою в возможности своего ума и духа. Деятельность Сократа дала мощный толчок новому духовному развитию, и даже самая его смерть — его гибель в столкновении с косностью традиции — послужила движению к оздоровлению и обновлению античного общества.

За вычетом трагического финала биография Сократа внешне мало чем примечательна. Он вышел из народной гущи, его жизнь была жизнью простого человека, и только смерть решительно выделила его из общей массы и вознесла на такой пьедестал, что он навсегда остался великим примером, учителем жизни в самом высоком смысле этого слова.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Для реконструкции жизни и учения Сократа главными источниками — за отсутствием собственных свидетельств философа, который, как известно, ничего не писал, — служат сочинения его учеников: Ксенофонта, в особенности его обширные «Воспоминания о Сократе» и примыкающая к ним «Апология Сократа» (их перевод см. в кн.: Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения/Пер. С. И. Соболевского. М.: Л., 1935), и Платона, особенно его ранние произведения «Апология Сократа» и «Критон», а также «Федон» и «Пир» (см.: Платон. Сочинения в трех томах. М., 1968—1972). Главным образом на свидетельствах этих учеников Сократа основана и его биография в труде Диогена Лаэртского (III в. н. э.) «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979). Для оценки вклада Сократа в философскую мысль древних важны также суждения Аристотеля, в частности в «Метафизике» (пер. А. В. Кубицкого в кн.: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. I. М., 1976). К этим положительным свидетельствам добавляется комедия Аристофана «Облака» (423 г. до н. э.), являющаяся собою шарж на Сократа и всю тогдашнюю философию (см.: Аристофан. Комедии/Пер. А. И. Пиотровского. Т. I. М., 1934). В отношении ко всем этим материалам мы придерживаемся все более утверждающегося теперь позитивного взгляда, а именно, что сохранившиеся свидетельства древних дают нам возможность адекватно представить себе и самого Сократа (данные Ксенофонта, Платона, Аристотеля), и реакцию на него его собственного народа (Аристофан). Для ответа скептикам ср. великолепные возражения А. Боннара (Греческая цивилизация, Т. II. С. 276—280).

Согласно свидетельству эллинистического хронографа Аполлодора, Сократ родился в год архонта Апсефиона, в месяце фаргеллионе — 11-м месяце афинского гражданского года, т. е. в перерасчете на наше время в начале лета 468 г. до н. э. (Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, II, 5, 44; ср.: Платон, Апология Сократа, 17 d). Его отец — афинский гражданин Софрониск — был по профессии скульптором, мать Фенарета практиковала как повитуха. Семья Сократа принадлежала, таким образом, к той срединной прослойке афинского гражданства, которая во все времена и ассоциировалась главным образом с понятием народа. Впрочем, занятия Софрониска — не просто ремесленника, но художника — отличались известной интеллигентностью, и семья пользовалась достатком, как об этом можно судить хотя бы по тому, что в юности Сократ получил хорошее образование, а впоследствии проходил военную службу в качестве тяжеловооруженного воина-гоплита.

В молодые годы Сократ приобщился к ремеслу своего отца и, очевидно, сделался недурным мастером. Позднейшие авторы указывали на одно из сохранившихся его произведений — скульптурную группу Харит, украшавших афинский Акрополь (Диоген Лаэртский, II, 5, 19). Как всякий афинский гражданин, Сократ должен был выполнять определенные повинности, и он их исполнял: служил гоплитом в войске и трижды принимал участие в походах за пределами Аттики. В 432 г. он был в составе афинского экспедиционного корпуса, осадившего Потидею (на Халкидике), что явилось одним из предлогов Пелопоннесской войны. Затем в разгар войны, в 424 г., он принимал участие во вторжении в Беотию и отличился в роковом для афинян сражении при Делии, а в 422 г. участвовал в битве под Амфиполем, которой практически завершился первый период Пелопоннесской войны (Платон, Апология Сократа, 28 d — e; Пир, 219 e — 221 c; Диоген Лаэртский, II, 5, 22—23).

Сократ не уклонялся и от более ответственных общественных поручений: в 406 г. он входил в афинский Совет Пятисот и в качестве главы его дежурной части — эпистата пританов — председательствовал в афинском народном собрании, когда там разбиралось пресловутое дело стратегов — победителей при Аргинусских островах. В качестве председателя он проявил замечательную принципиальность и стойкость, отказавшись пойти на поводу у политических интриганов и истерически настроенной народной массы, требовавшей немедленного осуждения и казни всех стратегов. Благородное поведение Сократа позднее снискало ему почет, но в тот момент не смогло предотвратить позорной для афинян расправы над их же собственными военачальниками (Ксенофонт, Греческая история, I, 7, 15; Воспоминания о Сократе, I, 1, 18; Платон, Апология Сократа, 32 a—c; Диоген Лаэртский, II, 5, 24).

О гражданском мужестве Сократа свидетельствует и его поведение во время террористического правления Тридцати тиранов (404/3 г.). Оставленный Тридцатью в списке 3 тыс. полноправных граждан, он отказался принимать участие в расправах, которыми правители как своего рода круговой порукой хотели связать оставшихся граждан. Он открыто порицал главарей олигархического режима, в частности и фактического главу их, бывшего своего слушателя Крития, за их беспринципность и жестокость. Этим он навлек на себя гнев всемогущих диктаторов, и только скорое их падение спасло его от неминуемой гибели (Ксенофонт, *Воспоминания*, I, 2, 31—38; Платон, *Апология Сократа*, 32 с—е; Диоген Лаэртский, II, 5, 24).

Однако в общем гражданская, политическая деятельность столь же мало увлекала Сократа, как и воспринятое от отца ремесло скульптора. Его с юности тянуло к интеллектуальным занятиям, к философии, и он воспользовался теми возможностями, которые были в его распоряжении, чтобы познакомиться с новейшими направлениями и главными представителями тогдашней универсальной науки о мире и человеке. Античная традиция свидетельствует, что на первых порах он отдал дань увлечению натурфилософией. Он познакомился с учением последнего выдающегося представителя ионийской натурфилософии Анаксагора, и если и не стал его учеником в собственном смысле слова, то все же хорошо изучил его сочинения (Платон, *Федон*, 96 слл.: Диоген Лаэртский, II, 5, 19). Зато он бесспорно был близок к выдающемуся ученику и последователю Анаксагора Архелая (родом то ли также из Ионии, из Милета, то ли уже из Афин), который, по словам Диогена Лаэртского, «первый перенес из Ионии в Афины физическую философию» (Диоген Лаэртский, II, 4, 16; об ученичестве Сократа ср. также: 5, 19).

Учение Архелая, наверное, тем более импонировало настроениям и интересам Сократа, что оно не ограничивалось рассмотрением внешнего космоса, природных явлений, но обращалось также к проблемам общественной жизни, к человеку, что изначально, по-видимому, более всего интересовало Сократа. По свидетельству Диогена Лаэртского, «уже Архелай, по-видимому, касался нравственности, так как философствовал и о законах, и о прекрасном и справедливом, а Сократ взял этот предмет у него, развил, и за это сам прослыл основоположником». Более того, если верить Диогену, в трактовке этико-политических проблем Архелай был сродни софистам, ибо, как и они, учил, что «справедливое и безобразное существует не по природе, а по установлению» (Диоген Лаэртский, II, 4, 16, пер. М. Л. Гаспарова).

Как бы там ни было, увлечение Сократа натурфилософией не было продолжительным. Он был наделен слишком эмоциональной и впечатлительной натурой, до чрезвычайности отзывчивой ко всему происходящему в этом мире, и прежде всего

в мире людей, чтобы долго оставаться в плену бесстрастных, в ту пору по необходимости абстрактных размышлений о космосе, о природе, о сущности происходящих в ней физических процессов. Сущим для него был прежде всего сам человек, с его страстями и поступками, со всей его многообразной судьбой, и он скоро понял, что только эта тема и интересует его по сути дела.

Переход Сократа от натурфилософии к этике и социологии (в широком смысле) был, таким образом, предопределен. При этом известную роль могло сыграть и влияние сверхмодной тогда философии софистов, этих платных учителей общественно значимой мудрости и красноречия, главнейших представителей рождавшейся в ту пору социологической науки. Что в своем обращении к социологии Сократ не мог пройти мимо софистов — в этом, во всяком случае, сомневаться не приходится. Сократ наверняка был знаком со многими выдающимися софистами и многому мог научиться не только у своего соотечественника, близкого к Периклу Дамона, учеником которого его определенно считали некоторые (Диоген Лаэртский, II, 5, 19), но и у таких заезжих знаменитостей, подолгу гостивших в Афинах, как Протагор из Абдер, Продик с Кеоса или Горгий из Леонтин.

По ограниченности средств он, очевидно, не мог пройти полного курса обучения ни у одного из этих древних профессоров, бравших невероятно высокую плату за свои уроки (Протагор и Горгий — будто бы до 100 мин за полный курс обучения). В Платоновом «Кратиле» (384 b—c) Сократ с видимым сожалением говорит, что у софиста Продика за 50 драхм можно было прослушать целый курс лекций о правильности имен, но что он сам, Сократ, смог выслушать лишь малую часть этого курса соответственно той плате — 1 драхме, — которую он внес. Заявление это, однако, необязательно следует воспринимать буквально; оно может быть исполнено той обычной у Сократа иронией, которая служила ему средством мистификации. Так или иначе, у жившего в Афинах — этом средоточии культурной жизни Эллады — Сократа не было недостатка в способах приобщиться к мудрости софистов. Он мог присутствовать при их открытых лекциях или беседах, подобных той, что описана в «Протагоре» Платона, и уж во всяком случае читать их широко расходившиеся в рукописных копиях сочинения — трактаты и речи на самые различные научные и общественно-политические темы.

Импульсы, исходившие от знакомства с идеями софистов, были несомненно велики, но еще больше было воздействие на Сократа самой жизни, современной ему действительности, исполненной в тот период (середина V в.) удивительных свершений, резких перемен, необыкновенного накала страстей, вызывавших в его душе и сочувственный отклик, и непрерывное

удивление перед возможностями человеческой природы, и стремление постичь те сокровенные причины, которыми определяются помыслы и поступки людей, а главное понять ту цель, к которой следует стремиться человеку. Эта потребность в постижении сокровенного смысла человеческой жизни стала в Сократе в какой-то момент столь неодолимой, что он оставил, наконец, свое ремесло скульптора, постепенно отрешился от прочих житейских и гражданских забот и целиком отдался тому новому делу, в котором увидел подлинное свое призвание, более того, обязанность, предначертанную ему богом: «жить, занимаясь философией и испытывая самого себя и людей» (Платон, Апология Сократа, 28 е).

Разумеется, эта сосредоточенность на интеллектуальных занятиях при весьма скромном состоянии, которое сам Сократ оценивал всего в 5 мин (Ксенофонт, Экономик, 2, 3), скоро обернулась для него и его семьи нуждой. Сократ был женат, и у него было трое сыновей, и надо думать, что и жена его и подрастающие дети непрерывно сталкивались с материальными затруднениями, мириться с которыми им, нефилософам, было гораздо труднее, чем главе их семейства. Все это сказывалось на семейных отношениях: сварливость жены Сократа Ксантиппы вошла в поговорку, а Ксенофонт однажды упоминает о неладах также и между старшим сыном Сократа Лампроклом и матерью (Ксенофонт, Воспоминания, II, 2). Трудное материальное положение Сократа усугублялось еще и тем, что, даже достигнув известности на философском поприще, он, в отличие от многих других, отказывался обратить эти свои занятия в источник дохода и с желающих поучиться у него не брал никакой платы (Ксенофонт, Воспоминания, I, 2, 5 и 60; 6, 1 слл.; Платон, Апология Сократа, 19 d—e, 31 b—c). Если семья Сократа как-то сводила концы с концами, то объяснялось это главным образом благотворительностью друзей, тех, кто, подобно Критону, рано проникся сочувствием и уважением к делу Сократа, к его бескорыстному служению истине и всегда был готов прийти на помощь ему и его семье.

Итак, обратившись от жизни деятельной к жизни созерцательной, Сократ посвятил себя философии, но философии особой, исполненной высшего познавательного и нравственного смысла. Его не интересовали более ни внешний космос, ни физическая природа вещей; его внимание сосредоточилось на главном в этой жизни — на самом человеке, на постижении его судьбы, его предназначения, смысла его жизни. Этим и был обусловлен конечный выбор и переход от натурфилософии, от философии физической, к философии нравственной. И хотя известные шаги в эту сторону были сделаны уже его учителями Анаксагором и особенно Археласом, последующими поколениями мыслителей это смещение акцента в философии, этот исторический поворот в познании были связаны по преимуществу



с Сократом. Он, по словам Цицерона, «первый свел философию с неба и поместил в городах и даже ввел в дома и заставил рассуждать о жизни и нравах, о делах добрых и злых» (Цицерон, Тускуланские беседы, V, 4, 10). Отзыву Цицерона вторит и более поздний историк философии: «Он первым стал рассуждать об образе жизни... Поняв, что философия физическая нам безразлична, он стал рассуждать о нравственной философии по рынкам и мастерским, исследуя, по его словам,

Что у тебя и худого и доброго в доме случилось»

(Диоген Лаэртский, II, 5, 20 и 21).<sup>3</sup>

Конечно, если иметь в виду дела людей вообще, то Сократ не был ни первым, ни, во всяком случае, единственным, кто в V в. обратился к их изучению. Уже до него, а затем в одно время с ним этим усердно занимались софисты. Однако, в отличие от них, Сократ придавал своей социологической философии ярко выраженный, можно сказать, исключительный этический оттенок. Ему важно было не просто разобраться в механизме человеческих действий, но именно постичь их позитивный смысл, определить высшее назначение человека, установить пути и способы его самораскрытия, его, так сказать, реализации в этом мире. Не дела человека, а он сам, точнее его личность, реализуемая в этих делах; не успех — всегда эфемерный — в каких бы то ни было предприятиях, а полноценное счастье в жизни; не то или иное искусство, ремесло или уловка, ведущая к внешнему успеху, а высокая добродетель, составляющая взаимообусловленную норму поведения людей в среде себе подобных; наконец, не видимая мудрость, не поверхностное мнение, а истинно глубокое знание, составляющее основу добродетели, — таков ряд принципиальных отличий, отделяющих сократовскую философию жизни от софистической. Отличия эти придают учению Сократа характер позитивной нравственной нормы, которой начисто была лишена доктрина софистов, но без которой никакое человеческое общество не может жить. Иными словами, философию Сократа отличала та положительная нравственная установка, та ориентация на этический идеал, без которой невозможно самое существование человека.

Этой целевой установкой на высокий нравственный идеал и верой в возможность его достижения средствами разума определяется вся сущность учения Сократа. В нескольких словах, все оно сводится к нехитрой формуле: знание открывает человеку путь к добродетельному образу жизни, посредством которого человек реализуется как личность и одновременно достигает полноты осознания себя человеком, этого высшего блага, которое и есть смысл человеческой жизни, его счастье. Замечательным было это соединение зрелого рационализма и возвышенной этики — оно доставляло сократовской проповеди силу

<sup>3</sup> Цитируемый Диогеном стих — из «Одиссеи» (IV, 392).

необоримой убежденности. Рассматриваемое же в исторической перспективе учение Сократа оказывается поистине венцом языческого рационализма и одновременно началом нового направления, увлекшего человека в мир идеальных умопостигаемых сущностей, в мир, где его ждало высокое наслаждение и удовлетворение, пока, наконец, ограниченность реального, земного развития не заставила уйти в еще более дальний мир надидеального, постигаемого не умом, а только верою.

Оставим, однако, до времени общие суждения и обратимся к более детальному рассмотрению учения Сократа. Без этого невозможно оценить его деятельность в контексте интересующей нас эпохи, понять степень и формы его воздействия — безусловно огромного — на общественно-политическую мысль греков в век поздней классики и раннего эллинизма. При этом начать придется с того, что было заглавным элементом в сократовской системе и с точки зрения непосредственного научного интереса ее творца, и в более общем плане, с точки зрения античной философской мысли вообще, — начать надо с Сократовой теории познания, с его гносеологии.

В самом деле, интерес Сократа к человеку, к его помыслам и поступкам носил ярко выраженный научный, познавательный характер. Он более всего стремился постичь внутреннюю закономерность человеческой деятельности, глубинные причины и цели в гораздо большей степени, чем внешние проявления. Упор на эту сторону в учении Сократа столь очевиден, что с первого взгляда его можно определить как теорию познания по преимуществу.

Два, далее, обстоятельства бросаются в глаза как оригинальные, характерные признаки этой теории: здоровым протестом против крайностей софистического релятивизма была продиктована вера Сократа в существование общеобязательной абсолютной истины, а столь же оптимистическим, сколь и наивным убеждением в возможности ее адекватного постижения и выражения — представление о формульной природе этой истины, об отвлеченном понятии, схваченном в виде определения как подлинной сущности вещи.

На этих двух допущениях, собственно говоря, и строится вся гносеологическая концепция Сократа, служащая, в свою очередь, основой его концепции этической. В подтверждение сошлемся на свидетельство Ксенофонта, очень важное именно потому, что оно исходит от человека, долго общавшегося с Сократом, внимательно вслушивавшегося в его рассуждения, старавшегося по возможности полно, насколько это было в его силах, передать их главное содержание и смысл. Подчеркнув отрицательное отношение Сократа к занятиям натурфилософов, Ксенофонт продолжает: «А сам он всегда вел беседы о делах человеческих, исследуя, что благочестиво и что нечестиво, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что неспра-

ведливо, что благоразумие и что неблагоразумие, что храбрость и что трусость, что государство и что государственный муж, что власть над людьми и что человек, способный властвовать над людьми, и так далее: кто знает это, тот, думал он, человек благородный, а кто не знает, по справедливости заслуживает названия хама» (Воспоминания, I, 1, 16, пер. С. И. Соболевского).

Дальнейшее развитие этой темы, а именно сведение истины бытия к общему определению, к отвлеченному понятию, великолепно представлено у другого ученика Сократа, превзошедшего и Ксенофонта, и всех остальных по глубине постижения и способности к развитию идей учителя, — у Платона. Конечно, нельзя отождествлять изощренную теорию Платона, у которого представление об отвлеченном понятии полагается в основание целостной системы идеализма, с более элементарным взглядом Сократа, старавшегося найти определение вещи в отвлечении ее существенных признаков, но не отделявшего совершенно это отвлеченное понятие от самой вещи. Тем не менее принципиальный ход рассуждения — и в первоначальной его фазе, которой, очевидно, и довольствовался Сократ, и в более далекой перспективе — показан у Платона изумительно, и рассуждение это заслуживает быть представленным здесь, хотя бы в извлечении, чтобы по нему можно было судить и о грандиозности связанного с именем Сократа скачка в развитии отвлеченной мысли, и о том опасном влечении к идеализму, которое здесь подстерегало эту мысль. Интересующее нас место содержится в Платоновом диалоге «Федон», где оно составляет часть более общего рассуждения о бессмертии души (сценически это рассуждение представлено как последняя беседа Сократа с его учениками).

«После того, — рассказывает Сократ, обращаясь к Кебету, — как я отказался от исследования бытия, я решил быть осторожнее, чтобы меня не постигла участь тех, кто наблюдает и исследует солнечное затмение. Иные из них губят себе глаза, если смотрят прямо на солнце, а не на его образ в воде или еще в чем-нибудь подобном, — вот и я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного из чувств. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно. Правда, я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в уподоблении, чем если рассматривать его в осуществлении. Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным; и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное — идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, — а что

не согласно с ним, то считаю неистинным. Но я хочу яснее высказать тебе свою мысль... Ведь я не говорю ничего нового, а лишь повторяю то, что говорил всегда — и ранее, и только что в нашей беседе. Я хочу показать тебе тот вид причины, который я исследовал, и вот я снова возвращаюсь к уже сто раз слышанному и с него начинаю, полагая в основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее... Если существует что-либо прекрасное, помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе, как через причастность прекрасному самому по себе. Так же я рассуждаю и во всех остальных случаях... И, если мне говорят, что такая-то вещь прекрасна либо ярким своим цветом, либо очертаниями, либо еще чем-нибудь в таком же роде, я отмечаю все эти объяснения, они только сбивают меня с толку. Просто, без затей, может быть, даже слишком бесхитростно я держусь единственного объяснения: ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним. Я не стану далее это развивать, я настаиваю лишь на том, что все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе]. Надежнее ответа нельзя, по-моему, дать ни себе, ни кому другому. Опираясь на него, я уже не оступлюсь. Да, я надежно укрылся от опасностей, сказавши себе и другим, что прекрасное становится прекрасным благодаря прекрасному» (Федон, 99 d—100 e, пер. С. П. Маркиша).

Совершенно очевидно, сколь близок и возможен был переход от поиска общих определений, от установления сущности вещи в отвлеченном понятии, к законченному идеализму, который, в конце концов, только за этими понятиями, или идеями вещей, и признает подлинную реальность, а их материальные воплощения объявляет лишь бледными тенями истинно сущего. Платон так и делает, но Сократ ограничивался первой, вполне закономерной и необходимой фазой этого мыслительного процесса — выявлением существенных признаков и установлением — через определение — отвлеченных понятий, притом преимущественно в сфере этики. На это вполне определенно указывает такой авторитет в истории греческой философии, и в первую очередь в истории сократовской школы, как Аристотель. В «Метафизике» Аристотель указывает на роль Сократа как предуготовителя, но и только, платоновской теории идей, существующих помимо чувственно-воспринимаемых вещей: «Сократ исследовал нравственные добродетели и первый пытался давать их общие определения... Но Сократ не считал отделенными от вещей ни общее, ни определения» (XIII, 4, пер. А. В. Кубицкого; ср. также: I, 6).

С представлением о понятии как абсолютной сущности связано у Платона еще одно положение, возможно, также в какой-то степени восходящее к Сократу, — о сопричастности отвлечен-

ных понятий человеческой памяти, что привело к трактовке познания как своего рода воспоминания (*anamnesis*) от века заложенных в памяти истин. Вернемся в этой связи еще раз к «Федону», где эта мысль развивается весьма обстоятельно в русле все той же темы бессмертия души.

Сократ указывает, что прежде постижения чувствами какой-либо истины, например равенства, в сознании человека уже должно быть заложено соответствующее отвлеченное понятие, в данном случае — равного, которым чувства и оперируют, и что, стало быть, если чувствами человек владеет с момента рождения, то понятием равного он обладал еще раньше, т. е. до рождения. «А если мы приобрели его до рождения и с ним появились на свет, — продолжает Сократ, — наверно, мы знали — и до рождения, и сразу после — не только равное, большее или меньшее, но и все остальное подобного рода. Ведь не на одно равное распространяется наше доказательство, но совершенно так же и на прекрасное само по себе, и справедливое, и священное, одним словом, как я сейчас сказал, на все, что мы в своих беседах, и предлагая вопросы, и отыскивая ответы, помечаем печатью бытия самого по себе. Так что мы должны были знать все это, еще не родившись... И если, узнав однажды, мы уже не забываем, то всякий раз мы должны рождаться, владея этим знанием, и хранить его до конца жизни. Ведь что такое „знать“? Приобрести знание и уже не терять его. А под забвением, если я не ошибаюсь, мы понимаем утрату знания... Но если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, „познавать“ означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это „припоминанием“ (*anamimneskesthai*), мы бы, пожалуй, употребили правильное слово» (Федон, 75 с—е).

Еще раз оговорим невозможность в полном объеме приписать Сократу все те рассуждения его великого ученика о природе понятий, с которыми мы только что познакомились. Одно несомненно: установление истины в интересующих его проблемах этики Сократ сознательно свел к общим определениям, достигаемым чисто логическим путем. Но как, собственно, он добивался своей цели? У тех же учеников Сократа — Ксенофонта и Платона — мы находим важные указания и многочисленные примеры, иллюстрирующие тот метод, с помощью которого Сократ приходил к общим определениям, к выявлению отвлеченных понятий, что было для него равнозначно познанию сути вещей, постижению истины. Этим методом в соответствии с характерной для античности несколько примитивной установкой на ороакустическое развитие и восприятие мысли<sup>4</sup> была диалек-

<sup>4</sup> Подробнее об этом см.: Утченко С. Л. О некоторых особенностях античной культуры // ВДИ. 1977. № 1. С. 5—12.



тика в ее простейшем выражении, в виде беседы, разговора, диалога («диалог», собственно, и значит по-гречески «разговор»), в ходе которого собеседники, обмениваясь мнениями, постепенно приходили к согласному взгляду, к согласованному общему определению.

По свидетельству Ксенофонта, диалектический метод был для Сократа важнейшим способом постижения истины, а вместе с тем и овладения добродетелью, поскольку эта последняя опиралась на правильное знание. По словам Ксенофонта, Сократ высоко ценил способность «задаваться высокими целями и, разделяя в теории и на практике предметы по родам, хорошим отдавать предпочтение, а дурных избегать. При таком методе, говорил Сократ, люди становятся высоконравственными, очень счастливыми и весьма способными к диалектике. Да и слово „диалектика“, говорил он, произошло оттого, что люди, совещааясь в собраниях, разделяют предметы по родам» (Воспоминания, IV, 5, 11—12).

И далее Ксенофонт специально останавливается на том, как Сократ развивал в своих слушателях способность к диалектике: «Сократ держался такого мнения: если кто знает, что такое данный предмет, то он может объяснить это и другим, а если не знает, то нисколько не удивительно, что он и сам ошибается и вводит в ошибку других. Ввиду этого он никогда не переставал заниматься с друзьями исследованием вопросов, что такое каждый предмет» (там же, IV, 6, 1).

Итак, излюбленным научным методом, которого держался Сократ, был диалектический — не только по форме, но и по существу — разбор предметов с целью их общего определения по совокупности общих признаков и классификации по родам. При этом выявлялись именно отвлеченные (главным образом нравственные) понятия, которые разносились по соответствующим, противоположным рядам: что такое справедливость и что такое несправедливость, что благочестие и что нечестие и т. д. Спекулятивный характер и ограниченность приложения сферой этики не должны затемнять для нас главное в диалектике Сократа — ее высокой научной изощренности. Характерной особенностью его метода было, в частности, виртуозное сочетание двух важнейших логических приемов — индукции и дедукции. С одной стороны, метод Сократа казался чистой индукцией — постольку, поскольку и в самом деле постепенным определением признаков он приходил в беседе со своими слушателями к определению сущности предмета, а именно установлением соответствующего отвлеченного понятия. Но, с другой стороны, весь разговор велся Сократом с уже заданной позиции: в его уме уже скрывалась та истина, нередко, как это подчеркнуто у Ксенофонта (Воспоминания, IV, 6, 15), совпадавшая с общепризнанной, которая служила и исходной точкой, и критерием, скрытым, однако, от собеседников, и конечным результатом рассуждения

Великолепно по этому поводу сказано у В. С. Нерсисянца: «Определения Сократом блага, мужества, справедливости и т. п. в качестве знания лишь по внешней видимости являются выводом из его предшествующего индуктивного рассуждения, по существу же они представляют собой исходный принцип сократовского философствования. Истина, которая „рождается“ в сократовских беседах, предшествует им. Дедуктивное понятие предшествует индуктивному „общему определению.“ Собственно, именно то, что Сократ уже в начале беседы располагает соответствующим дедуктивным понятием, и позволяет ему уверенно дирижировать ходом обсуждения. Умелое сочетание скрытой, глубинной дедукции и внешней индукции придает особый блеск и силу сократовскому стилю беседы. Спор как будто разворачивается в ключе индуктивных рассуждений, но его итог уже предопределен исходной установкой дедуктивного характера. Позиция Сократа в его беседах напоминает айсберг, основная и наиболее опасная часть которого остается невидимой. Опровергнуть в беседе Сократа — значило обнаружить и отвергнуть невидимые начала его внешней аргументации. Но собеседники Сократа не вдавались в эти глубины...»<sup>5</sup>

Строго говоря, демонстрировавшийся Сократом в его беседах диалектический метод был способом не отыскания, разъяснения истины, уже постигнутой и представленной в общепризнанном, но откорректированном самим философом выражении. «Сократовская беседа исходит из предпосылки наличия объективной истины, признание которой превращает разговаривающих в собеседников и объединяет их познавательные усилия. Хотя именно сократовская позиция определяет и эту предпосылку, и эту истину (или, по крайней мере, путь к ней), но он скромно (и предусмотрительно!) выдает ее за нечто общезначимое и объективное, облегчая тем самым согласие оппонента и на саму беседу, и на ее результаты».<sup>6</sup>

Сократ, таким образом, лукавил с собеседниками, мнимым недоумением своим побуждая их ввязываться в спор, а затем искусными репликами наводя на правильный ответ, им самим давно уже продуманный. Его лукавство носило, таким образом, пропедевтический характер: оно имело в виду стимулировать работу мысли собеседников так, чтобы они не просто принимали к сведению предложенные им общие определения, а приходили к ним вместе с учителем, убеждаясь, в ходе совместного обсуждения, в их безусловной правильности. Уловка эта никак, разумеется, не умаляет заслуг Сократа в развитии научного, логического метода. «И в самом деле, — указывал позднее Аристотель, — две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение (имеется в виду

<sup>5</sup> Нерсисянц В. С. Сократ. С. 67.

<sup>6</sup> Там же.

индукция. — Э. Ф.) и общие определения: то и другое касается начала знания» (Метафизика, XIII, 4). Тем не менее, заключая характеристику сократовского метода, будет не лишним сделать еще несколько пояснений относительно той своеобразной манеры, того особенного, лукавого, как мы уже сказали, стиля сократовских бесед, который был обусловлен не только ближайшими пропедевтическими соображениями мудрого философа-наставника, но и более общею причиною — самой направленностью его учения.

Утверждая — и не просто утверждая, а научно обосновывая — существование абсолютной истины и обусловленного ею позитивного нравственного идеала, Сократ должен был вести борьбу на два фронта. С одной стороны, против новаторов-софистов, кичившихся своим особенным ораторским искусством, делавшим их способными оспорить и отвергнуть любое положение, любую вообще истину. С другой — против традиционалистов, не желавших признавать никаких других истин, кроме освященных религией и законом полиса. И те и другие при всем различии их установок были исполнены той чванливости, того бахвальства, которое порождается избытком самомнения. Вот этому самомнению оппонентов Сократ и противопоставил свою позицию притворного незнания и самоуничтожения, свою иронию.

Сократ, разумеется, не был изобретателем иронии, но он был первым, кто сделал ее особенной манерой, принципом поведения. Современников эта манера его по большей части озадачивала, но школа Сократа в лице ее лучших представителей поняла и оценила ее истинный смысл. Аристотель, специально исследовавший особенности и проявления человеческого характера, справедливо определил иронию как качество по преимуществу противоположное бахвальству, как притворство в сторону умаления: «Что касается истинного, то назовем человека, придерживающегося середины, правдивым, самую середину — истинной, симулирование, имеющее в виду преувеличение, — хвастовством (*alazoneia*), а человека — хвастуном, имеющее же в виду умаление — иронией (*eigoneia*), а человека — ироничным» (Аристотель, Никомахова Этика, II, 7, пер. Э. Л. Радлова).

И в другом месте, противопоставляя хвастуну человека ироничного, как безусловно более приятного, Аристотель прямо уже ссылается на Сократа: «Ироничные люди, стремящиеся в своих речах к умалению, являют характер более приятный, ибо ведь они ведут речь не ради выгоды, а чтоб избежать напыщенности; они особенно охотно умалют в себе все славное, как, например, делал Сократ» (там же, IV, 13).

Для Сократа ирония была естественна и удобна: естественна, ибо и в самом деле отталкивалась от понимания ничтожности человеческого знания в сравнении с грандиозностью еще не решенных проблем; удобна, поскольку служила средством мистификации, сбивала с толку собеседников, зарождала в них

подозрение и сомнение и заставляла с большей осторожностью пускаться в опасное плавание по волнам диалектики. Одних эта ирония совершенно обезоруживала и приводила в оцепенение, как от соприкосновения с морским скатом (признание Менона в одноименном диалоге Платона, 80 a-b). Других, напротив, ввергала в ярость и провоцировала на смелые, но крайние заявления, уязвимые для хладнокровной и продуманной критики (выходки Гиппия и Фрасимаха, как они представлены соответственно у Ксенофонта, Воспоминания, IV, 4, 9, и Платона, Государство, I, 336 b—337 a). Третьих, наиболее одаренных и способных оценить метод и стиль Сократа, эта его манера приводила в восторг, ибо заставляла испытывать наслаждение от предвосхищения, а затем и от воочию свершавшегося чудесного превращения: за маской простоватого и плутоватого Силена, с которой Сократ вступал в спор, скрывался, а затем и являлся участникам беседы прекрасный лик высокой мудрости (впечатление, о котором говорит Алкивиад в Платоновом «Пире», 216 d—e).

Несомненно, далее, что с этой общей иронической манерой Сократа была связана и другая черта его поведения — подчеркивание своей чисто вспомогательной роли при установлении истины в споре, роли, как он сам говорил, повивальной бабки, помогающей другим при извлечении на свет божий истины, которая чаще всего запрятана в тайниках нашей души, нашего «подсознания». Одним из оснований такой позиции могло быть убеждение Сократа в бессмертии души, в ее сопричастности к миру прочих нетленных ценностей — отвлеченных сущностей, или понятий вещей, в возможности возбуждения в любом человеке методом диалектики воспоминания (анамнесис) об этих ценностях. Но, с другой стороны, здесь безусловно играла свою роль и та глубоко присущая Сократу научная скромность, которая лежала в основании его иронии. Именно она главным образом побуждала его называть свое высокое искусство диалектика ремеслом повивальной бабки, майевтикой (*maieutike* [sc. *technē*]).

Замечательную характеристику этой черты Сократа находим мы в диалоге Платона «Теэтет». В обычной своей шутливой манере Сократ сообщает здесь своему собеседнику, юному, любознательному, но не искушенному в диалектике Теэтету, что он не только сын повитухи — «очень почтенной и строгой повитухи Фенареты», — но и сам промышляет тем же ремеслом. «В моем повивальном искусстве, — повествует Сократ, — почти все так же, как и у них (повитух. — Э. Ф.), — отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен, и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве — то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. К тому же и со мной получается то же, что с повиту-

хами: сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, — что-де я все выпрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, — это правда. А причина вот в чем: бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает. Так что сам я не такой уж особенный мудрец, и самому мне не выпадала удача произвести на свет настоящий плод — плод моей души. Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же, по мере дальнейших посещений, и они с помощью бога удивительно преуспевают и на собственный и на сторонний взгляд. И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники — бог и я» (Теэтет, 150 b—d, пер. Т. В. Васильевой).

Приведенных выше рассуждений и примеров достаточно, чтобы судить о сути сократовского метода. Показательны в этом отношении даже те образные сопоставления и атрибуты, о которых только что шла речь. Рассматриваемые в системе, они олицетворяют различные стадии научного, диалектического метода: ирония знаменует начало поиска, поскольку возбуждает плодотворное сомнение, анамнесис символизирует установление понятия, или самой истины, а майевтика — конкретные приемы этого установления. Вообще очевидно, какое огромное значение придавал Сократ научному познанию и сколь многим была обязана ему разработка диалектического метода — и установкой на общие определения, и самыми приемами логического мышления, и даже своеобразной и впечатляющей символикой. Однако, сколь бы ни было велико значение логического, познавательного начала в учении Сократа, само по себе оно не представляло для него исключительной ценности. Значение знания определялось для Сократа тем, что оно составляло исходный момент, или основание, другого, гораздо более важного элемента — науки о жизни человека в обществе, этики.

Когда говорят, что учение Сократа было по преимуществу этическим, то это верно во всех отношениях. Определение позитивного смысла жизни, иначе говоря, высшего нравственного идеала, его существа и путей его достижения, составляло главное содержание этого учения, и самая теория познания Сократа была совершенно подчинена этой высшей этической цели. В самом деле, рассматриваемое как целое сократовское учение являет собой стройную этическую концепцию: знание указывает человеку путь к овладению добродетелью, а добродетельный образ жизни служит средством наиболее полного самораскрытия, или реализации, человеческой личности, что и является высшим благом, или счастьем, в жизни.

Исходным моментом в этой системе служит своего рода аксиома — наивное и чистое, вполне в духе классического опти-



мизма убеждение в целесообразности человеческой жизни. «Никто не делает ошибок добровольно — эти слова, — писал Т. Гомперц, — выражают суть сократизма. Они составляют ствол, который нужно проследить вверх к ветвям и вниз к корням».<sup>7</sup> Действительно, приведенная формула, как далее разъясняет немецкий ученый, имеет двоякий смысл. С одной стороны, она исходит из убеждения, что объяснение поступкам человека надо искать исключительно в его сознании, в его разуме. «Иными словами, — резюмирует это положение Гомперц, — кто знает, что правильно, тот так и поступит; недостаток разума есть единственный источник всякого морального несовершенства».<sup>8</sup> Отсюда неустанные старания Сократа, чтобы слушатели его поняли правильный смысл вещей, старания, которые оборачивались у него диалектическим определением понятий, установление которых и приравнивалось к постижению истины.

Эту позицию Сократа можно было бы определить как своего рода интеллектуальный детерминизм, доведший рано развившееся у греков представление о первостепенном значении разума до крайних пределов. «Сократ рассуждает так, — остроумно замечает Гомперц, — как если бы, говоря словами Аристотеля, неразумной части души не существовало вовсе. Все поведение определяется интеллектом. Этот последний всемогущ. Признать что-нибудь правильным и не последовать этому знанию, считать какой-нибудь поступок неправильным и все-таки подчиниться влечению к нему — это, по мнению Сократа, не только явление достойное сожаления или гибельное, оно просто невозможно».<sup>9</sup>

Во всяком случае не видно, чтобы Сократ допускал вмешательство в поступки людей, обладающих истинным знанием, каких-либо темных инстинктов, непознаваемых импульсов этого (нрава), как это делал двумя поколениями ранее Гераклит (см. выше, ч. I, гл. 5). Для этого Сократ был слишком человеком своего времени, и его вера в возможность человеческого разума, в необходимость его в первую очередь полагать критерием поступков людей была не меньшей, а может быть и большей, чем у софистов. Сама жизнь диктовала такой подход. «С усложнением культурных условий, — писал по этому поводу В. Виндельбанд, — привычное следование общепринятым правилам жизни сделалось недостаточным; в путанице общественной жизни, когда здесь рекомендовалось одно, там другое, каждый чувствовал, что для правильного решения возникающих вопросов ему нужны знание и истинное суждение, и в повышенной конкуренции цивилизации более пригодным оказывался во всех областях более знающий. Сократ довел это состояние до наиболее резкого выражения, дав вопросу этический оборот и объ-

<sup>7</sup> Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. II. С. 48.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 48—49.

явив, что истинная добродетель заключается в знании, а правильное знание ведет само собой и притом всегда к правильным поступкам».<sup>10</sup>

Но если одной из причин этого интеллектуального детерминизма был собственно рационализм, как нельзя лучше отвечавший требованиям и стилю жизни классического общества, то другая причина была уже чисто нравственная. В эпоху начавшегося политического и морального разложения необходимо было противопоставить модным скептическим и нигилистическим концепциям веру в положительные ценности жизни, в нравственный идеал, в добродетель — веру, которую, однако, в эту эпоху нельзя было с успехом обосновать иначе, как средствами логики. Этим именно и объяснялось увлечение Сократа нравственными определениями, исследованием и обоснованием позитивного смысла таких традиционных, но стертых или даже дискредитированных понятий, как справедливость, честность, мужество и пр. «Этими определениями, — правильно подчеркивал Виндельбанд, — завершается в Сократе начавшийся в эпоху семи мудрецов процесс, в котором путем разумного размышления и признания общеобязательного в нем были снова найдены нормы общего сознания, после того как им одно время угрожала опасность рухнуть от индивидуальной критики и анархии разнужданных мнений».<sup>11</sup>

Так или иначе, единственным путем к овладению добродетелью (*arete*) Сократ считал знание (*episteme*), установление и усвоение, короче, изучение (*mathesis*) рационально толкуемых жизненных истин. Великолепные примеры рассуждений Сократа на эту тему можно найти в «Воспоминаниях» Ксенофонта. Вот один из них — из перелагаемой Ксенофонтом беседы Сократа с Критобулом о выборе друзей. Рассуждая о способах приобретения добрых друзей, Сократ указывает, что единственное верное средство здесь — это обеспечение себе самому доброго имени, что невозможно без подлинного овладения добродетелью, путь к которой лежит через знание. «Нет, Критобул, — заявляет Сократ, — самый короткий, безопасный и честный путь, это — стараться быть хорошим в той области, в которой хочешь казаться хорошим. Когда подумаешь о тех качествах, которые у людей называются добродетелями (*aretai*), то найдешь, что все они развиваются путем изучения и упражнения (*mathesei te kai meletei*)» (II, 6, 39).

В другом месте Ксенофонт от своего имени резюмирует взгляд Сократа на связь добродетели со знанием. Сократ, повествует Ксенофонт, «часто говаривал, что он в кого-нибудь влюблен, но всем было ясно, что его влекло к тем, кого природа одарила не телом красивым, а высокими духовными качествами.

<sup>10</sup> Виндельбанд В. История древней философии. С. 136.

<sup>11</sup> Там же. С. 137.

Признаками хороших способностей он считал быстрое усвоение человеком предмета, который его занимал, запоминание выученного и интерес ко всем знаниям, которые помогают хорошо вести домашнее хозяйство, управлять государством и вообще уметь (должным образом) пользоваться людьми и действиями людей. Кто получил такое образование, думал он, будет не только сам счастлив и будет хорошо вести свое хозяйство, но может и других людей и целые государства делать счастливыми» (Воспоминания, IV, 1, 2).

Но если способом приближения к нравственной правде могло быть только знание, то, с другой стороны, по убеждению Сократа, овладение знанием было невозможно без соблюдения известных нравственных норм, и прежде всего без обуздания человеком своей животной природы, без воздержанности. «Не следует ли каждому проникнуться убеждением, что воздержание есть основа добродетели (*enkrateian aretes einai krepida*), и его прежде всего запasti в душе? И действительно, кто может без него приобрести какие-нибудь полезные знания и достигнуть упражнением значительного навыка в них? Какой раб чувственных наслаждений не доведет до позорного состояния и тело и душу?» — такими и подобными им увещаниями Сократ не устал побуждать своих учеников к нравственному совершенствованию.

И он не ограничивался побуждением других — он сам являл пример высокой нравственности. «Такие беседы вел Сократ, — замечает Ксенофонт в заключение только что цитированного пассажа, — но в делах он выказывал еще больше воздержания, чем на словах» (Воспоминания, I, 5, 4—6). И в другом месте Ксенофонт считает нужным подчеркнуть: «Исходя из принципа, что для всякого, кто хочет чем-нибудь прославиться, обладание воздержностью — счастье, Сократ прежде всего сам являл собою окружающим его пример воздержности в такой степени, в какой ею не обладал никто на свете; затем, и беседами своими он старался направить друзей своих главным образом к воздержности» (там же, IV, 5, 1).

Взгляд Сократа на обусловленность образования этическими факторами отличался широтой и определенностью. Ему была ясна не только невозможность овладения знанием без должной нравственной подготовки, но и вредность и нецелесообразность исключительно интеллектуального образования. «Сократ, — пишет Ксенофонт, — не спешил вооружить своих друзей искусством слова, опытностью в практической деятельности, находчивостью: он считал необходимым, чтобы они прежде всего этого твердо усвоили принципы нравственности (*sophrosynen*). Люди, обладающие этими способностями без нравственности (*apeu tou sophronein*), думал он, бывают более несправедливы и способны делать зло другим» (Воспоминания, IV, 3, 1). Иными словами, этический момент рассматривался Сократом не толь-

ко как условие, но — в резком отличии от софистов — и как непременная целевая установка образования именно потому, что знание, лишенное нравственной ориентации, оборачивается не благом, а злом.

Но вернемся к тому основному положению, которое мы сейчас рассматриваем. Итак, согласно Сократу, единственным способом постижения высшей нравственной истины, или, иначе говоря, приближения к добродетельному образу жизни, является овладение подлинным знанием. Эта взаимообусловленность добродетели и знания была для Сократа столь очевидной, что он приходил к выводу об их практическом тождестве. «Между мудростью (*sophian*) и нравственностью (*sophrosynen*), — свидетельствует Ксенофонт, — Сократ не находил различия: он признавал человека вместе и умным (*sophon*) и нравственным (*sophrona*), если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководится этим в своих поступках и, наоборот, зная, в чем состоит нравственно безобразное, избегает его» (Воспоминания, III, 9, 4).

Эту же мысль Сократа Ксенофонт развивает и в следующем отрывке, который вообще чрезвычайно интересен и яркой демонстрацией сократовского метода, и отчетливым выражением «сути сократизма», т. е. сокровенного убеждения в том, что человеческая деятельность подчинена принципу целесообразности, степень которой обусловлена глубиной понимания человеком своей действительной пользы. «Сократ утверждал также, — пишет Ксенофонт, — что справедливость (*dikaïosynen*) и всякая другая добродетель (*areten*) есть мудрость (*sophian*). Справедливые поступки и вообще все поступки, основанные на добродетели, прекрасны и хороши. Поэтому люди, знающие, в чем состоят такие поступки, не захотят совершить никакой другой поступок вместо такого, а люди не знающие не могут их совершать и, даже если пытаются совершить, впадают в ошибку. Таким образом, прекрасные и хорошие поступки совершают только мудрые, а немудрые не могут и, даже если пытаются совершить, впадают в ошибку. А так как справедливые и вообще все прекрасные и хорошие поступки основаны на добродетели, то из этого следует, что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость» (III, 9, 5).

Итак, рационалистическое основание этической концепции Сократа очевидно. Однако рационализм был лишь одной стороной этой концепции, ее, так сказать, исходным моментом. Другой стороной, отражавшей конечную целевую установку сократовского учения, был его эвдемонизм, впрочем, также, в свою очередь, нравственно и рационалистически скорректированный. Эвдемонизм (от греческого *eudaimonia* — «счастье») — это представление о благе, или счастье, как цели всех усилий человека. Разъясняя эту сторону сократизма, Т. Гомперц справедливо указывал, что она сводится к простому и по видимости

не требующему доказательств убеждению, что «отсутствие у людей общего единства касается только средств, а не целей. Все без исключения хотят хорошего. В этом люди не отличаются один от другого; они различаются лишь по степени способности осуществлять эту общую цель, а это различие зависит всецело от степени развития их рассудка».<sup>12</sup>

Здесь, однако, продолжает Гомперц, «возникает новый вопрос. На чем основан этот моральный оптимизм нашего мудреца? Как возникла вера в то, что моральная ошибка является всегда результатом заблуждения, а не злой воли? Ответ следующий. Для Сократа совершенно несомненна тесная связь между моральным совершенством и счастьем, с одной стороны, и моральным несовершенством и несчастьем, с другой; поэтому только ослепление, граничащее с безумием, может заставить избрать последнее и отказаться от первого».<sup>13</sup>

Этическая концепция Сократа предстает теперь перед нами в своей совершенной полноте: люди естественно стремятся к благу, однако степень реализации этого стремления зависит от глубины постижения ими своей пользы. Здесь опять выступает на первый план значение рационального момента, но не самодовлеющее, а обусловленное высшим назначением: знание просвещает человека и относительно смысла жизни, т. е. тех высших целей, тех безусловных благ, к которым только и стоит стремиться, и относительно тех способов, тех добродетелей, следование которым и открывает путь к счастью. В подтверждение сошлемся на тот уже привлекавшийся пассаж у Ксенофонта, где сущность высокой духовной одаренности, столь привлекавшей Сократа в людях, разъясняется как предрасположенность к тем социально значимым и этически оправданным знаниям, «которые помогают хорошо вести домашнее хозяйство, управлять государством и вообще уметь (должным образом) пользоваться людьми и действиями людей». Ибо, заключает Ксенофонт мысль Сократа, «кто получил такое образование, будет не только сам счастлив и будет хорошо вести свое хозяйство, но может и других людей и целые государства делать счастливыми» (Воспоминания, IV, 1, 2).

Кратко этическая концепция Сократа может быть представлена в виде формулы: знание = добродетель = счастье. Выше мы видели, как Сократ пришел к отождествлению двух ближайших элементов: знания и добродетели; теперь мы убеждаемся в возможности отождествления, с его точки зрения, и двух других крайних звеньев в указанной цепи: знания и счастья. И в самом деле, как пишет древний историк философии, «он говорил, что есть одно только благо — знание, и одно только зло — невежество» (Диоген Лаэртский, II, 5, 31).

<sup>12</sup> Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. II. С. 50—51.

<sup>13</sup> Там же. С. 51.



Но кому собственно было адресовано это учение? До сих пор мы говорили об этической концепции Сократа в ее обращении к человеку. И действительно, Сократа интересовала прежде всего и главным образом индивидуальная человеческая личность. Однако из этого не должно выводиться, что ему были безразличны состояние и судьба общества в целом. Совсем нет: Сократ отлично понимал, что человек — это всего лишь элементарная частица более обширного целого, и его учение, казалось бы, всецело обращенное к личности, имело в виду реализацию этой личности в ее отношениях с людьми, т. е. в обществе. При ближайшем рассмотрении оказывается, что добродетель в понимании Сократа — это всего лишь социально оправданный способ личного поведения, а счастье человека, достигаемое на пути добродетели, не мыслимо без благополучия общества. Характерно, что первейшим видом добродетели выступает у Сократа справедливость, т. е. та совокупность принципов, которая в первую очередь определяет жизнь и поведение человека в обществе. И в данной связи не столь уж важно, как трактовалась далее Сократом эта социальная добродетель (что, вообще-то говоря, является предметом спора): сводилась ли она им к своеобразному правилу тальона — отплачивать с лихвою друзьям добром, а врагам злом, как об этом можно прочитать у Ксенофонта (Воспоминания, II, 3, 14; 6, 35; IV, 2, 16), или же, наоборот, возводилась в абсолют, требовавший безусловной справедливости и запрещающий даже отвечать несправедливостью на несправедливость, как это утверждает у Платона (Критон, 49 b—c).

Но, мало того, можно говорить не только о взаимозависимости, но и о совпадении, в представлении Сократа, счастья человека с благополучием общества. Для него это было естественно тем более, что общество понималось им как простая совокупность индивидов, да и цели общественные и личные, равно как и мораль социальная и индивидуальная, трактовались вполне одинаково. Во всяком случае, Сократ был убежден в том, что противоречия между интересами личными и общественными лишь кажущиеся, что достичь индивидуального счастья невозможно вопреки или помимо общества, что эгоистические и альтруистические устремления, при разумном отношении к жизни, не столь уж несовместимы.

И здесь Сократом опять-таки двигало благородное побуждение — все то же стремление к обоснованию столь необходимого в то время — позитивного социального идеала. «Задача заключалась в том, отмечает Т. Гомперц, — чтобы оправдать семейные, дружеские и другие альтруистические чувства перед холодным рассудком и поддержать единство воли указанием на то более или менее обоснованное соображение, что противоречие между требованиями, предъявляемыми обществом, и личными интересами лишь кажущееся; этим путем если и нельзя было

создать новых мотивов, то все же можно было укрепить с рациональной стороны существующие и защитить их от нападений антисоциального духа».<sup>14</sup>

Но если утверждавшиеся Сократом позитивные идеалы и не представляли сами по себе ничего нового и в конкретной номенклатуре своей совпадали с традиционными, то это не означает, что сократовское учение было исполнено консервативной реакции на опасное новаторство софистов, и только. Рационалистически обоснованный нравственный пафос Сократа заключал в себе огромную потенцию к критике и реформе. «Если непосредственная и главная задача Сократа заключалась в том, чтобы придать ценность существующему строю жизни, то, — замечает Гомперц, — вместе с этим он открывает путь, который ведет к преобразованию ее. Положение „добродетель есть счастье“ легко превратилось в обратное: „счастье есть добродетель“. Эвдемонизм, который раньше если не исключительно, то главным образом стремился обосновать традиционные правила поведения, должен был в конце концов привести к критическому пересмотру всех этих правил. Путь к полной перестройке моральной, социальной и политической жизни был подготовлен».<sup>15</sup>

В самом деле, если счастье человеческое обусловлено, во-первых, добродетелью, а затем, и более всего, знанием, то надо стремиться к овладению этим последним, насколько только возможно. В этом подчеркивании роли и значения рационального начала Сократ по-своему был не менее последователен, чем софисты, и не менее их был он настроен критически ко всему, что не соответствовало разумному представлению о личной и общественной пользе, что противоречило рационально обоснованной концепции блага. Выступление против новейших крайностей релятивизма и скепсиса, против модных тенденций анархо-индивидуализма сочеталось у Сократа с борьбой против традиционной косности, против упрямой приверженности к любым установлениям старины, коль скоро они освящены мифом и обычаем. И так как, с точки зрения разумно понятой пользы, эта косность оказывалась особенно вредной в главной сфере жизни, в политике, то не случайно критика Сократа сплошь и рядом обращалась на дела государственные, что и дало позднее повод официально обвинению зачислить его в один разряд с безусловными разрушителями порядка — софистами.

Обращаясь теперь к характеристике политических взглядов Сократа, мы должны прежде всего подчеркнуть их тесную связь с его общей этико-гносеологической теорией.<sup>16</sup> Подобно

<sup>14</sup> Там же. С. 56.

<sup>15</sup> Там же. С. 54.

<sup>16</sup> Для суждения о политических взглядах Сократа, помимо трудов по истории философии, которые были указаны выше (см. прим. 1), ср. также: Жебелев С. А. Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля//Аристотель. Политика. М., 1911. С. 412—416; Лурье С. Я. Исто-

софистам, Сократ исповедовал культ разума, и, как и они, он сильнейшим образом содействовал внедрению рациональных, научных начал в область политического знания. Однако, в отличие и в противовес софистам, ему было недостаточно одного объяснения явлений политической жизни; еще важнее было для него обоснование и утверждение и в этой области положительных нравственных идеалов, и этим объясняется тесное единство политики и этики в рамках его философского учения. Обычно указывают на нерасчлененность сфер этики и политики у древних философов, в частности и у Сократа, отмечают существование в век классики практически единой социологической науки, специализированное расчленение которой на политику, экономику, этику станет делом более позднего времени, начиная с Аристотеля.<sup>17</sup> Это верно. Однако в случае с Сократом ударение следовало бы сделать не на недостатке дифференциации, а на нарочитом, так сказать, избытке единства, обусловленном именно стремлением философа охватить своим учением равно все сферы человеческой жизни.

Но начнем по порядку. Исходным моментом в трактовке Сократом политических отношений было убеждение в том, что и здесь тоже должны существовать общеобязательные истины, постижение которых должно придать политической деятельности тот положительный смысл, которого она зачастую лишена. Важнейшими такими истинами Сократ считал справедливость (*dikaíosyne*), или право (*dikaíon*), и закон (*nomos*, *nomímon*), которым он, в отличие от софистов, придавал абсолютную ценность, будучи убежден в их объективности и общеобязательности. Он именно не одобрял проводившегося софистами искусственного противопоставления справедливости и законности и, не смущаясь изменчивостью человеческих установлений, объявлял их воплощенною справедливостью, отождествляя, таким образом, справедливость с законом.

В «Воспоминаниях» Ксенофонта приводится любопытнейшая беседа Сократа с софистом Гиппием о справедливости (IV, 4). В ответ на требование Гиппия дать собственное определение этого важнейшего морально-правового понятия Сократ без обиняков заявляет: «что законно, то справедливо (*to nomímon dikaíon einai*)». При этом он согласен с Гиппием, что под законами надо понимать «то, что граждане по общему соглашению написали, установив, что должно делать и от чего надо воздерживаться». А на замечание софиста — «разве можно придавать серьезное значение законам и повиновению им, когда сами творцы их

рия античной общественной мысли. М.; Л., 1929. С. 273—277; Нерсисянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 120—142; Sinclair T. A. A History of Greek Political Thought. London, 1951. P. 66—67, 84—97.

<sup>17</sup> Ср.: Жебелев С. А. Греческая политическая литература... С. 412—413; Нерсисянц В. С. Политические учения Древней Греции. С. 124.

часто отменяют их и переделывают?» — Сократ отвечает характерной параллелью с военным делом: то, что войны ведутся время от времени, не означает, что следует ставить под сомнение значение воинской дисциплины и мужества.

Разумеется, Сократ понимал относительность любого государственного установления. Показательно, что в том же разговоре с Гиппием, стараясь обосновать объективную, «божественную» природу законов, он ссылается на такие сравнительно прочные установления, как общие всем людям неписанные законы о почитании богов. Однако известная условность обычных правовых установлений не должна, по мнению Сократа, ставить под сомнение их значение как цементирующей человеческое общество нормы. Отсюда — признание им обязательности повиновения законам, поскольку они не отменены и остаются в силе, отсюда же — отождествление справедливости с законом.

Насколько принципиальным было это убеждение Сократа и сколь проникнуто оно было сознанием важности для граждан исполнения своего патриотического долга — повиновения существующим государственным законам, показывает собственный пример Сократа. Приговоренный судом своего государства к смертной казни, заключенный до исполнения приговора в тюрьму, Сократ подчиняется закону и отклоняет предложение друзей организовать побег и тем спасти ему жизнь. Платон в диалоге «Критон» с изумительным мастерством рисует эту драматическую сцену: настояния Критона, советующего не подчиняться несправедливому решению, и возражения Сократа, доказывающего, что надо последовательно держаться главного нравственного принципа, запрещающего отвечать несправедливостью на несправедливость.

Под конец Сократ предлагает своему собеседнику представить, как реагировали бы на его попытку избежать определенного ему наказания сами афинские законы. «Скажи-ка, Сократ, — перелагает он возможную в такой ситуации речь законов, — что это ты задумал? Не замыслил ли ты поступком, который собираешься совершить, погубить, насколько это от тебя зависит, нас, законы, и все государство? Или, по-твоему, еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными или отменяются?» (Критон, 50 а—b).

А на возможную ссылку на несправедливость суда, законы, продолжает Сократ, могли бы ответить ему, что их волю, даже несправедливую, надо терпеть так же, как терпят волю родителей. «Или ты уж настолько мудр, — могли бы, по словам Сократа, сказать ему законы, — что не замечаешь того, что отечество дороже матери, и отца, и всех остальных предков, что оно более почтенно, более свято и имеет больше значения и у богов, и у людей — у тех, у кого есть ум, — и перед ним надо

благоговеть, ему покоряться и, если оно разгневано, угождать ему больше, чем родному отцу? Надо либо его переубедить, либо исполнять то, что оно велит, а если оно к чему приговорит, то нужно терпеть невозмутимо, будут ли то побои или оковы, пошлет ли оно на войну, на раны и смерть; все это нужно выполнять, ибо в этом заключена справедливость (*kai to dikaion houtos echei*). Нельзя отступать, уклоняться или бросать свое место в строю. И на войне, и на суде, и повсюду надо исполнять то, что велит государство и отечество, или же стараться переубедить его и объяснить, в чем состоит справедливость. Учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над отечеством — нечестиво» (там же, 51 а—с).

Приведенных высказываний достаточно, чтобы судить о том, насколько серьезно и уважительно относился Сократ к закону, видя в нем воплощение высшей нравственно-правовой нормы — справедливости. Соответственно, как это постулировалось им и для собственно нравственных норм, знание понятийного выражения права — закона — приравнивалось им к постижению, скажем даже сильнее, к обладанию справедливостью. Обоснованию этого положения посвящена перелагаемая Ксенофонтом беседа Сократа с неким Эвфидемом (Воспоминания, IV, 6, 6). Беседа эта, краткая, но выразительная, примечательная особенно как ярчайший пример сократовской логики, заслуживает быть приведенной целиком:

«— А знаешь ли ты, какие дела называются справедливыми? — спросил Сократ.

— Это те, которые повелевают законы.

— Стало быть, кто делает, что повелевают законы, тот делает справедливые дела и те, которые должно делать?

— Как же иначе?

— Следовательно, кто делает справедливые дела, тот справедлив?

— Думаю, что так, — отвечал Эвфидем.

— Так думаешь ли ты, что кто-нибудь повинуется законам, не зная, что законы повелевают?

— Не думаю, — отвечал Эвфидем.

— А думаешь ли ты, что кто-нибудь, зная, что должно делать, думает, что должно не делать этого?

— Не думаю, — отвечал Эвфидем.

— А знаешь ли ты, что кто-нибудь делает иное, а не то, что, по его мнению, должно делать?

— Нет, — отвечал Эвфидем.

— Стало быть, кто знает постановления закона, касающиеся людей, тот делает справедливые дела?

— Конечно, — отвечал Эвфидем.

— Следовательно, кто делает справедливые дела, тот справедлив?

— Кто же другой? — отвечал Эвфидем.



— Стало быть, мы сделаем в конце концов правильное определение, что справедлив тот, кто знает постановления законов, касающиеся людей?

— Мне кажется, что да, — отвечал Эвфидем».

Итак, и в политике, как в этике, Сократ признает ведущую роль за рациональным моментом. Подчеркнем значение этого факта для развития политической науки. Акцент на знание политических норм, достигавшееся и здесь диалектическим определением понятий, безусловно содействовал привнесению в политику эпистемологического начала, внедрению в нее элементов научного исследования.<sup>18</sup> Справедливо подчеркивает в этой связи В. С. Нерсисянц вклад Сократа в развитие теоретической мысли: «Обсуждение нравственной, политико-правовой проблематики он поднимает на уровень логических дефиниций и понятий, закладывая тем самым начала собственно теоретического исследования в данной области. В этом плане Платон и Аристотель — прямые продолжатели логико-философских и политико-теоретических достижений Сократа».<sup>19</sup>

У Ксенофонта и Платона мы найдем множество рассуждений Сократа, смысл которых сводится к обоснованию прямой зависимости благополучия и счастья государства от целенаправленной, разумно обоснованной деятельности его руководителей. Эти последние, в свою очередь, согласно Сократу, не могут рассчитывать на успех без должной подготовки, без изучения своего дела. Политика — это особая отрасль деятельности, но именно в силу этого и особая отрасль знания. Без политического образования невозможно заниматься политической деятельностью (см., например, у Ксенофонта, в 3-й книге его «Воспоминаний», гл. 4, 6 и 9).

Все это было вполне естественно с точки зрения того социолого-рационалистического направления в философии, к которому принадлежал Сократ. Однако исключительный упор на знание, более того, объявление политического образования непременным условием успешной государственной деятельности с точки зрения практической могли быть истолкованы — и действительно истолковывались — весьма по-разному. С одной стороны, требование для политиков обязательного соответствующего образования означало внедрение в государственную жизнь принципа компетентности<sup>20</sup>: власть должны отправлять не все вообще люди, а в первую очередь те, кто может разумно судить о государственных делах, т. е. получившие необходимую теоретическую и практическую подготовку, люди образованные.

<sup>18</sup> Ср.: Sinclair T. A. A History of Greek Political Thought. P. 87: «...it was Socrates who brought epistemology into the realm of political philosophy».

<sup>19</sup> Нерсисянц В. С. Политические учения Древней Греции. С. 125.

<sup>20</sup> Выражение заимствовано у В. С. Нерсисянца (Там же. С. 128).

Против этого в принципе трудно было бы возражать, если бы, однако, с другой стороны, осуществление этого требования, в особенности в условиях античного классового общества, не оборачивалось ущемлением прав народа, ограничением демократических и, наоборот, утверждением аристократических принципов жизни. В самом деле, если заниматься делами государства должны только люди соответственно образованные, а такое образование, требующее досуга и денег, доступно только представителям общественной верхушки, состоятельного и знатного меньшинства, то внедрение принципа компетентности означало на практике торжество аристократизма, причем — подчеркнем это со всею определенностью — не только интеллектуального, но и социального.

Надо думать, что это было ясно и самому Сократу. Недаром то высокое искусство, или добродетель (*arete*), «благодаря которой люди делают способными заниматься государственными делами и домашним хозяйством, быть правителями и приносить пользу другим и себе», Сократ определял как «прекраснейшую добродетель» (*kalliste arete*), как «величайшее искусство» (*megiste techne*), которое является принадлежностью царей и должно называться царским (*basilike*) (Ксенофонт, Воспоминания, IV, 2, 11). Здесь не одна метафора — здесь надо видеть сознание Сократом исключительности тех, кому доступна наука управления. Такой взгляд не мог вызывать симпатий в демократических Афинах, тем более, что Сократ, не стеснясь, открыто подвергал критике и осмеянию афинские порядки, чем возбуждал подозрение в народе и отталкивал от себя ревнителей демократических традиций в такой же степени, в какой привлекал антидемократически настроенную, аристократическую молодежь.

В «Воспоминаниях» Ксенофонта можно найти ряд характерных высказываний Сократа по поводу некомпетентности афинских должностных лиц, в частности и стратегов, которых он аттестует как людей «совершенно невежественных» (*hoi hekista epistamenoι*), поскольку они «в огромном большинстве случаев не имеют никакой подготовки» (*hoi pleistoi autoschediazousin*) (III, 5, 21). Более того, он критически отзывается о суверенном органе афинской демократии — народном собрании. В разговоре с Хармидом, обладавшим способностями к общественной деятельности, но стеснявшимся выступать перед народом, Сократ заявляет, что умному и образованному человеку не пристало робеть перед массой невежественного народа: «Вот у меня и явилось намерение и тебе показать, что ты, не чувствуя застенчивости перед самыми умными и страха перед самыми сильными людьми, стесняешься говорить перед самыми глупыми и слабыми людьми. Неужели ты стесняешься валяльщиков, башмачников, плотников, кузнецов, земледельцев, купцов, рыночных торговцев, думающих только о том, чтоб им купить что-

нибудь подешевле и продать подороже? А ведь из всех их и состоит народное собрание» (III, 7, 5—6). С этим отзывом перекликается и более общее суждение Сократа, приводимое Платоном в «Критоне»: «Мы должны не столько заботиться о том, что скажет о нас большинство, сколько о том, что скажет о нас человек, понимающий, что справедливо и что несправедливо, — он один да еще сама истина» (48 а).

До какой степени антидемократический смысл подобных высказываний Сократа был понятен массе его современников, видно из речи его официального обвинителя (на процессе 339 г.), как она переложена у Ксенофонта: «Но, клянусь Зевсом, говорил обвинитель, Сократ учил своих собеседников презирать установленные законы: он говорил, что глупо должностных лиц в государстве выбирать посредством бобов, тогда как никто не хочет иметь выбранного бобами рулевого, плотника, флейтиста, или исполняющего другую подобную работу, ошибки в которой приносят гораздо меньше вреда, чем ошибки в государственной деятельности; подобные речи, говорил обвинитель, возбуждают в молодежи презрение к установленному государственному строю и склонность к насильственным действиям» (Воспоминания, I, 2, 9).

Ввиду этого надо признать неудачными все попытки защитить Сократа от обвинений в антидемократизме. Когда, например, В. С. Нерсисянц пишет, что «при всех выпадах Сократа против демократии речь шла не о насильственной замене демократии какой-либо иной политической формой, но, скорее, о необходимости ее совершенствования в сторону компетентного правления»,<sup>21</sup> то он лишь повторяет аргументы древних защитников Сократа, упиравших на то, что философ не призывал своих слушателей к насильственному ниспровержению демократии (см. у того же Ксенофонта в 1-й книге «Воспоминаний», гл. 2). Это, конечно, правда, но не вся, и даже не самая главная ее часть; гораздо важнее была общая направленность рассуждений Сократа, исполненных интеллектуального аристократизма и антидемократизма, рассуждений, которые, может быть, не столько прямо, сколько исподволь подтачивали веру слушателей в целесообразность существовавшего в Афинах полисного демократического строя.

Гораздо убедительнее поэтому выглядят суждения о политических взглядах Сократа, высказываемые в традиционном ключе, как, например, вот это, принадлежащее знатоку античной философии А. С. Ахманову: «Враждебно-ироническое отношение к афинской демократии и к ее представителям и нескрываемые симпатии к аристократическому строю Спарты... были органически связаны с этическим учением Сократа о том, что только

<sup>21</sup> Там же. С. 130.

знание делает человека лучшим и что этого знания он, Сократ, не обнаружил не только у большинства, но даже у того меньшинства, которое претендует на руководящую роль в политической жизни Афин. Такое учение, на первый взгляд демократическое, ибо оно не отрицает возможности для каждого стать благодаря занятиям философией знающим и добродетельным как в личных, так и в общественных делах, формулировало по существу аристократический идеал управления государственными делами не большинством свободного населения, как это было в Афинах, а избранным меньшинством граждан, что потом со всей определенностью заявил ученик Сократа Платон в своем диалоге «Государство».<sup>22</sup>

Обсуждая отношение Сократа к современной ему афинской демократии, мы невольно затронули и более общие вопросы об его взглядах на государство, о классификации им форм политического устройства и типов государственных деятелей, об его политических идеалах. К сожалению, ответить со всею полнотою на эти вопросы невозможно, поскольку Сократ не занимался политикою специально и его обращение к политическим проблемам носило характер скорее отдельных выходов, диктуемых более общими этико-гносеологическими побуждениями. Тем не менее выходы эти отличаются достаточной яркостью и глубиной, и если мы не имеем права говорить о системе политических воззрений Сократа, то все же отдельные его взгляды или мнения по политическим вопросам известны, и они по-своему красноречивы и показательны.

Так, Сократ явно размышлял над проблемою государственного устройства, пытаясь дать определение различным его формам и классифицировать их по видам в зависимости от соответствия высшим этическим и правовым нормам. Выразительное резюме этим его размышлениям дал Ксенофонт в своих «Воспоминаниях»: «Царскую власть (*basileian*) и тиранию (*tyrannida*) Сократ считал формами правления (*archas*), но находил между ними разницу: правление при добровольном согласии народа и на основании законов государства он считал царской властью, а правление против воли народа и не на основании законов, а по произволу правителя — тиранией. Где должностные лица выбираются из людей, исполняющих предписания законов, такой государственный строй он считал аристократией (*aristokratian*), где на основании ценза — плутократией (*ploutokratian*), где из всех граждан — демократией (*demokratian*)» (IV, 6, 12).

При некоторой неясности и спорности сократовских критериев определения сущность классификации, равно как и симпатии и антипатии афинского философа, очевидны: он отдавал себе

---

<sup>22</sup> Ахманов А. С. Философия от ее зарождения до Платона. С. 176.

отчет в многообразии существующих политических форм, причем наряду с характерной для полиса республикой признавал право на существование и за монархией. В последней он различал царскую власть и тиранию, отдавая предпочтение первой; в республике он различал аристократию, плутократию и демократию, отдавая предпочтение аристократии. По-видимому, и вообще его симпатии более всего были связаны с аристократическим строем, где власть отправляют немногие лучшие, знающие и исполняющие закон и, стало быть, причастные к важнейшей социальной добродетели — справедливости.

Эти симпатии Сократа к аристократии подтверждаются рядом других указаний. Косвенно на это указывает та критика, которой он непрерывно подвергал антипод аристократии — демократию, но есть и прямые свидетельства о том, что он противопоставлял демократическим порядкам в современных ему Афинах «установления предков», т. е. идеализированную умеренную политику архаического времени, а также Ликургову Спарту и столь же или еще более древние общества дорийцев на Крите. В «Воспоминаниях» Ксенофонта Сократ дважды выступает с восхвалениями этих идеальных порядков. В беседе с Периклом Младшим он советует для возрождения в афинянах воинской доблести вернуться к «установлениям предков» (*ta ton proton epitedeumata*) или подражать «тем, кому теперь принадлежит первое место» (*tous nun proteuontas*), т. е. спартам (III, 5, 14).

В другом месте, в разговоре с Гиппием о справедливости, Сократ прямо указывает на Ликургову Спарту как на образцовое государство, своим примером демонстрирующее высокое значение гражданского повиновения законам (IV, 4, 15). Равным образом и в Платоновом «Критоне» имеется указание на то, что Сократ в своих беседах непрерывно ссылаясь на дорийские общины Крита и Лакедемона как на примеры благоустроенных, исполненных эвномии (благозакония) государств (52 е).

Большой интерес представляет также определение Сократом идеального типа государственного руководителя, которому в его глазах более всего соответствует правитель умный, деятельный, исполненный сознания своего долга перед согражданами, короче говоря, правитель, способный обеспечить своему государству благополучие и счастье. Такого правителя он, вслед за Гомером, сравнивает с мудрым пастырем<sup>23</sup> — сравнение, которому суждено было стать излюбленным в позднейшей политической литературе. Это сопоставление, но, так сказать, от противного проводится уже в следующей цитируемой Ксенофонтом реплике Сократа по поводу террористического режима Тридцати: «Стран-

<sup>23</sup> Ср.: Гомер, Илиада, II, 243, где Агамемнон назван «пастырем народов» (*poimen laon*).



но было бы, если бы человек, ставший пастухом стада коров и уменьшая число и качество коров, не признавал себя плохим пастухом, но еще страннее, что человек, ставши правителем государства и уменьшая число и качество граждан, не стыдится этого и не считает себя плохим правителем государства» (Воспоминания, I, 2, 32).

Более обстоятельно и притом уже в позитивном плане эта тема трактуется в приводимой все тем же Ксенофонтом беседе Сократа с неким новоиспеченным афинским стратегом (Воспоминания, III, 2). «Как ты думаешь, — спрашивает Сократ у своего собеседника, — почему Гомер назвал Агамемнона пастырем народов? Как пастырю необходимо заботиться, чтобы овцы были целы, чтобы они имели корм и чтобы достигалась цель, ради которой их держат, так же точно, не правда ли, и стратегу необходимо заботиться, чтобы солдаты были целы, чтобы они имели продовольствие и чтобы достигалась цель, ради которой они идут в поход? А в поход они идут для того, чтобы победой над неприятелем увеличить свое благосостояние... Таким образом, стратег должен доставлять счастье выбравшим его в стратеги: нелегко найти что-либо другое славнее этой деятельности и, наоборот, позорнее того, что этому противоположно». И далее уже Ксенофонт, перелагающий эту беседу Сократа, заключает указанием на очевидный эвдемонистический критерий Сократова определения: «Исследуя, таким образом, в чем заключается достоинство хорошего вождя (*agathou hegemonos arete*), Сократ все другие стороны его деятельности отбрасывал, а оставил лишь одну — делать счастливыми тех, кого он ведет (*to eudaimonas poiein hon an hegetai*)».

Суммируя наши впечатления от всех этих высказываний, характеризующих политические идеалы Сократа, мы можем со всею определенностью подчеркнуть не только их полное внутреннее соответствие общему этико-рационалистическому учению афинского философа, но также — и именно в силу этого — их принципиальную несовместимость с традиционными полисно-демократическими представлениями. Заниматься политикой и управлять государством могут и должны люди соответственно образованные, т. е., на практике, приобщившиеся к высшей философской мудрости представители состоятельного и знатного меньшинства, — этот сократовский принцип таил в себе, как в зародыше, всю позднее развитую Платоном концепцию аристократического государства во главе с кастой правителей-философов. Более того, идеальной фигурой государственного руководителя оказывается правитель, по преимуществу воплощающий в себе политическую мудрость, — правитель, красноречивое сопоставление которого с мудрым пастырем подсказывало образ и идею монархии. В этом плане показательны последующие монархические устремления философов и публицистов, вышедших из школы Сократа или близких к ней, — того

же Платона, Антисфена, еще более Ксенофонта и Исократы, а позднее также и Аристотеля.<sup>24</sup>

Совершенно очевидно, насколько вся эта гамма сократовских идей и настроений стояла в оппозиции к официальному общественному мнению в Афинах. В приверженцах традиционных полисно-демократических порядков пропагандируемые им взгляды должны были возбуждать столько же неприязни, сколько вызывали они одобрения у всех критиков и оппозиционеров. Уже общая этико-рационалистическая концепция Сократа, заключавшая в себе могучую потенцию к критике, должна была, при всем своем акценте на положительные нравственные идеалы, вести философа к разрыву с действительностью. Что же говорить об исповедуемых и проповедуемых им политических истинах? Исполненные ярко выраженной аристократической антитезы, они должны были ускорить и сделать неизбежным этот разрыв. При этом резкость конфликта несомненно была усугублена весьма важным, с точки зрения того времени, моментом — отходом философа от традиционных полисных представлений также и в сфере религиозной.

Проблема религии, хотя и не ключевая в теме сократизма, но все же весьма важная, как об этом можно судить по роли, которую в пресловутом деле Сократа сыграло обвинение в нечестии, несомненно заслуживает обстоятельного рассмотрения. В самом деле, как могло случиться, что такой глубоко нравственный и богобоязненный человек, как Сократ, подвергся обвинению в развращении молодежи и почему основанием для этого обвинения послужило, в частности, и его отношение к религии? Как случилось, что этот философ, буквально обоготворявший духовную природу и жизнь человека, утверждавший сопричастность души человеческой к божественному началу, в глазах своих соотечественников — по крайней мере значительной их части — явился ниспровергателем религии, нечестивцем едва ли не в такой же степени, в какой признавались атеистами его оппоненты — софисты? Во всем этом безусловно стоит разобраться.

Прежде всего нельзя отрицать очевидного: Сократ бесспорно, по натуре своей, был глубоко религиозным человеком. Ксенофонт в «Воспоминаниях», отвечая тем, кто обвинял Сократа в религиозном нечестии, указал на целый ряд фактов, красноречиво свидетельствовавших об обратном. Во-первых, Сократ неукоснительно соблюдал все предписания официального культа и исполнял все принятые религиозные обряды: приносил, как положено, но сообразно достатку, жертвы богам и вопрошал их, при необходимости, посредством гаданий (I, 1, 2—9; 3, 1—4). Далее, он сознательно сторонился обсуждения проблем

<sup>24</sup> Ср.: Pohlenz M. Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen. Leipzig, 1923. S. 139—140, где справедливо подчеркнуто значение как общего учения Сократа, так и введенного им в оборот сопоставления правителя с добрым пастырем для развития монархической идеи у греков в IV в.

устройства внешнего космоса, физических явлений, будучи убежден в невозможности постижения божественной природы мира и тем более подчинения ее человеку (I, 1, 10—16). Наконец, подчеркивает Ксенофонт, он был глубоко, по-религиозному совестливым человеком, который никогда не согласился бы изменить усвоенным им высоким принципам нравственного поведения, ибо в поступках своих всегда руководствовался не страхом перед скорым и пристрастным судом людей, а благоговением перед всемогущим и всеведущим божеством. «Ведь его вера в промысл богов о людях была не такова, как вера простых людей, которые думают, что боги одно знают, другого не знают; Сократ был убежден, что боги все знают, — как слова и дела, так и тайные помыслы, что они везде присутствуют и дают указания людям обо всех делах человеческих» (I, 1, 19).

Этой природной, так сказать, религиозности Сократа вполне соответствовали и те его глубоко продуманные представления о божестве, которые в самом точном смысле слова являлись элементами его общего этико-гносеологического учения. Убеждение в существовании обязательных объективных истин покоилось у Сократа, если не исключительно, то в большой степени, на вере в божественную природу мира, в божий промысл, — тот высший разум (*nous*), благодаря которому весь окружающий человека мир «пребывает в таком стройном порядке» (Ксенофонт, Воспоминания, I, 4, 8), то божество (*theos*), которое «держит в стройном порядке вселенную» (там же, IV, 3, 13). Как это божество является высшим началом для всего космоса, так душа человеческая, «которая более, чем что-либо другое в человеке, причастна божества», правит человеком, или, по буквальному выражению Сократа, «царит в нас» (там же, § 14). Но именно в тайниках этой души, бессмертной в силу своей сопричастности к миру божества, и откладываются и хранятся приобретенные человеком знания, вследствие чего и самый процесс познания для каждого индивида оказывается, по теории Сократа, своеобразным воспоминанием, в ходе диалектического обсуждения с более знающим, этих нетленных истин.

Таким образом, очевидно, в какой большой степени вся философская концепция Сократа опиралась на сокровенную веру его в божеский промысл, как близко, стало быть, соприкасалась его собственная мудрость с исповедуемой им, вместе со всем его народом, верой в мудрость богов. Это соприкосновение сократовской философии с народной религией в особенности выпукло предстает перед нами в признававшейся и даже подчеркивавшейся самим философом ориентации своей жизни на предназначения Аполлона. Всю свою просветительскую деятельность Сократ рассматривал как служение Аполлону, как исполнение назначенного ему этим богом долга. Что дело здесь не ограничивалось одной лишь символической, что речь шла именно о глубинной перекличке двух форм мудрости — философской

и религиозно-мифологической, — станет ясно, если мы поближе познакомимся с темой Аполлона в жизни и учении Сократа.

Начать надо с указания на то общее русло, где именно и могла встретиться философия Сократа с культом Аполлона, — на рационализм. Как мы это не устаем подчеркивать, замечательной особенностью духовной жизни античности было высокое значение рационального момента. Зарю рационализма отмечены уже такие фундаментальные явления древней греческой культуры, как мифология и эпос. В мифологии — это в первую очередь, светлые образы божеств, символизировавших и воплощавших разум и искусства, т. е. образы Аполлона и Муз; в эпосе, у Гомера, — это многообразные начатки общественного знания, сделавшие гомеровский эпос для эллинов вечным источником мудрости.

Гомеровские поэмы, эти величайшие произведения творческого духа эллинов, сложившиеся на грани двух витков греческой цивилизации, микенского и классического, навсегда остались монументальным подтверждением культурного континуитета названных главнейших эпох греческой истории. И вот весьма примечательно, что уже в этих поэмах встречаются упоминания о стихийно возникшем или — можно согласиться и с этим — возникавшем тогда у греков важном религиозном центре, который стал преимущественным носителем традиционной, освященной авторитетом религии и мифологии, народной мудрости, о прорицалище Аполлона в Дельфах. В «Илиаде» упоминается о принадлежащих Аполлону Дельфийскому сокровищах, которые, надо думать, составились из дарственных посвящений тех, кто вопрошал оракул. В сцене посольства Ахилл, отказываясь впредь участвовать в сражениях греков с троянцами, говорит, что с жизнью не сравнится ничто:

...Ни сокровища, сколько их каменный свод заключает  
В храме Феба пророка в Пифосе,<sup>25</sup> утесами грозном.

(Ил., IX, 404—405, пер. Н. И. Гнедича).

А в «Одиссее» имеется уже и более обстоятельный отзыв о святилище Аполлона в Дельфах как авторитетнейшем среди греков прорицалище. На пиру у феакийского царя Алкиноя певец Демодок повествует о том, как разгорелась однажды вражда между Ахиллом и Одиссеем и как радовался этой расправе Агамемнон:

Знаменем добрым ему ту вражду предсказал Аполлонов  
В храме Пифийском оракул, когда через каменный праг он  
Бога спросить перешел, — а случилось то в самом начале  
Бедствий, ниспосланных богом богов на троян и данаев.

(Од., VIII, 79—82, пер. В. А. Жуковского).

<sup>25</sup> Пифо́, или Пифо́н (в передаче Н. И. Гнедича — Пифос). — древнее название местности у горы Парнасс (в Фокиде, в Средней Греции), где позднее находился храмовый город Дельфы, также название святилища Аполлона в Дельфах.

Оговоримся: нам не известно, когда именно у греков складывается почитание Аполлона и возникает практика вопрошения этого бога — или соответственно его жрецов — о будущем. Высказываются соображения в пользу того, что и самый культ этого божества, и, очевидно, его оракул — не микенского, а более позднего, гомеровского времени.<sup>26</sup> Так или иначе, в пору формирования у греков классической полисной цивилизации прорицалищу Аполлона в Дельфах суждено было стать своеобразным духовным центром страны.

Выдающаяся роль Дельфийского святилища в жизни архаической Греции выпукло отражена в наличной традиции (в особенности у Геродота) и очевидна для всякого, кто серьезно знакомился с процессом становления классического полиса. Однако роль эта, значительная в архаическое время, становится менее яркой в век собственно классический, в пору торжества политического и духовного реализма, во времена Афинской архэ, Пелопоннесской войны и софистов. Критическое направление софистических теорий, в вопросах веры ведших к полному отрицанию, к чистому атеизму, углубило обозначившееся уже у натурфилософов расхождение философии с теологией, содействовало подрыву традиционного престижа божественной (жреческой) мудрости и привело к своего рода изоляции оракула Аполлона в интеллектуальной жизни Эллады. Ввиду этого обращение Сократа к Аполлону, естественное в общем русле греческого рационализма, становится вдвойне примечательным в век софистического просвещения.

Но насколько глубинным было это обращение и в чем, собственно, оно проявилось? Традиция трижды фиксирует важную роль темы Аполлона в духовной биографии Сократа. Первый раз это было, по-видимому, во времена молодости Сократа, в пору его раннего духовного становления. Тогда роль мощного побудительного импульса в обращении Сократа к проблеме познания сыграло его знакомство с знаменитым изречением, украшавшим фасад святилища Аполлона в Дельфах, — «познай самого себя» (*gnothi seauton*). По мнению Плутарха, именно это обратило Сократа на путь глубокого размышления и исследования (см.: Плутарх, Против Колота, 20). При этом не исключено, что то глубокое впечатление, которое произвело на Сократа это древнее изречение, ставшее одним из принципов Аполлоновой мудрости, было обусловлено личным посещением Дельф, как об этом сообщается у Диогена Лаэртского (II, 5, 23).

Свидетельства обоих названных авторов — Плутарха и Диогена Лаэртского — ценны для нас тем более, что они опираются на Аристотеля (ссылки на недошедшее до нас сочинение Стагирита «О философии», фр. 1—2 Розе<sup>3</sup>). Но и в более близкой

<sup>26</sup> См., например; Лурье С. Я. Язык и культура микенской Греции. М.; Л., 1957. С. 290—291. Ср., однако; Блаватская Т. В. Греческое общество второго тысячелетия до новой эры и его культура. М., 1976. С. 156.



ко времени Сократа традиции, у Ксенофонта, можно найти подтверждение тому значению, которое Сократ придавал знакомству с знаменитой гномой как первому шагу в движении по пути познания (см.: Ксенофонт, Воспоминания, IV, 2, 24—30, где в разговоре с Эвфидемом о необходимости учиться Сократ советует начинать с исполнения Аполлоновой заповеди: «познай самого себя»).

В другой раз оракул Аполлона в Дельфах является в жизни Сократа в связи с знаменитым ответом Пифии другу философа Хэрефонту.<sup>27</sup> Об обстоятельствах и содержании вопроса Хэрефонта и ответа Пифии мы впервые узнаем из двух «Апологий Сократа», вышедших из-под пера двух великих сократиков — Платона и Ксенофонта. В Платоновой «Апологии» Сократ рассказывает, как он приобрел ставшую для него роковой репутацию мудреца и какую роль сыграл в этом отношении данный оракулом Аполлона ответ Хэрефонту. «Прибыв однажды в Дельфы, — повествует Сократ, — осмелился он (Хэрефонт. — Э. Ф.) обратиться к оракулу с таким вопросом... есть ли кто на свете мудрее меня, и Пифия ответила ему, что никого нет мудрее (*medena sophoteron einai*)» (р. 21 а). И далее Сократ рассказывает, как удивил его этот ответ оракула, как он стал, проверяя его правоту, испытывать всех, кто славился своею мудростью, и как, убеждаясь в неосновательности этой их славы, он, в конце концов, обнаружил истинный смысл оракула: он, Сократ, действительно мудрее других, потому что, в отличие от всех остальных, кичащихся ложной мудростью, он хотя бы сознает, сколь мало стоит его знание в сравнении с знанием бога.

Несколько иначе, в плане более откровенной высокой самооценки ссылается Сократ на этот эпизод с оракулом Аполлона и в Ксенофонтовой «Апологии»: «Однажды Хэрефонт вопрошал обо мне бога в Дельфах, и бог в присутствии многих изрек, что нет человека более бескорыстного, справедливого, разумного» (§ 14).

Рассказ Платона более обстоятелен и внутренне более целостен, и ему, по-видимому, надо отдать предпочтение, хотя версия Ксенофонта также может быть удовлетворительно объяснена. Во всяком случае, необязательно эти две версии противопоставлять друг другу: более пространное переложение ответа Пифии у Ксенофонта, по существу, в совокупности перечисляемых признаков, составляет как раз сократовское понятие мудрости, а мотивом, побудившим Ксенофонта обратиться к такому описательному способу, могло быть именно нежелание впрямую называть то качество, на которое претендовал Сократ.

<sup>27</sup> Исчерпывающая подборка материалов по этому сюжету с необходимой их критикой и оценкой дается в кн.: Parke H. W. and Wormell D. E. W. *The Delphic Oracle*. Vol. I—II. Oxford, 1956 (I. P. 385, 401—404 [общие суждения]; II. № 134. P. 59 и № 420, p. 170 [данные традиции]).

Напротив, нет смысла защищать ту стихотворную версию, которая получила широкое распространение у позднейших античных и византийских авторов. Текст ее можно найти в схолиях к Аристофановым «Облакам» (ст. 144) и у лексикографа Свиды (под словом *sophos*):

Хоть мудр Софокл, а Эврипид еще мудрей,  
Но выше всех Сократ своею мудростью.

Подлинность этого стихотворного варианта была заподозрена еще в древности, в частности, грамматиком и ритором Аполлоном Молодом (рубеж II—I вв. до н. э.), о чем есть упоминание в указанных схолиях к Аристофану. Это, несомненно, позднейшая перелицовка Платона, возникшая, по-видимому, из желания дать литературно точный и полный ответ Пифии Хэрефону, и притом именно в стихотворной форме. Перелицовка эта — сюжет литературной истории, и нас она здесь не интересует. Для нас важен тот изначальный факт, который засвидетельствован Платоном и Ксенофонтом. Сомневаться в подлинности самого этого факта оснований нет, но спрашивается: как его интерпретировать? Как датировать и оценить смысл этого оракула?

Датировка на первый взгляд облегчается напрашивающимся заключением из оценки, даваемой этому событию Сократом у Платона: ответ Пифии Хэрефону послужил толчком к обращению Сократа на собственный путь исканий, а в таком случае естественно было бы отнести это событие на ряд лет или даже десятилетний от конца жизни философа к ее началу. Так именно и поступают новейшие английские исследователи Г. Парк и Д. Вормелл, датирующие оракул Аполлона о Сократе временем до начала Пелопоннесской войны, т. е. до 431 г. до н. э. Выбор именно этого момента в качестве необходимой грани они оправдывают дополнительной ссылкой на то, что с началом войны связи Афин с Дельфами стали затруднены.<sup>28</sup>

Но тогда, в свою очередь, возникают трудности с объяснением этого факта по существу, что признают и названные только что ученые. В самом деле, замечают они, могут возникнуть сомнения в том, что уже к 431 г. Сократ обладал такой репутацией мудреца, что оракул всерьез посчитался с этим. Альтернативой может стать предположение о нарочитости данного Пифией ответа: Хэрефонт всерьез спрашивал, есть ли кто мудрее его друга Сократа, и оракул ответил ему буквально в желательном смысле, но с оттенком презрения к человеческой мудрости вообще. А если это тоже не устраивает, то можно отнести ответ оракула о Сократе к числу тех пророчеств Аполлона, которые до сих пор остаются неразгаданными. Как бы там ни было, заключают Парк и Вормелл, «если это прорицание послужило к перемене течения Сократовой жизни, как говорит он об этом у Платона, то для развития человеческой мысли оно,

<sup>28</sup> Ibid. I. P. 402.

вероятно, оказалось более важным, чем любые другие слова, которые когда-либо исходили из уст Пифии». <sup>29</sup>

Однако как раз для такой заключительной оценки оснований и недостает. Нарастание сомнений в возможности датировки ответа оракула сравнительно ранним временем, как оно честно представлено у Парка и Вормелла, по сути дела, исключает возможность для такого вывода во след Платоновой «Апологии». На наш взгляд, гораздо правильнее поступают те, кто, подобно Т. Гомперцу, признавая историчность факта, засвидетельствованного античной традицией, решительно отвергают его истолкование у Платона, относя всю красочную картину духовного обращения Сократа под влиянием оракула Аполлона на счет литературной мистификации. Перечислив ряд возможных, но недоказуемых объяснений позиции Дельфийского оракула в отношении Сократа, Гомперц заключает: «Одно мы знаем наверняка, что применение этого изречения в (Платоновой) „Апологии“ исторически неверно. Оно будто бы было исходным пунктом всей общественной деятельности Сократа. Но разве в Дельфах знали что-нибудь о нем, прежде чем он начал свою деятельность? Только этой деятельности он и обязан своей известностью; и очень трудно допустить, чтобы оракул решился высказать свое мнение о человеке, совершенно неизвестном в широких кругах. В то же время нелегко, чтобы эта весть явилась побудительным мотивом его деятельности, так же как фактически неверно, чтобы его диалектика была исключительно направлена на указанную выше цель». <sup>30</sup>

Итак, естественнее считать, что случай с оракулом имел место в достаточно поздний период жизни Сократа, когда его деятельность и поведение доставили ему славу мудреца в тех кругах, которые могли симпатизировать ему. К этим кругам должно было принадлежать и дельфийское жречество. Однако, прежде чем поставить точки над «і» в этом вопросе о взаимных симпатиях, упомянем еще об одном факте в ряду тех, что иллюстрируют взаимоотношения Сократа и Аполлона.

По свидетельству Платона в диалоге «Федон», где описывается прощальная встреча Сократа с друзьями, философ на исходе своих дней, в последний месяц жизни, проведенный уже в тюрьме, в ожидании казни, стал вновь размышлять о своем призвании и вновь в связи с темой Аполлона и Муз. В какой-то момент, рассказывает Сократ у Платона, ему стало чудиться, что следовало буквально понять вещее сновидение, не раз являвшееся ему и знавшее его на поприще Муз. И вот, находясь в тюрьме, Сократ обращается к поэзии и слагает гимн в честь чтимого им бога Аполлона. Но затем он убеждается, что длинным даром поэтов — «творить мифы, а не рассуждения» —

<sup>29</sup> Ibid. I. P. 403 .

<sup>30</sup> Гомперц Т. Греческие мыслители. II. С. 79.

он не обладает, и тогда он обращается к более простому делу и перелагает стихами несколько басен Эзопа (Федон, 60 е — 61 в).<sup>31</sup>

Так или иначе, свою деятельность Сократ рассматривает как служение Аполлону и Музам и даже свое отношение к смерти, исполненное мудрой безмятежности, радостного предвосхищения последующего блаженства, толкует как пророческое ясновидение, подобное предсмертной, исполненной не горя, как обычно думают, а радости песне вещей птицы Аполлона — лебедя. Изумительным религиозным чувством проникнуты слова, которыми Сократ завершает свое рассуждение о предвосхищении посмертного блаженства теми, кто служит Аполлону и наделен от него даром предвидения. «Лебеди принадлежат Аполлону, — возглашает философ, — и потому — вещие птицы — они провидят блага, ожидающие их в Аиде, и поют, и радуются в этот последний свой день, как никогда прежде. Но я и себя, вместе с лебедями, считаю рабом того же господина и служителем того же блага, я верю, что и меня мой владыка наделил даром пророчества не хуже, чем лебедей, и не сильнее, чем они, горюю, расставаясь с жизнью» (Федон, 85 а—б).

Эти сцены и рассуждения могут показаться слишком красивыми, чтобы быть реальностью. Не плод ли это все-таки художественной фантазии Платона? В данном случае — необязательно. Темы жизни и смерти, земного призвания и последующего предназначения человека могли быть естественны для Сократа в последние дни его жизни, на пороге смерти. Кроме того, обращение философа к этим вопросам засвидетельствовано не только в «Федоне» и не одним лишь Платоном. Размышления Сократа о смерти и посмертной судьбе человека отражены и в Платоновой «Апологии Сократа» (в особенности в конце, 39 е—42 а), о внимании Сократа к этим проблемам свидетельствует (на свой манер) и Ксенофонт в составленном им независимо от Платона аналогичном сочинении (см. его «Апологию Сократа», особенно начало и конец, § 1—9 и 27—34).

Но обратимся к оценке по существу этого замечательного явления, которое и в самом деле образно можно было бы охарактеризовать как встречу двух мудростей — традиционной, божественной мудрости Аполлона, реальным носителем которой выступало аристократическое жречество Дельф, и новой, философской мудрости Сократа. В чем причины очевидного тяготения Сократа к Аполлону и встречной, по-видимому, симпатии Дельфийского оракула к афинскому мудрецу? И как оценить значение этого факта?

<sup>31</sup> Об этих же занятиях Сократа свидетельствует и его биограф Диоген Лаэртский, опиравшийся, помимо Платона, и на другие источники. Он даже приводит начальные строки сочиненных философом в тюрьме гимна в честь Аполлона Делосского и стихотворного переложения Эзопа (см.: Диоген Лаэртский. II, 5, 42).

В обращении Сократа к Аполлону ничего в общем удивительного не было. Мы уже говорили об исконном, так сказать, присутствии элементов рационализма в греческой мифологии, что предполагало сохранение связи античной философии с ее праматерью — мифологией, сколь бы ни было глубоким расхождение логоса с мифом в классическое время. Мифологический элемент, в качестве ли предосновы тех или иных научных воззрений, или хотя бы только в роли удобного, красочного образа, всегда присутствовал в построениях древних философов, а во времена Сократа даже такие столпы радикального направления в греческом просвещении, как Протагор и Продик, не пренебрегали мифом для развития своих идей. Протагор в свои рассуждения о происхождении добродетели вводил миф о создании людей богами (см.: Платон, Протагор, 320 d — 323 a), а Продик для обоснования своего взгляда на роль добродетели использовал миф о Геракле (Ксенофонт, Воспоминания, II, 1. 21—34, аллегория «Геракл на распутьи»).

Таким образом, обращение Сократа к теме Аполлона само по себе не было чем-то исключительным. Однако, в отличие от софистов, Сократ не просто использовал традиционные темы и образы, но и более глубоко и искренне припадал к истокам народной мудрости, скрытой в мифе. Утверждение Сократом в полемике с софистами объективности и общеобязательности нравственных норм делало естественным для него отталкивание от общепринятых истин. «Когда Сократ сам рассматривал какой-нибудь вопрос в своей беседе, — вспоминает Ксенофонт, — он исходил всегда от общепринятых истин (*dia ton malista homologoumenon eperceuto*), видя в этом надежный метод исследования» (Ксенофонт, Воспоминания, IV, 6, 15).

Но опора на такие истины для древнего грека, если он не был атенстом, а Сократ таковым не был ни в малейшей степени, означала *eo ipso* опору и на их традиционных божественных носителей, т. е. на Аполлона в первую очередь. Можно сказать так: в полемике с релятивизмом и нигилизмом софистов Сократ развил новое учение о нравственном абсолюте, но развил его столь же средствами изощренной философской логики, через диалектическое определение понятий, этих сублимированных истин, сколь и консервативной реставрацией уже опробованных и принятых норм. Рационалистическое новаторство Сократа неотделимо от его нравственной консервативности, а потому его мысль непрерывно должна была питаться традиционной, крепко спаянной с мифологией мудростью народа.

Но и более того: отчасти в силу сохранения у афинского мудреца веры в традиционную мантику, в искусство прорицания, в умение угадывать волю божества по ниспосылаемым им знамениям, отчасти же в силу более изощренного представления о сопричастности вечносущих отвлеченных идей, равно как и хранительницы их, души человеческой, сфере высшей, боже-



ственной, у Сократа обнаруживается какое-то даже особенное тяготение к мистике. Это находило выражение, в частности, в стремлении его объяснять мотивы своего поведения направляющим воздействием некоего божественного начала, демония, или голоса, являвшегося ему с ранних пор. Как бы ни толковать этот Сократов демоний (а мы еще вернемся к этому вопросу), нельзя не видеть в нем еще одно звено в цепи представлений, связывавших нашего философа с миром богов, в особенности же с культом бога-прорицателя Аполлона. Положим, в родном городе Сократа, в Афинах, это обнаружение философом божественного голоса в собственной душе могло быть воспринято — в совокупности всех вообще обстоятельств, навлекших на него роковое обвинение, — как вызов официальной полисной религии, но за пределами Афин, в традиционном духовном центре всей Эллады — в Дельфах — на это могли взглянуть иначе.

Здесь мы подходим к другой стороне вопроса — о причинах, обусловивших очевидное симпатическое отношение Дельфийского оракула к Сократу. Сказанное фактически подготавливает ответ на эту часть вопроса: в Сократе дельфийскому жречеству могла импонировать самая суть его учения и деятельности — неустанный поиск и утверждение абсолютных нравственных норм, а в этой связи, в борьбе с социологическим и религиозным скепсисом софистов, — опора на традиционную мудрость и искренняя, глубокая религиозность.

Парадокс идеологического развития Греции на исходе классического периода состоял, таким образом, в том, что выход из обозначившегося кризиса идей искался новым напряжением интеллектуальных сил, но с учетом прежнего опыта, с известным возвращением к традиционным ценностям. В этой связи и оказалась возможной на какой-то исторический миг «перекличка» столь, казалось бы, различных духовных начал — нового, изощренно-рационалистического, и традиционного, религиозно-мифологического. Для Дельфийского оракула, во всяком случае, это был последний повод к активному вмешательству в современную идеологическую жизнь. Ничего похожего позднее, кажется, уже не было, хотя традиционный престиж святилища Аполлона в Дельфах продолжал оказывать известное очарование и подсказывал идею использования его и мыслителям, вышедшим из школы Сократа (Ксенофонт, Платон),<sup>32</sup> и политикам, осущес-

<sup>32</sup> Ксенофонт в трактате «О доходах» советует афинянам в случае принятия предлагаемой им программы экономических преобразований начать с обращения в Додону и Дельфы с тем, чтобы заручиться одобрением соответствующих богов: Зевса Додонского и Аполлона Дельфийского, т. е. на практике жречества, обслуживавшего эти святилища (см.: Ксенофонт. О доходах, 6, 2—3). Равным образом и Платон в «Государстве», завершая обсуждение темы законов в идеальном государстве, советует по части установлений, регулирующих почитание богов, обратиться за рекомендациями к оракулу Аполлона в Дельфах (Платон, Государство, IV, 427b — c).

ствлявшим реальное преобразование жизни (Ясон Ферский, Филипп Македонский).<sup>33</sup> После IV в. исчезает и это, и оракул Аполлона в Дельфах все более отступает в тень, становясь реликвией древней культуры (ср. характерные сентенции Страбона, География, IX, 3, 4; и Плутарха, Об оракулах Пифии; 407 f — 408 c).

Но вернемся к Сократу. В связи с темой его религиозных воззрений нам осталось рассмотреть еще один вопрос, который выше был только мельком затронут, — вопрос о Сократовом демониі.<sup>34</sup> Сделать это необходимо тем более, что только тогда мы сможем оценить религиозную концепцию Сократа во всей ее полноте и своеобразии, как систему верований столь же новаторского плана, сколь и традиционного. Основными источниками и здесь тоже являются свидетельства ближайших слушателей Сократа — Платона и Ксенофонта, за которыми тянется вереница упоминаний у более поздних авторов.<sup>35</sup> Оба главных свидетеля согласно трактуют Сократов демониі как божественное знамение (*daímonion semeíon* или, чаще всего, просто *daímonion*, от греческого *daímon* — «божество»), с ранних пор являвшееся Сократу в виде некоего голоса (*phone*) и указывавшее ему волю богов.

Для более развернутого пояснения сошлемся прежде всего на платоновскую «Апологию Сократа». Здесь Сократ, объясняя уклонение свое от общественно-политических занятий, ссылается не только на свое призвание, на необходимость безраздельного служения своему просветительскому долгу, чему небезопасные занятия политикой могли бы только помешать, но и на соответствующие указания демониі, и даже с них именно и начинает свои объяснения. «Причина здесь в том, — говорит философ, — о чем вы часто и повсюду от меня слышали: со мною приключается нечто божественное или чудесное (*theion ti kai daímonion*), над чем Мелет и посмеялся в своем доносе. Началось

<sup>33</sup> Известно, что Ясон Ферский планировал начать борьбу за гегемонию в Греции с занятия Дельф (см.: Ксенофонт. Греческая история, VI, 4, 29—30), а Филипп Македонский и в самом деле сделал утверждение свое в Дельфах в качестве протектора Дельфийской амфикинии важной ступенью в достижении политического господства в Греции. Подробнее об этом см. в наших работах: Фролов Э. Д.: 1) Греческие тираны. Л., 1972. С. 96—100 (о Ясоне); 2) Коринфский конгресс 338/7 г. до н. э. и объединение Эллады//ВДИ. 1974. № 1. С. 61—62 (о Филиппе):

<sup>34</sup> Обстоятельный обзор традиции и зарубежных специальных исследований о Сократовом демониі можно найти в кн.: Chevalier J. Histoire de la pensée. Т. I, p. 626—627. В отечественной литературе также есть специальная, но устаревшая работа: Введенский А. Демонион Сократа. Сергиев Посад, 1898.

<sup>35</sup> Из этих более поздних упоминаний важнейшее: Аристотель. Риторика, II, 23, 8 и Цицерон. О предвидении, I, 54, 122—124. Как свидетельства упорно сохранявшегося интереса к теме Сократова демониі можно рассматривать и специальные, имеющие, впрочем, самостоятельное историко-литературное значение, трактаты Плутарха («О демониі Сократа») и Апулея («О божестве Сократа»).

у меня это с детства: возникает какой-то голос (phone tis), который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и возбраняет мне заниматься государственными делами» (Платон, Апология Сократа, 31 с—d).

И далее, в заключительной речи, после уже вынесения ему смертного приговора Сократ разъясняет слушателям суть происшедшего на суде ссылкой на свой демоний. Последний не остановил его перед выступлением и, таким образом, санкционировал тот горделивый тон, которого Сократ придерживался на суде и которому он был обязан своим осуждением (там же, 40 а—с, 41 d). В свою очередь и Ксенофонт, разъясняя позицию Сократа на суде, его отказ от обычных уловок, направленных на смягчение судей, также ссылается на Сократов демоний. По свидетельству Ксенофонта, Сократ отказался даже от составления обычной защитительной речи, поскольку этому воспротивился его демоний (см.: Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, IV, 8, 5; Апология Сократа, 4). И в обоих случаях — у Ксенофонта в общем так же, как у Платона, — такая позиция демония истолковывается в том смысле, что для Сократа, стало быть, в той ситуации смерть была большим благом, чем сохранение жизни во что бы то ни стало, ценою отказа от исполнения своего долга (Платон), ради сомнительного счастья дожить до глубокой старости (Ксенофонт).

Упоминания о Сократовом демонии встречаются у Платона и Ксенофонта неоднократно, и в существе своем, как уже было сказано, они вполне сходны. Различие выступает только в характеристике конкретной функции демония, в трактовке объема или характера его указаний. Согласно Платону, демоний являлся Сократу лишь для отвращения его от неверного действия, т. е. функция его была сугубо апотропеистической (см. прежде всего уже упоминавшиеся места в «Апологии Сократа», 31 с—d, 40 а—с, 41 d; ср. также: Тезет, 151 а; Федр, 242 b—с, и др.). Напротив, согласно Ксенофону, Сократов демоний выступал в качестве универсального знамения, как апотропеистического, так и протропеистического характера, указывая, что надо делать, а что не надо (так именно — в «Воспоминаниях», I, 1, 4; 4, 15; IV, 3, 12; 8, 1; в «Апологии Сократа», 12).

Решить, кто тут более прав, затруднительно. Но главное, конечно, не в этом; главное состояло в том, что воля богов открывалась Сократу совершенно особым образом — не через обычные гадания и приметы, а непосредственно, как некий чудесный голос, слышимый им в глубине своей души. Эти отличия Сократовой мантики от общепринятой отчетливо отражены у Ксенофонта, сколь бы ни настаивал он на несущественности различия и невозможности на его основании обвинять Сократа в преступлении против официальной религии полиса. «По всему городу, — пишет Ксенофонт, — ходили слухи о рассказах

Сократа, что божественный голос (daimonion) дает ему указания: это-то, мне кажется, и послужило главным основанием для обвинения его в том, что он вводит новые божества. На самом же деле он так же мало вводит нового, как и все другие, признающие искусство узнавать будущее, которые наблюдают птиц, голоса, приметы и жертвы: они предполагают, что не птицы и не встречающиеся люди знают, что полезно для гадающих, но что боги через них указывают это; и Сократ думал так же. Но по большей части люди выражаются так, что птицы и встречающиеся их отклоняют от чего-нибудь или побуждают; а Сократ, как думал, так и говорил: божественный голос, говорил он, дает указания. Многим друзьям своим он заранее советовал делать то-то, того-то не делать, ссылаясь на указание божественного голоса, и, кто следовал его совету, получал пользу, а кто не следовал, раскаивался» (Воспоминания, I, 1, 2—4; ср.: Апология Сократа, 12—13, где то же излагается устами самого Сократа).

Что же касается Платона, то у него в «Апологии» своеобразие мантики Сократа обойдено молчанием, а вместо этого развито чисто софистическое рассуждение о том, что Сократ, признавая божественные знамения — демонии, должен был признавать и их творцов — демонов, а стало быть, коль скоро в демонах надо видеть порождения богов, «от нимф или от кого-нибудь еще», признавал и самих богов (см.: Апология Сократа, 26 b — 28 a; о природе демонов, «представляющих собой нечто среднее между богом и смертным», ср.: Пир, 202 e — 203 a).

Однако, что бы ни доказывали защитники Сократа, бесспорным является, что практиковавшаяся, или, лучше сказать, исповедовавшаяся им мантика коренным образом отличалась от традиционной мантики его соотечественников. В то время как они по традиции продолжали общаться с богами и угадывали их волю исключительно через обряды, через разного рода внешних посредников — жрецов, жертвы, приметы, Сократ сумел услышать голос бога в собственной душе, а стало быть задолго до стойков и обнаружить бога в себе.

Конечно, трактовать Сократов демоний в отрыве от общей его теории познания невозможно. Ведь очевидно, что в ссылках афинского философа на являвшийся ему божественный голос, содержащий предостережение или прямо указывавший, как надо поступить, а как не надо, можно усмотреть претензию на особый вид интуитивного прозрения или самопознания, на мистически понятую или истолкованную интуитивную способность познания вообще. Однако столь же очевидно и то, что за этими ссылками скрывалась и другая претензия — на обнаружение сокровенной, интимной связи осененного благодатью человека с божеством, связи, открывавшейся в процессе духовного самоуглубления, при полном игнорировании официальных и публичных обрядов жертвоприношения, моления и гадания.

Все, что ранее было сказано о глубокой религиозности Сократа, исключает возможность видеть в этом всего лишь проявление обычной для нашего философа склонности к мистификации. Это была именно попытка установления особенной, глубинной связи философствующей личности с сферой божественного, по сути дела своеобразная попытка интеллектуального богонискательства, бросавшего вызов официальному культу. И афинская община ответила на этот вызов прямым обвинением Сократа в преступлении против религии полиса.

## Глава 5

### ВЕЧНАЯ КОЛЛИЗИЯ

Долго назревавший конфликт между философом и его общиной вылился, наконец, в 399 г. до н. э. в форменный судебный процесс.<sup>1</sup> Суд над Сократом стал важным событием в жизни древних Афин, да и всей вообще Греции, и, как всякое большое, общественно значимое событие, он имел не только свою историю, но и предысторию. Активная просветительская деятельность Сократа давно уже вызывала подозрение и раздражение у всех, кто был привержен устоям и традициям полисной старины. Более того, в той степени, в какой эта деятельность была исполнена не только разъяснения и критики, но и проповеди новых идеалов, в особенности же акцента на личное духовное совершенствование в противовес традиционному элементарному служению полису, она вызывала даже еще больше опасений, чем аналогичная, казалось бы, просветительская работа натурфилософов и софистов. У тех дело ограничивалось объяснением с позиций, так сказать, чистого разума окутанных покровом мифа явлений внешней природы или общественной жизни. Дальше этого объяснения и соответствующей критики архаических представлений и институтов они, как правило, не шли. У Сократа те же объяснение и критика были лишь ступенями к дальнейшему восхождению — к новым вершинам и новым идеалам, бросавшим вызов всему традиционному порядку. Если добавить к этому необычный образ жизни Сократа и столь же своеобразную его внешность и манеру общаться с людьми, то станет понятно, как он смог за десятиле-

<sup>1</sup> О процессе Сократа, помимо соответствующих глав в работах общего характера, см. также специально: Sorel G. *Le procès de Socrate*. Paris, 1889; Humbert J. *Polycrate, l'accusation de Socrate et le Gorgias*. Paris, 1930; Gaurdini R. *Der Tod des Sokrates*, 4. Aufl. Düsseldorf; München, 1952; Fischer J. F. *The Case of Socrates*. Prag, 1969; Radista L. *The Collapse of Democracy at Athens and the Trial of Socrates*// *Rivista storica dell' antichità*. Anno IX. N 1—2. Gennaio — Dicembre 1979. P. 11—28.



тия своей проповеднической деятельности стать в глазах соотечественников живым воплощением всех странных, новаторских тенденций в тогдашней идеологической жизни.

В Платоновой «Апологии» Сократ с полным правом начинает свою защиту с указания на давность распространенного о нем превратного представления, «будто бы есть некто Сократ, человек мудрый, который испытует и исследует все, что над землею, и все, что под землею, и выдает ложь за правду» (18b). И несколько дальше то же ходячее о нем мнение Сократ перефразирует, наподобие составленного по всей форме обвинения: «Сократ преступает закон и попусту усердствует, испытывая то, что под землею, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому же» (19 b).

Сократ категорически отвергает это нелепое, прямолинейное отождествление его с натурфилософами, которые именно и исследовали «то, что под землею, и то, что в небесах», равно как и с софистами, этими мастерами «выдавать ложь за правду», или, говоря словами Сократа, пользующегося софистическим жаргоном, «делать речь слабейшую сильнейшей». В этом своем протесте Сократ, конечно, был прав, но прав не в такой степени, чтобы ему безусловно можно было поверить. Ибо, на самом деле, было у него и немало общего с представителями названных новейших течений в греческой философии. По существу его сближал с ними упор на необходимость критической проверки всех традиционных представлений с позиций свободного от предубеждений разума. Но и в формальном отношении, по манере своей вечно вести диалектические, временами, однако, отдававшие чистой софистикой споры по поводу общих определений, этот защитник абсолютных нравственных истин сильно походил, особенно в глазах неискушенной, консервативно настроенной публики, на тех самых мастеров-спорщиков, разрушавших веру в любые истины, на тех софистов, от которых он так себя отличал.

До какой степени и как давно это расхожее представление о Сократе укоренилось в широких кругах афинского общества, свидетельствует, как на это указывает и платоновский Сократ («Апология», 18 с—d, 19 с), древняя аттическая комедия, и в частности комедия Аристофана «Облака». В этой пьесе, поставленной еще в 423 г. до н. э., дан шарж на всех вообще носителей новейшей критической мудрости, но шарж этот привязан к фигуре Сократа, который своей неустанной, горячей, но чудаковатой проповедью более всего, по-видимому, возбуждал недоумения и подозрения у той консервативно настроенной массы афинского гражданства, выразителем дум и чаяний которой и был Аристофан.

В основном несправедливо, но кое в чем весьма сходно, а главное, очень остроумно в облике Сократа представлен здесь популярный тип философа, претендующего на новое

критическое знание и берущегося наставлять в нем других. Гротескно изображена уже внешность философа. Его манера жизни и поведения так аттестуется хором благоволящих к нему новых божеств — Облаков (давших название и всей пьесе):

Никого так охотно не слушаем мы из искусников, ныне живущих. Одного разве Продика: мудрость его нас пленяет и гордые мысли. Ты же тем нам приятен, что бродишь босой, озираясь направо, налево, Ходишь чванно и важно, в лохмотьях, дрожа, вскинув голову, нас обожая.

(Аристофан, Облака, 360—363, пер. Адр. Пиотровского).

Гротескна и та бутафория, которой окружает поэт жизнь и деятельность этого, в его изображении, одержимого и вместе с тем плутоватого мудреца. У себя дома, в помещении, иронически именуемом «мыслильня» (phrontisterion), Сократ качается под потолком в специальной корзинке, чтобы быть ближе к тем самым небесам, которые он наблюдает и изучает. Его окружают иссохшие от многотрудной науки почитатели и ученики, которых он поражает решением проблем вроде того, как измерить прыжок блохи в ее «футах» — стопах, и которым задает задачи наподобие таких: какова глубина Тартара и сколько звезд на небе.

Но вот разворачивается в комедии и действие, смысл и последствия которого отнюдь не столь безвредны, как решение проблемы блошинных прыжков. Пожилой афинянин Стрепсиад, страдающий от долгов своего непутевого, без всякой меры увлекающегося конным спортом сына Фидиппида, решает отдать его на учение к мастеру плутовского, софистического красноречия Сократу:

Стрепсиад

Прошу тебя! Мой миленький, любименький,  
Ступай и поучись!

Фидиппид

Чему ж учиться мне?

Стрепсиад

Рассказывают, там, у этих умников,  
Две речи есть. Кривая речь и правая.  
С кривою этой речью всяк, всегда, везде  
Одержит верх, хотя бы был кругом неправ.  
Так, если ты кривым речам научишься,  
Из всех долгов, которым ты один виной,  
Не заплачу я и полушки ломаной.

(110—118).

Фидиппид сначала отказывается, и тогда сам Стрепсиад делает попытку приобщиться к новой мудрости. Старик не выдерживает искуса, но кое-чего он все-таки успевает набраться в мыслильне у Сократа и по возвращении домой преподает сыну урок натурфилософии, а заодно и атеизма. В споре, на клятвенную ссылку сына на Зевса Олимпийского, Стрепсиад отве-

чает насмешкою и разъяснением, что никакого Зевса вообще нет:

Стрепсиад

Зевсом клялся ты?

Фидиппид

Да, клялся.

Стрепсиад

Видишь, как важно учение:  
Нет никакого Зевса, мой сынок. Царит  
Какой-то Вихрь. А Зевса он давно прогнал.

Фидиппид

Ай-ай! Вот вздор!

Стрепсиад

Поверь мне, это правильно.

Фидиппид

Да кто сказал?

Стрепсиад

Сократ, безбожник с Мелоса,  
И Хэрефонт, прыжок блохи исчисливший.<sup>2</sup>

(824—830).

В свою очередь Фидиппид, решившийся, наконец, пройти курс обучения у Сократа, по возвращении домой преподает отцу наглядный урок того, к чему может привести приобщение молодежи к новой науке. В разгар нового спора Фидиппид бьет отца, а на возмущение его и ссылку на обычай, воспреещающий детям поднимать руку на родителей, отвечает рассуждением, взятым из арсенала софистики, об условности любого установления:

Стрепсиад

Но не в обычае нигде, чтоб был сечен родитель.

Фидиппид

А кто обычай этот ввел — он не был человеком,  
Как ты, да я? Не убедил речами наших дедов?  
Так почему же мне нельзя ввести обычай новый,  
Чтоб дети возвращать могли родителям побон?  
А порку, что досталась нам до нового закона,  
Смахнем со счетов и простим за давностью срока.  
Возьмите с петухов пример и тварей, им подобных,  
Ведь бьют родителей у них, а чем они отличны  
От нас? Одним, пожалуй, тем, что кляуз они не пишут.

(1420—1430).

<sup>2</sup> Аристофан называет Сократа «безбожником с Мелоса», чтобы подчеркнуть его роль разрушителя традиционных религиозных верований. Дело в том, что родом с острова Мелос был поэт и философ Днагор, получивший в Афинах дурную известность за свои нападки на чтимых афинянами богов. Что касается Хэрефонта, то это известный друг и почитатель Сократа, он несколько раз упоминается в начале пьесы в качестве его собеседника.

Сократ выведен, таким образом, у Аристофана как воплощение извращенной мудрости, сеющей в народе, особенно среди молодежи, семена духовного разложения. В центральной сцене, где в агоне сходятся Правда и Кривда, а буквально — Слово сильнейшее и Слово слабейшее, поэт устами Правды выносит суровый приговор новой, софистической лженауке, а вместе с нею и тому, кого он выставляет главным ее представителем, — Сократу:

П р а в д а

Ты, виною тому,  
Что учиться подростки не ходят совсем.  
Но узнают афиняне все же, чему  
Наставляешь и учишь ты глупый народ.

К р и в д а

Как ты грязен и груб!

П р а в д а

Ты ж — наряжен, ты — люб!  
А недавно еще побирался с сумой  
И мисийцем Телефом себя называл  
И уныло жевал Панделетовой мудрости крохи.<sup>3</sup>

К р и в д а

О разумная речь!

П р а в д а

О безумная речь!

К р и в д а

Ты припомнил о ней.

П р а в д а

О твоей и о том,  
Что народ тебя чтит,  
Развратителя юношей, язву страны.

(915—928).

Как видим, задолго до 399 г. возникло сильное предубеждение против Сократа, которое послужило, таким образом, определенной предпосылкой для его официального судебного преследования. В этом плане велико было значение именно комедии Аристофана. В условиях античного общества, где театр еще больше, чем в наше время, был не только видом развлечения, но и важным каналом формирования общественного мнения, представленный с несомненным блеском и видимой убедительностью шарж на Сократа сильнейшим образом дол-

<sup>3</sup> Телеф — мифологический персонаж, сын Геракла и Авги, царь Мисии, указавший грекам, как добраться до Трои. Был выведен в обличье нищего в одноименной (не дошедшей до нас) драме Эврипида, насмешками над которой заполнена целая сцена в «Ахарнианах» Аристофана (сцена Дикеополя и Эврипида, стихи 393—489). Панделет — по-видимому, какой-то софист.

жен был содействовать утверждению в умах афинян превратного, враждебного мнения о философе и даже подсказывал форму его официального обвинения. В разных местах пьесы на разные лады инкриминируются Сократу подрыв традиционной веры в богов и развращение молодежи, а эффектная концовка, где взбешенный Стрепсиад поджигает дом зловредного мудреца, могла быть воспринята как прямой призыв к расправе.

Однако в афинском демократическом обществе, отличавшемся в принципе большой терпимостью, кризис заставил себя ждать, и развязка наступила лишь четверть века спустя, в совершенно особой ситуации рубежа V—IV вв. до н. э., после завершения Пелопоннесской войны и социально-политических смут, ею развязанных. Афины вышли из войны сокрушенными и приниженными донельзя. По условиям мира, продиктованного им в 404 г. спартамцами, они должны были признать роспуск своей архэ, согласиться на практически полное разоружение и войти в тесный альянс с державой-победительницей, со Спартой. Более того, ближайшим последствием военного поражения явилось утверждение в Афинах при прямом содействии спартанского полководца Лисандра антидемократического режима Тридцати (404/3 г.). Лишь с большим трудом, благодаря отваге демократов-изгнанников во главе с Фрасибулом, но еще больше в силу политических осложнений в Спарте, правительство которой — цари и эфоры — из недоверия к всесильному Лисандру предоставило его протекции — афинских олигархов — своей судьбе, антинародный режим в Афинах был свергнут, и была восстановлена демократия.

Разумеется, это была лишь тень прежнего блестящего народоправства. У обескровленного войною и смутами афинского демоса не было в ту пору ни сил, ни желания бороться за возрождение своего государства. Недаром пришлось даже вводить плату за посещение народного собрания, чтобы хоть как-то стимулировать политическую инициативу гражданской массы (см.: Аристотель, Афинская полития, 41, 3). Но тем более болезненно воспринималось в тех условиях афинскими патриотами все, что напоминало о пережитом крушении или сулило новые опасности только что восстановленной демократии.

Нельзя ставить под сомнение искренность вождей демократической, или пирейской, партии (Пирей был опорой демократов в их борьбе с засевшими в Афинах олигархами), когда они, после падения тирании Тридцати, вступили в переговоры с умеренно олигархической, или городской, партией и в конце концов заключили соглашение о гражданском примирении и взаимном забвении обид (об этом соглашении см.: Ксенофонт, Греческая история, II, 4, 38—43; Аристотель, Афинская полития, 39; Андокид, О мистериях, 81—91). На первых порах со стороны новой демократии не было даже недостатка в решительных жестах для подтверждения незыблемости достигнутого соглаше-



ния. Аристотель упоминает, в частности, о следующей акции одного из авторитетнейших лидеров этой демократии Архина: «Когда кто-то из возвратившихся [из изгнания] начал искать возмездия за прошлое, он (Архин. — Э. Ф.) велел арестовать его и, приведя в Совет, убедил казнить без суда. Он объяснял, что теперь членам Совета предстоит показать, хотят ли они спасти демократию и соблюдать присягу: если отпустят этого человека, то это будет поощрением и для остальных, если же казнят, это будет примером для всех». И Аристотель с одобрением продолжает: «Так и случилось. После его казни уже никто никогда потом не искал возмездия за прошлое. Наоборот, афиняне, кажется, превосходно и в высшей степени дальновидно с политической точки зрения воспользовались и в частных и в общественных отношениях пережитыми несчастьями» (Афинская полития, 40, 2).

Эта и в самом деле хорошо продуманная и принципиальная линия новой афинской демократии не должна, однако, вослед Аристотелю восприниматься как некий абсолют. В глазах демократической общественности в Афинах она выглядела целесообразной в принципе тенденцией, но не более того. На практике, сколь бы ни прокламировалось и ни утверждалось властями забвение прошлого, «амнистия» (что буквально и значит по-гречески «забвение»), ничто не было забыто, в особенности в отношении тех видных граждан, с кем действительно были связаны или могли ассоциироваться пережитые демократией неприятности. Как раз это время — рубеж V—IV вв. — отмечено в жизни Афин целой серией эксцессов, в которых нельзя не видеть проявления очевидного стремления свести счеты. И если эти эксцессы нельзя объявить последовательно проводимой линией, то все же они достаточно впечатляющи, чтобы судить о настроениях, бытовавших тогда в афинском обществе.

Вот несколько примеров. В 400 г. афиняне в ответ на соответствующее обращение спартанского правительства отправили в Малую Азию для участия в войне спартанцев с персами 300 всадников «из числа тех, которые служили в коннице в правление Тридцати, полагая, что для демократии будет выгодно, если они окажутся вдали от родины и погибнут» (Ксенофонт, Греческая история, III, 1, 4).

Эту акцию, — по крайней мере в том виде, как нам преподносит ее древний историк, — нельзя не расценить как проявление осознанной и организованной воли демократического общества к сведению счетов со своим социальным недругом. Еще больше можно привести примеров другого, личного плана, где, однако, личное было всего лишь производным от общественного. Яркий материал доставляют судебные речи современных афинских ораторов. У преданного демократии Лисия две речи посвящены обвинению — личному, но о широком выходе в политическую сферу — видных деятелей олигархии: члена комиссии Тридцати

Эратосфена (речь XII, 403 г.) и приспешника олигархов Агората (речь XIII, 398 г.). В свою очередь у сочувствовавшего олигархии Исократа есть речь, посвященная защите человека, близкого к олигархическим кругам (речь XVIII, 403/2 г.). Но что самое интересное: оба оратора оказались вовлечены в судебные дела Алкивиада Младшего, сына знаменитого стратега времени Пелопоннесской войны. Исократ написал для Алкивиада Младшего защитительную речь (XVI, 396/5 г.), Лисий по другому делу составил против него две речи обвинительные (XIV и XV, 395/4 г.). В обоих случаях судьба Алкивиада Младшего решалась на фоне и с учетом прошлого, ибо обвинение каждый раз так или иначе старалось заставить сына отвечать за прегрешения его злополучного отца перед демократией.

Наконец, еще два факта, которые могут быть, по крайней мере, косвенными подтверждениями развиваемой мысли. Речь идет о судьбе двух выдающихся современников, двух историков, Фукидида и Ксенофонта. Фукидид, согласно одной из версий античной традиции, по возвращении из изгнания погиб в Афинах, насильственной смертью (Маркеллин, Жизнь Фукидида, 32, со ссылкой на александрийского ученого-эрудита Дидима). Эту смерть человека несметно богатого, недружелюбно настроенного к радикальной демократии, изгнанного в свое время из Афин за неудачное исполнение стратегии и затем долгое время находившегося в близких отношениях с врагами афинян пелопоннессцами, можно было бы, пожалуй, отнести к разряду происшествий и достаточно вероятных, и неслучайных в контексте всех описываемых событий.

Что же касается Ксенофонта, то он еще в 401 г. покинул Афины и отправился в Малую Азию на службу к персидскому царевичу Киру Младшему, который в Пелопоннесской войне помогал спартанцам против афинян, а после войны готовился при поддержке Спарты свергнуть своего брата Артаксеркса II. По-видимому, Ксенофонтом двигал трезвый расчет, понимание того, что в Афинах ему, аристократу, служившему при Тридцати в коннице, все дороги были заказаны и даже, более того, могла грозить опасность, тогда как служба у Кира, по расчетам отправлявшихся к нему греческих кондотьеров, могла принести славное имя, большое влияние и много богатств (ср. об этих расчетах: Ксенофонт, Анабасис, II, 6, 17).

Замечательно, что, собираясь отправиться к Киру, Ксенофонт, по его собственному свидетельству, спросил совета у своего старшего друга и учителя Сократа. То, что дальше рассказывает Ксенофонт о наставлениях Сократа и о своих собственных действиях, лучше всего привести без сокращений: «Опасаясь, что дружба с Киром может повредить Ксенофонту в глазах государства, так как считалось, что Кир усердно помогал лакедемонянам в войне против Афин, Сократ посоветовал ему направиться в Дельфы и спросить бога относительно

этого путешествия. По прибытии в Дельфы Ксенофонт спросил Аполлона, какому богу он должен принести жертву и вознести молитву, чтобы со славой и пользой совершить задуманное путешествие и благополучно возвратиться. Аполлон вещал ему: принести жертву тем богам, каким положено в подобных случаях. По возвращении Ксенофонт рассказал о пророчестве Сократу. Выслушав его, Сократ стал укорять Ксенофонта за то, что тот не спросил бога, следует ли ему ехать, но, решив сам с собой, что ехать надо, спросил только о лучшем способе совершить путешествие. „Однако,— сказал он,— раз уж ты именно так поставил вопрос, надо исполнить приказание бога”. Итак, Ксенофонт принес жертву, согласно повелению бога, и отплыл» (Анабасис, III, 1, 5—8, пер. М. И. Максимовой).

Интереснейший отрывок, откровеннейшее признание! Как на ладони, видны здесь характеры обоих персонажей: честолюбивого, сразу решившегося на авантюру, но осторожничающего Ксенофонта и мудрого, по настоящему осторожного, но снисходительного к проделке своего молодого друга Сократа. Впрочем, его осторожность и его снисхождение в случае с Ксенофонтом могли быть продиктованы, как это чувствуется из приведенного отрывка, именно сознанием того, насколько небезопасной была тогда обстановка в Афинах для молодых людей из аристократических семей. Но такой она стала и для него самого — для мудреца, проповедовавшего новые духовные идеалы и подвергавшего критике не соответствующие этим идеалам общественные порядки, для философа, вокруг которого именно поэтому и теснились всегда юноши из лучших аристократических домов. Только, в отличие от своих молодых друзей, он не мог, да и не желал никуда уезжать. И гроза, долго собиравшаяся над его головою, наконец разразилась.

Инициатором судебного преследования Сократа явился один из самых влиятельных в послевоенных Афинах политических деятелей Анит, сын Антемиона. Он принадлежал к разряду тех руководителей демоса — вышедших из простонародья демагогов, — которые выступили на авансцену политической жизни Афин после смерти Перикла, придя на смену прежнему типу политиков-аристократов. Подобно своим непосредственным предшественникам Клеону, Гиперболу, Клефонту, он был плоть от плоти порождением и вместе с тем характерным представителем городской демократии: был неродовит, но богат (владел кожевенной мастерской), влиятелен в городских кругах и потому не раз выдвигался на ответственные государственные посты, в частности и на должность стратега. Впрочем, — и опять же, подобно своим предшественникам — демагогам, — особыми военными талантами и успехами он не отличался. Посланный в 409 г. с флотом к берегам Мессении на помощь осажденному спартанцами Пилосу, который с 425 г. находился в руках афинян, он не сумел пробиться и помешать падению города.

За это в Афинах он был привлечен к ответственности, но добился оправдания, подкупив судей (см.: Аристотель, Афинская полиция, 27, 5; Диодор, XIII, 64, 6).

Демократ по крови и духу, Анит, видимо, особенно был привержен полисным традициям. Недаром после заключения мира он на первых порах примкнул к группе политиков, увлеченных идеей восстановления «отеческого строя» (*patrios politeia*), которую возглавлял Ферамен (см.: Аристотель, Афинская полиция, 34, 3). Идея эта оказалась иллюзорной: Ферамен вошел в олигархическое правительство Тридцати, а Анит разделил судьбу многих афинских демократов, вынужденных уйти в изгнание (Ксенофонт, Греческая история, II, 3, 42 и 44). Активный и решительный человек, он участвовал в отважном предприятии демократов-изгнанников, вторгнувшихся из Беотии в Аттику, захвативших местечко Филу и оттуда поведших наступление на Афины. Командовал этим демократическим войском выдающийся афинский военачальник, искренне преданный демократии Фрасибул; Анит был одним из его ближайших помощников (Лисий, XIII, 78 и 82). По возвращении в Афины Фрасибул и Анит стали признанными лидерами восстановленной демократии (Исократ, XVIII, 23).

Выступление Анита против Сократа и с политической и с психологической точки зрения было вполне закономерным. Безусловно приверженный традициям демократического, полисного строя, Анит мог видеть в Сократе опасного идейного врага, чья проповедническая деятельность содействовала упадку старинной морали, вела к нравственному разложению граждан и появлению из их среды таких страшных честолюбцев, ниспровергателей закона и порядка, какими недавно оказались Алкивиад и Критий. В глазах людей типа Анита Сократ в большой степени был ответствен за пережитые его народом по милости его учеников Алкивиада и Крития несчастья, а чтобы неприятности не повторились, надо было заставить замолчать того, кто своими беседами заражал молодежь критическим отношением к существующему строю. Вдобавок у Анита были, по-видимому, и личные счеты с Сократом. Если верить Платону, этот столп традиционной нравственности и порядка уже сталкивался с философом в спорах и даже с угрозой предупреждал его против развенчания выдающихся афинских политиков, вроде Фемистокла и Аристиды, о которых Сократ отзывался в том духе, что они при всех их личных достоинствах были неспособны научить других добродетели (см.: Платон, Менон, 89 е—95 а). По свидетельству Ксенофонта, Анит был зол на Сократа еще и из-за своего сына, способного юноши, со вниманием прислушивавшегося к рассуждениям философа о духовном совершенствовании и именно потому утратившего интерес к наследственному в его семье занятию кожевенным делом (Ксенофонт, Апология Сократа, 29—31).

Понятно, какого страшного врага должен был нажить себе Сократ в лице Анита. Влиятельный государственный деятель, твердый и решительный в своих охранительных стремлениях, вместе с тем опытный интриган, поднаторевший в политических и судебных преследованиях, Анит был грозным противником для чудака-философа, упорно не желавшего прислушиваться к предупреждениям и не заботившегося о предотвращении беды. Ведь даже когда дело, возбужденное против него в суде, уже началось, он так и не позаботился о надлежащей подготовке к процессу, в частности о составлении правильной защитительной речи. А на вопросы друзей, не следует ли ему обдумать, что придется говорить в свою защиту, отвечал простым, но неубедительным для любого, кто был знаком с практикой афинских судов, контрвопросом: «А разве вся моя жизнь не была подготовкой к защите? ... Ведь я во всю жизнь не сделал ничего несправедливого: это я считаю лучшей подготовкой к защите» (Ксенофонт, Апология Сократа, 3; ср.: Воспоминания, IV, 8, 4).

Судебное дело против Сократа было организовано Анитом таким образом, что сам он до поры до времени оставался в тени, а непосредственным подателем жалобы выступил второстепенный трагический поэт, тоже, по-видимому, задетый насмешками Сократа, Мелет. Другим помощником Анита был некий демагог Ликон, на которого, очевидно, была возложена задача подготовить соответствующим образом мнение гелиастов — 500 присяжных заседателей, составлявших одну из 10 официальных судебных палат — дикастериев в Афинах (см.: Диоген Лаэртский, II, 5, 38; о подаче жалобы Мелетом ср. также: Ксенофонт, Воспоминания, IV, 8, 4). Однако на самом судебном заседании против Сократа выступили все трое: Мелет, должно быть, с первой речью, а Анит и Ликон — с дополнительными речами в его поддержку (ср.: Платон, Апология Сократа, 17 а — b, 18 а — b, 24 b, но особенно 36 а, где прямо говорится о выступлениях в суде Анита и Ликона).

Надо думать, что обвинение воспользовалось услугами профессионалов-риторов, платных мастеров судебного красноречия, но чьими именно, сказать трудно. Античная традиция свидетельствует, в частности, об участии в деле обвинения афинского софиста Поликрата, который будто бы составил речи для Мелета и Анита (ср.: Диоген Лаэртский, II, 5, 38, и Свида, под словом «Поликрат»). Однако версия эта, скорее всего, надуманная, возникшая от того, что в древности была известна речь этого Поликрата против Сократа (см.: Исократ, XI, 4—6; до нас эта речь не дошла). Ни у Платона, ни у Ксенофонта ни словом не упоминается об участии Поликрата в самом процессе. С другой стороны, как было отмечено ученым софистом Фаворином (II в. н. э.), в речи Поликрата упоминалось о восстановлении афинских стен Кононом, что произошло лишь 6 лет спустя после осуждения Сократа. На этом основании Фаворин,



по-видимому, вполне справедливо заключал, что речь Поликрата — неподлинная, составленная не для самого процесса, а несколько лет спустя в качестве риторического упражнения (см.: Диоген Лаэртский, II, 5, 39).

Формулу обвинения дословно, на основании надежных источников, приводит биограф Сократа Диоген Лаэртский: «Клятвенное заявление перед судом было такое (Фаворин говорит, что оно и посейчас сохраняется в Метрооне<sup>4</sup>): „Заявление подал и клятву принес Мелет, сын Мелета, из [дема] Питфа, против Сократа, сына Софрониска, из [дема] Алопеки: Сократ повинен в том, что не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; а наказание за то — смерть”» (II, 5, 40).

Этот текст официальной жалобы вполне согласуется с тем менее формальным изложением, которое мы находим в сочинениях знаменитых сократиков. У Платона содержание обвинения передано как примерно следующее: «Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев» (Апология Сократа, 24 b). У Ксенофонта с той же оговоркой, оно выглядит так: «Сократ виновен в том, что не признает богов, признаваемых государством, а вводит другие, новые божества; виновен также в том, что развращает молодежь» (Воспоминания, I, 1, 1; ср.: Апология Сократа, 10). При этом у Ксенофонта порядок пунктов обвинения (а соответственно и диспозиция защиты), по-видимому, правильно согласуется с их порядком в официальной жалобе; обратный порядок у Платона следует отнести на счет каких-то собственных мотивов писателя, нам ближе неизвестных.

Таким образом, Сократу было предъявлено два взаимосвязанных обвинения — в религиозном нечестии и развращении молодежи. По античным понятиям, это были обвинения серьезного, принципиального свойства, ставившие под вопрос лояльность Сократа по отношению к коренным устоям существующего общества, а следовательно, и самое возмещение его дальнейшего пребывания в качестве члена этого общества. Неверно высказываемое иногда мнение, что эти обвинения были всего лишь поводом, прикрывавшим сведение счетов с Сократом по более важной политической линии, равно как неправильно и представление об известной случайности выбора Сократа в качестве главного ответчика за дурное состояние гражданской нравственности. Например, В. С. Нерсисянц, характеризуя обстановку в Афинах по заключении унижительного мира со Спартой, пишет: «Борющиеся в Афинах политические партии

---

<sup>4</sup> Метроон — храм Матери богов (Рей или Кибелы) в Афинах, в районе городской площади — агоры, служил местом хранения государственного архива.

взваливали на своих внутривластных противников ответственность за внешнеполитические неудачи. Каждая новая смена власти в полисе сопровождалась поисками „козлов отпущения“ и кампанией расправ над поверженным соперником и лицами, его поддерживающими».<sup>5</sup>

Так поступила, продолжает Нерсисянц, и вновь утвердившаяся в Афинах демократия, как только она почувствовала себя достаточно сильной, чтобы не оглядываться на соглашение об амнистии. «Именно в этой ситуации представители окрепшей демократии начали уголовное преследование Сократа. Дело было щекотливое, требовавшее тонкого камуфляжа. Поэтому политические мотивы преследования были умело приглушены и сокрыты под религиозно-воспитательными формулировками пунктов обвинения. Открыто политический процесс был, видимо, несвоевременен; кроме того, Сократ, не бывший активным политиком, и не подошел бы в качестве фигуры для такого процесса. Но в той обстановке для афинских демократов он был удобной мишенью, позволявшей начать громкое дело против широко известного критика демократии и в то же время делать вид, будто речь идет не о политике, а о богах и детях — о религии и воспитании. Афинская демократия вытаскивала на судебную сцену человека, хотя прямо и не занимавшегося политикой, но весьма заметного за философскими кулисами афинской полисной жизни».<sup>6</sup>

На самом деле, в свете всего того, что ранее было сказано о смысле философской деятельности Сократа, его критики традиционных представлений и порядков и борьбы за новые идеалы, выбор этого мудреца в качестве объекта для фронтального идеологического контрнаступления полисной демократии был не только тактически оправдан («удобная мишень», «козел отпущения»), но и глубоко закономерен. Равным образом надо со всей определенностью подчеркнуть принципиальность предъявленных ему обвинений. В религиозной сфере осуществлявшийся Сократом перенос акцента с внешнего почитания гражданских богов на поиски и обнаружение божественного начала в душе человека означал подрыв одной из важнейших (если не самой главной) духовных основ античного полиса — культа его общинно-гражданской сущности. Увлекая в русло этих поисков молодежь, Сократ одновременно подрывал традиционные устои нравственного и гражданского воспитания. Но проповедь новых идеалов и соответственная критика и отвержение старых распространялись у Сократа на всю сферу духовной жизни — на религию в такой же степени, как на этику и политику. Соответственно и обвинение ставило ему в счет развращающее

---

<sup>5</sup> Нерсисянц В. С. Сократ. М., 1977. С. 109.

<sup>6</sup> Там же. С. 110—111:

воздействие на юношество не только в религиозном, но и в более конкретном, морально-политическом, гражданском плане. Только упреки этого плана, известные нам по переложению у Ксенофонта, должны рассматриваться не как по сути дела заглавные или, что было бы другой крайностью, сугубо второстепенные, а как интегральные элементы общего обвинения.

Так, согласно Ксенофону, обвинение инкриминировало Сократу подстрекательство к мятежу, толкуя его критические отзывы о традиционных политических институтах (в частности, о выборах посредством жребия), как такие речи, которые «возбуждают в молодежи презрение к установленному государственному строю и склонность к насильственным действиям» (Воспоминания, I, 2, 9). В этой же связи, для подтверждения опасного воздействия Сократа на молодежь, обвинение указывало, что именно из круга его слушателей вышли два наиболее опасных экстремиста Алкивиад и Критий, причинивших, один при демократии, а другой при олигархии, больше всего зла своему отечеству (там же, I, 2, 12). Далее, в связи с характерным для Сократа подчеркиванием приоритета знания, компетентности, обвинение упрекало его в возбуждении в молодых людях неуважения к родителям и другим старшим родичам и друзьям, поскольку эти последние не обладают надлежащими знаниями (там же, I, 2, 49, 51—52). Наконец, в упрек Сократу ставились ссылки и цитирования без должных оговорок таких стихов древних поэтов, которые могли быть поняты как призыв к личному преуспеянию любой ценой (например, стих Гесиода: «Дело отнюдь ни одно не позор, а позор лишь безделье») или как побуждение к неуважению людей простых и бедных (сцена у Гомера, Илиада, II, 185—206, где Одиссей гасит панику в ахейском войске) (там же, I, 2, 56 и 58).

Отвлекаясь от того, насколько эти предъявленные Сократу обвинения действительно во всех частностях соответствовали поступкам, речам и намерениям философа, мы должны признать безусловную принципиальность предпринятой на него в Афинах атаки. Она бесспорно велась по главным линиям, где религия и мораль тесно увязывались с политикой — как основа со своим необходимым завершением. На наш взгляд, об этой исторической закономерности и справедливости выступления афинян против своего философа до сих пор никто не сказал лучше, чем Гегель. Его суждения столь верны, отличаются такой глубиной проникновения и полнотой охвата всех мыслимых аспектов дела Сократа, что мы хотели бы привести их здесь в возможно полном виде.

Гегель начинает с указания на историческую закономерность конфликта философа с его общиной. «Современники Сократа, выступившие его обвинителями перед афинским народом, — пишет он, — рассматривали Сократа как человека, приведшего к сознанию неабсолютности того, что признается су-

ществующим в себе и для себя. Сократ же со своим новым принципом и в качестве афинского гражданина, занимавшегося этого рода наставлением, вступил, благодаря своей личности, в отношение ко всему афинскому народу, именно в отношение не только к массе или властвующей массе, а в живое отношение к духу афинского народа. Дух же этого народа, взятый в себе, его государственный строй, вся его жизнь покоилась на нравственности, на религии и не могли существовать без этого само в себе и для себя незыблемого. Следовательно, так как Сократ перенес истину в решение внутреннего сознания, то он вступил в антагонизм к тому, что признавал правым и истинным афинский народ. Выставленные против него обвинения были поэтому справедливы».<sup>7</sup>

А несколько ниже Гегель подробно обосновывает разрушительный для Афинского государства характер деятельности Сократа и в силу этого неизбежность не только конфликта, но и осуждения, «Таким образом,— заключает Гегель,— нужно сказать, во-первых, что несомненно получится ниспровержение Афинского государства, если погибнет та государственная религия, на которой все построено и без которой это государство не может существовать, между тем как у нас государство является более самостоятельной абсолютной силой, А демон Сократа на самом деле является иным божеством, чем те божества, которые признавались афинским народом, и так как он находился в противоречии с государственной религией, то он делал ее подверженной субъективному произволу. Но так как определенная религия находилась в столь тесной связи с государственной жизнью, что она даже составляла одну из сторон государственного законодательства, то в глазах народа необходимо должно было быть преступлением введение нового бога, делающего принципом самосознание и побуждающего к непослушанию. Мы можем об этом спорить с афинянами, но должны согласиться, что они были последовательны. Во-вторых, нравственная связь между родителями и детьми была у афинян еще незыблеемее и еще в большей мере нравственной основой жизни, чем у нас, у которых господствует субъективная свобода, ибо пиеет к семье представлял собою субстанциальный основной тон Афинского государства. Сократ, следовательно, совершил нападение на афинскую жизнь в двух основных пунктах. Афиняне чувствовали это, а затем и осознали это. Следует ли поэтому удивляться, что Сократа нашли виновным? Мы могли бы сказать, что это непременно должно было произойти».<sup>8</sup>

Итак, вслед за Гегелем мы признаем закономерность

---

<sup>7</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2//Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. X. М.; Л., 1932. С. 69.

<sup>8</sup> Там же. С. 81.

и принципиальность выдвинутого в Афинах обвинения против Сократа по тем именно пунктам, которые зафиксированы в традиции, — обвинения, во-первых, в преступлении против официальной религии полиса, а во-вторых, и в значительной степени поэтому, в преступлении против гражданской нравственности. Оба названных пункта — подчеркнем это также — необходимо придавали политический характер возбужденному против Сократа судебному преследованию, которое, таким образом, было чревато для обвиняемого большой опасностью. И здесь мы хотели бы оговорить наше несогласие с другим также встречающимся в литературе мнением о некой ограниченности цели, которую преследовали обвинители Сократа: они-де только стремились заставить его замолчать, а что дело завершилось трагическим исходом, так в этом виноват сам Сократ из-за нежелания своего пойти на предлагавшийся ему компромисс.

Таково, например, мнение А. Боннара. Указав на присущую древним Афинам духовную терпимость, швейцарский ученый продолжает: «В этой атмосфере счастливой свободы политикам случалось из соображений исключительно политических пользоваться обвинением в безбожии, чтобы принудить к молчанию человека, речи которого были, по их мнению, в данной обстановке опасны для общины. Принудить к молчанию, не более. К этим процессам прибегали как к угрозе, причем допускалось, чтобы обвиняемый от нее уклонился посредством сговора с обвинителем, обещания прекратить выступления или, наконец, изгнания».<sup>9</sup>

И далее Боннар развивает свою мысль: «Очень важно отметить, что, хотя имели место процессы против философов, помимо сократовского, смертный приговор был приведен в исполнение только в отношении Сократа. Почему? Отчасти из-за бедствий, о которых мы говорили (имеются в виду последствия Пелопоннесской войны. — Э. Ф.), заставивших афинян на время отказаться от своего либерализма, но отчасти и главным образом потому, что Сократ не захотел уклониться от удара, и потому, что во время судебного разбирательства он сделал многое, чтобы увеличить гнев народа против себя. В конечном счете представляется, что Сократ гораздо настойчивее добивался своей собственной смерти, чем его обвинители».<sup>10</sup>

Однако, не повторяя всего того, что было сказано об исторической закономерности и политической глубине конфликта между Сократом и афинским обществом, и что уже должно подводить к мысли о возможности дурного исхода, заметим, что и названные Боннаром факты скорее свидетельствуют против его взгляда. Да, античное общество, и тем более в демократических Афинах, отличалось известной терпимостью, но,

<sup>9</sup> Боннар А. Греческая цивилизация. Т. II. М., 1959. С. 298.

<sup>10</sup> Там же.



как и всякое другое общество, лишь до тех пор, пока опасность не угрожала коренным принципам его существования. В этом плане как раз замечательны те примеры, которые имеет в виду Боннар. Они показывают, как в Афинах в последней трети V в., в условиях наступления просветительских идей, неоднократно предпринимались попытки обуздать опасное свободомыслие философов. Возбуждавшиеся при этом против ниспровергателей традиционных религиозных представлений судебные процессы отличались вполне бескомпромиссным характером.

Так, одним из первых подвергся официально обвинению в неверии философ-материалист Анаксагор (еще в 30-х годах V в.). Основанием для обвинения стало учение Анаксагора о небесных телах и явлениях, представление о Солнце как раскаленной глыбе, объяснение природы лунных затмений и пр., в чем справедливо усмотрели подрыв традиционных религиозно-мифологических верований. Анаксагор был заключен в темницу, и ему грозила смертная казнь, и только заступничество его друга, влиятельного Перикла, смягчило его судьбу: он был приговорен к штрафу и изгнанию из Афин; впрочем, по другой версии, по удалении из Афин он все-таки был присужден к смерти заочно (см.: Диодор, XII, 39, 2; Плутарх, Перикл, 32; Диоген Лаэртский, II, 3, 12—15).

Затем, в 415 г., за свои выпады против Элевсинских мистерий, одного из самых почитаемых в Афинах празднеств в честь богинь Деметры и Коры, подвергся обвинению в безбожии поэт и философ Диагор с острова Мелоса. Он был заочно осужден в Афинах, и за его голову была назначена денежная награда (Диодор, XIII, 6, 7; ср.: Аристофан, Птицы, 1071—1073). Несколько позже, в 411 г., за пропаганду скептического отношения к богам из Афин был изгнан софист Протагор. Мало того, афинские власти через глашатая вытребовали сочинения знаменитого софиста у всех, кто их имел, и публично сожгли эти книги на городской площади (Секст Эмпирик, Против ученых, IX, 55—57; Филострат, Жизнеописания софистов, I, 10, 2—3; Диоген Лаэртский, IX, 8, 51—52, 54, 56).

Процесс Сократа, где исходным моментом также явилось обвинение в религиозном нечестии, логически продолжает эту линию столкновений полисного государства с просветительской философией из-за религии с той, однако, разницей, что в случае с Сократом конфликт оказался гораздо глубже, гораздо принципиальнее: глубже было расхождение в идеях и соответственно принципиальнее и непримиримее оказалась позиция сторон. О сущности предъявленных Сократу обвинений было сказано уже довольно. Теперь возникает другой вопрос: а как он защищался против них? Как держался он на суде и каково вообще было его отношение к этом делу? Насколько можно судить по сохранившимся свидетельствам, он вел себя весьма неординар-

но: отказался от подготовки правильной защитительной речи, исполненной обычных в таких случаях уловок и молений о снисхождении; в нестандартном выступлении на суде отклонил оба предъявленных ему обвинения как нелепые и необоснованные, и, со своей стороны, настаивал на благодетельности своей просветительской миссии для Афинского государства; держался перед судьями с достоинством, продиктованным сознанием исполненного долга, — долга, как он говорил, перед богом, или, что то же самое, перед собственной совестью.

В афинском суде стороны могли обменяться двумя парами речей: по сути дела первый раз и, в случае вынесения обвинительного приговора, относительно меры наказания — второй. На процессе Сократа результаты голосования после первого обмена речами были таковы: суд признал его виновным большинством в 280 голосов против 220. Конечно, философ должен был поплатиться за горделивый тон своего выступления. Некоторые, подобно Ксенофону в «Апологии Сократа», вообще склонны были приписать роковой для Сократа исход голосования этой его горделивости (*megalegoria*). Однако и без того принципиальный исход дела был предрешен. На процессе столкнулись две противоположные мировоззренческие концепции: традиционная, полисная, защитниками которой выступали от имени афинской гражданской общины Мелет, Анит и Ликон, и новая, настаивавшая на примате личного духовного совершенства, носителем которой был Сократ. Стороны не могли ни опровергнуть друг друга толком, ни уступить, не рискуя утратить свое основное духовное качество.

В этом плане показательна самая защита Сократа, поскольку мы можем судить о ней по изложениям Платона и Ксенофонта. Конкретные пункты обвинения отводятся здесь Сократом либо *a limine*, либо чисто формальным или даже софистическим путем. Так, у Платона на обвинение в развращении юношества Сократ отвечает следующими контррассуждениями: невысказано, чтобы все афиняне, вся община в целом воспитывала молодых людей к лучшему, как то утверждает обвинение, а один Сократ их развращал; невысказано также, чтобы Сократ стал портить своих молодых друзей умышленно, зная, что этим он может повредить самому себе; а если он делал так неумышленно, то надо было объяснить ему это, а не карать (Платон, Апология Сократа, 24 с—26 в). Сходным образом отводится и обвинение в религиозном нечестии, причем по ходу дела перетолковывается и самое обвинение: обвинитель провоцируется на утверждение, что Сократ вообще не признает никаких богов (не только богов полиса), а затем доказывается, что это невозможно, ибо невероятно, чтобы Сократ, признавая деяние демонов (*daimonia pragmata*), их знамения, не признавал самих демонов, а признавая детей богов, каковыми являются демоны, не признавал богов (там же, 26 в—28 а).

Формальной выглядит защита Сократа и у Ксенофонта, как в «Воспоминаниях» (I, 1—2, и IV, 8), где изложение, достаточно пространное, ведется от имени автора, так и в «Апологии», где перелагается выступление самого Сократа. По поводу обвинения Сократа в преступлении против религии полиса Ксенофонт ограничивается указанием на лояльное отношение своего учителя к официальному культу и разъяснением относительно демония, который толкуется как вид божественного знамения, не более того. К этому дополняются указания на враждебное отношение Сократа к занятиям натурфилософов, на его глубокую совестливость, на веру его в промысл божий (Воспоминания, I, 1, 2—20; 3, 1—4; 4, 1—19; IV, 3; Апология, 11—13). По поводу второго пункта обвинения — о развращении молодежи — Ксенофонт довольствуется напоминанием о высокой нравственности Сократа, исключавшей для него дурное воздействие на молодежь, в частности и подстрекательство ее к насильственному ниспровержению существующего строя. Соответственно знанием и добродетелью Сократа, его несравненной компетентностью в делах воспитания оправдывается его претензия на роль преимущественного наставника, чьи указания могли быть для молодых людей важнее советов их родителей и других старших родичей. И в том же ключе разъясняется смысл ссылок Сократа на древних поэтов: их авторитетом он хотел подкрепить не побуждение к дурному, а верность мнения о заглавной роли знания и действия, им определяемого (Воспоминания, I, 2, 1 сл.; Апология, 19—21).

Конечно, не следует ставить знак равенства между апологиями Сократа, сочиненными его учениками, и подлинным выступлением философа на суде. Это последнее мы никогда не узнаем, между тем как изложения Платона и Ксенофонта являются их собственными литературными версиями защиты Сократа. Тем не менее, можно думать, что сущность и тон этой защиты они передают верно. Порукой тому, во-первых, их согласие между собой (по крайней мере, в главных моментах), а во-вторых, и еще больше, то простое соображение, что они и в самом деле должны были держаться правды, поскольку грубого искажения истины им не простила бы та афинская публика, хорошо помнившая самый процесс, для которой в первую очередь и предназначались их произведения. И вот показательно, что в этих сочинениях в защите Сократа впечатляет не опровержение аргументов обвинения, — оно сводится к простому отрицанию или нехитрой софистике, — а восхваление его философской миссии, его проповеди о зависимости благополучия общества от состояния личности и о предпочтительности духовного совершенства перед преуспеванием материальным. Но именно эта проповедь и была несовместима с традиционными ценностными установками полисного строя жизни.

Принципиальное осуждение Сократа было, таким образом,

предрешено. Но отрицательным для него оказалось и второе голосование — о мере наказания. За предложение обвинителей определить ему наказанием смерть проголосовало 360 судей, против — только 140. Резкая перемена в настроении суда, выразившаяся в увеличении противных Сократу голосов еще на 80, теперь и в самом деле могла быть обусловлена впечатлением от горделивой речи обвиняемого. Выступая второй раз, он не только не молил о снисхождении, не только не предлагал встречно, в порядке самооценки, как того требовал обычай, какого-либо более умеренного для себя наказания, — во всяком случае, не делал этого всерьез, соглашаясь уплатить сообразно своим возможностям чисто символическую пеню в 100 драхм, — но даже, нарушая всяческое приличие, требовал для себя, за свое служение городу, высшей награды, определявшейся, например, победителям на Олимпийских играх или тираноубийцам, — кормления в пританее.<sup>11</sup>

Впрочем, все эти подробности — о снисходительном согласии Сократа заплатить небольшой штраф, равно как и о горделивой претензии его на общественное содержание в пританее, — передает главным образом Платон (см.: Платон, Апология Сократа, 36 b — 37 a, 38 b — c; ср.: Диоген Лаэртский, II, 5, 41—42). У Ксенофонта о позиции Сократа сказано проще: «Когда ему предложили назначить себе штраф, он ни сам не назначил его, ни друзьям не позволил, а, напротив, даже говорил, что назначать себе штраф — это значит признать себя виновным» (Ксенофонт, Апология Сократа, 23). И такова, очевидно, и была принципиальная позиция Сократа. Отказываясь идти на компромисс с обвинением, отказываясь хотя бы в малейшей степени признать себя виновным уже после того, как суд признал его таковым, Сократ тем самым ставил под сомнение и самый приговор, и право народного суда решать его дело. Бросая, таким образом, вызов суверенному народу, он не мог ожидать чего-либо другого, кроме нового решительного и бесповоротного осуждения.

Значение этой стадии конфликта между Сократом и его общиной, когда общая идеологическая несовместимость выплеснулась в непосредственное личное столкновение, опять-таки великолепно оттенил Гегель. «Что касается процесса Сократа, — писал он, — то мы в нем должны различать две стороны: одной стороной является содержание обвинения и осуждение судом; другой стороной является отношение Сократа к суверенному народу. В ходе процесса есть, следовательно, два аспекта: отношение обвиняемого к содержанию того, в чем он обвинял-

---

<sup>11</sup> Пританей — общественное здание в Афинах, к северу от Акрополя, служившее местом заседаний для некоторых коллегий. Здесь же получали питание на государственный счет отдельные должностные лица, особо заслуженные граждане и почетные иностранные гости.

ся, и его отношение к компетенции народа или признание верховенства последнего. Сократ был признан судьями виновным в отношении содержания обвинительной жалобы, но к смерти он был осужден потому, что он отказался признать компетенцию и верховенство народа над обвиняемым». <sup>12</sup>

Этой своей неколебимой позиции мудреца, уверенного в собственной правоте и не желающего ни на йоту поступиться истиною, Сократ остался верен до конца. Заключение после суда в темницу, он провел там целый месяц в ожидании казни. Отсрочка объяснялась тем, что в тот момент на Делосе справлялись празднества в честь Аполлона, для участия в которых из Афин посылали специальное священное посольство; закон воспрещал приведение в исполнение смертных приговоров до возвращения в Афины корабля с этим посольством. Весь этот месяц Сократ, по свидетельству его учеников, сохранял невозмутимое спокойствие духа. Поскольку к нему допускались посетители, он не прерывал своего общения с друзьями и учениками, беседовал с ними на разные темы, но решительно отклонял все предложения о побеге (см.: Платон, Критон, 44 сл.; Ксенофонт, Апология Сократа, 23). Страшнее смерти он по-прежнему считал измену своему долгу и своим идеалам, в частности, и своему представлению о справедливости. А оно, согласно его словам в платоновском «Критоне», запрещало ему отвечать на несправедливость — несправедливостью, на неправый приговор государства — столь же неправым уклонением от подчинения этому приговору.

С другой стороны, жизнь представляла для него цену лишь постольку, поскольку он мог продолжать свое любимое занятие — испытывать людей и, обличая неверность их мнений о себе, побуждать их к духовному совершенству. Ибо, говорил Сократ своим судьям, «величайшее благо для человека — это каждодневно беседовать о добродетели и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, испытывая и себя и других, а без такого испытания и жизнь не в жизнь для человека (*ho de anephēstos bios ou biotos anthropoi*)» (Платон, Апология Сократа, 38 а). Однако этому своему любимому занятию он желал предаваться именно у себя на родине, в родных Афинах, среди своего народа. Объективно выступая против норм полиса, он сам не отчуждал еще себя совершенно от своей общины, как это будут делать философы-космополиты в эпоху эллинизма, и не желал менять свое государство на какое-либо другое. Во всяком случае, хорошо представляя себе удел бесправного изгнанника, он не мыслил для себя жизни вне родины, как не представлял ее себе и на родине без свободного занятия философией. И, конечно же, он отнюдь не хотел облегчать своим согражданам бремя тяжелой ответственности, которую они взяли

<sup>12</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. X. С. 73.



на себя, осудив мудреца на смерть за непреклонное служение истине. А так было бы, если бы он согласился бежать и тем избавил бы афинян от необходимости казнить его.

Когда настал срок, Сократ стойко встретил смерть. Не дрогнув, принял он из рук палача и испил чашу с ядом с тем, чтобы отойти в вечность таким, каким и жил, — неустанным и неукротимым служителем истины (см. рассказ Платона в «Федоне», 57 слл., 115 слл.).<sup>13</sup> Этот исполненный высокого, в истинно античном духе, пафоса финал озарил особенным светом весь жизненный путь Сократа, придав его личности невиданную глубину, цельность и величие. Самое смерть он заставил служить своему делу. «Смерть Сократа, — справедливо отмечает новейший его биограф — придав его словам и делам, всему, что с ним связано, ту монолитную и гармоническую цельность, которая уже не подвержена коррозии времени».<sup>14</sup> Более того, последующим поколениям он оставил благородный пример, следуя которому бесчисленные новые служители истины содействовали торжеству духовного начала в человеке, а вместе с тем и бессмертию великого афинского мудреца, впервые сделавшего это начало исключительным предметом философии. Прав был А. Боннар, когда он писал, что «самым поразительным в жизни Сократа, одновременно необычной и заурядной, была исключительная плодотворность увенчавшей ее смерти. Эта смерть подняла целую плеяду свидетелей — учеников и противников, — которые говорят нам на протяжении веков, пусть даже иногда противореча друг другу, о значении учения Сократа и правды, ради которой он отдал свою жизнь».<sup>15</sup>

Последнее высказывание особенно интересно, поскольку оно обращает наше внимание на такие аспекты проблемы, правильное понимание которых чрезвычайно важно для оценки и самого процесса Сократа и всей его деятельности с общен исторической точки зрения. И прежде всего важен сам факт того, что смерть Сократа стимулировала дальнейшее размежевание и спор его идейных приверженцев и противников, спор, который с известными модификациями продолжается и по сию пору. При этом большой интерес представляет решение вопроса, вокруг которого этот спор главным образом и ведется: кто, собственно, был виноват в трагической развязке конфликта, назревавшего между афинским философом и его общиной? Или иначе и в более широком аспекте: кто был более прав в самом этом конфликте, завершившимся такой развязкой? Вместе с тем чрезвычайно важным представляется дать себе отчет в тех причинах, которые обуславливают вечный интерес и вечный

<sup>13</sup> Разбор всей античной традиции о смерти Сократа см. в кн.: Gu ar d i n i R. *Der Tod des Sokrates*. 4. Aufl. Düsseldorf; München, 1952.

<sup>14</sup> Нерсисянц В. С. Сократ. С. 138.

<sup>15</sup> Боннар А. Греческая цивилизация. Т. II. С. 273.

спор вокруг дела Сократа. Отчего судьба этого философа нет-нет да и становится предметом жарких дискуссий среди ученых-специалистов по истории общественной мысли и почему во все эпохи она так притягивала к себе взоры всех мало-мальски образованных людей?

Что касается первого вопроса о том, кто был более прав в пресловутом деле Сократа: философ или его соотечественники — судьи, то спор вокруг него не утихал на протяжении всего периода античной истории. Мы уже упоминали о речи против Сократа, составленной *post factum* в качестве риторического упражнения современным афинским софистом Поликратом. Надо думать, что ряд противников Сократа не ограничивался одним Поликратом. Диоген Лаэртский упоминает о малоизвестных «поносителях Сократа» Антилохе Лемносском и гадателе (*teratoskopos*) Антифонте (Диоген Лаэртский, II, 5, 46, со ссылкой на недошедшее до нас сочинение Аристотеля «О поэтах»). Однако когорты защитников в любом случае выглядела более внушительной. Не говоря уже о знаменитых учениках Сократа Платоне и Ксенофоне, с сочинениями в его защиту выступали: в IV в. до н. э. — оратор и поэт Феодект из Фаселиды в Ликии (см.: Аристотель, Риторика, III, 23, 13), на рубеже IV—III вв. — философ-перипатетик, ритор и политик Деметрий Фалерский (Диоген Лаэртский, IX, 1, 15; 7, 37; 9, 57), еще позже — стоик Феон из Антиохии (Свида, Лексикон, под словом «Феон»). И даже на закате античности, в IV в. н. э., знаменитый софист и ритор Либаний выступал с декламацией на тему апологии Сократа, продолжая, таким образом, вослед Платону и Ксенофону дело реабилитации великого афинского мудреца.

Но особенно интересно живое продолжение древнего спора в новое и новейшее время. При этом, естественно, никогда не было недостатка в защитниках Сократа, подчеркивавших великое положительное значение просветительской деятельности этого философа и изумлявшихся решению афинского суда или прямо порицавших афинян за расправу над их гениальным соотечественником. Большой знаток древнегреческой философии Эд. Целлер видит в деле Сократа главным образом сведение счетов, личных и политических. «Это было попыткой демократической реакции восстановить насильственным путем старые времена. Однако попытка эта, — и помимо той формы, в какой она получила осуществление, — была грубым правонарушением, потому что философ не совершил никакого юридически наказуемого проступка; она основывалась к тому же на роковом обмане: старого времени вообще нельзя было восстановить, в особенности таким путем, и в его исчезновении Сократ был повинен тем менее, что именно он указал современникам единственно правильный путь для улучшения тогдашнего положения вещей — путь нравственной реформы. С правовой и мо-

ральной точки зрения казнь Сократа есть юридическое убийство, а с точки зрения исторической — грубый анахронизм».<sup>16</sup>

Целлеру вторит другой крупный немецкий историк философии и сам оригинальный мыслитель В. Виндельбанд: «Дело представляется так, что Сократ сделался в силу осложнений политического и личного характера жертвой вражды, которую питала демократическая реакция ко всему образованию просветительской эпохи».<sup>17</sup> Сходным образом судит о процессе Сократа и русский ученый, до революции едва ли не крупнейший у нас специалист по истории античной философии С. Н. Трубецкой. «Осуждение Сократа, — пишет он, — нельзя объяснять случайным стечением обстоятельств или извинять его судебной ошибкой. Великий и неумирающий интерес этой драмы, ее общечеловеческое значение обуславливается тем, что здесь произошла действительная коллизия добра и зла, света и тьмы. Сократ пал жертвою ложного национализма, ложного патриотизма и ложного правоверия».<sup>18</sup>

Число тех, кто, напротив, готов признать виновным Сократа и оправдать афинян, всегда было меньше, но и здесь встречаются фигуры достаточно авторитетные и колоритные. Так, известный советский антиковед С. Я. Лурье, считая, что истинной подоплекой Сократова дела была именно политика, несовместимость аристократического пафоса проповеди Сократа с интересами афинской демократии, не только признает закономерным и справедливым выступление этой последней против новоявленного пророка, но и оправдывает вынесенный ему суровый приговор. Свой вывод он так формулирует: «Афиняне справедливо увидели в Сократе опасного врага демократического государства. Казнь Сократа, этого благороднейшего мыслителя, являясь величайшей несправедливостью с точки зрения личной его вины, тем не менее может быть оправдана с точки зрения государственных интересов демократических Афин».<sup>19</sup>

Правда, в этом заключительном пассаже о Сократе говорится как о «благороднейшем мыслителе», и его осуждение на смерть в личном плане признается несправедливым, однако эти оговорки не делают погоды. На протяжении всего небольшого раздела, который Лурье в своей книге об античной науке посвящает Сократу, этот философ характеризуется почти исключительно в негативном плане. С ним связывается «открытое внедрение в Афинах реакционного идеалистического мировоззрения».<sup>20</sup> С одной стороны, подчеркиваются его «недемократи-

<sup>16</sup> Целлер Эд. Очерк истории греческой философии. М., 1913. С. 103.

<sup>17</sup> Виндельбанд В. История древней философии. М., 1911. С. 132.

<sup>18</sup> Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. Ч. I—II. Изд. 2—3. М., 1910—1915. Прил. С. 38.

<sup>19</sup> Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947. С. 323.

<sup>20</sup> Там же. С. 317.

ческие убеждения», с другой — неплототворность его диалектики. «Эта „диалектика“, — пишет Лурье, — имела результатом то, что ученые стали точнее формулировать научные определения, однако привести к каким-нибудь новым знаниям она не могла».<sup>21</sup> Смысл учения Сократа определяется как глубоко реакционный. «Целью Сократа, — указывает Лурье, — было подвести научное обоснование под религиозные переживания, унаследованные воспитанием и поддерживаемые мистическим складом его натуры».<sup>22</sup> При этом еще раньше отмечалось, что «Сократ относился к той категории людей, которые в народном языке носят название „одержимых“, и что «эта истерическая „одержимость“ сочеталась у него с мистицизмом и глубокой религиозностью».<sup>23</sup> Совершенно очевидно, что оговорки о «благороднейшем мыслителе» и субъективной несправедливости вынесенного ему приговора никак не звучат после такой серии отрицательных оценок, тогда как ясно выраженное согласие с решением афинского суда производит впечатление окончательного и бесповоротного подтверждения его правоты.

Эта попытка представить учение Сократа как безусловно реакционный момент в истории философской мысли и соответственно оправдать учиненную над ним в Афинах расправу выглядит предвзятой и односторонней. Она будет отвергнута всяким, кто обстоятельно и добросовестно, без заведомых предубеждений, ознакомился с жизнью и деятельностью великого афинского мудреца и кто отдает себе отчет в огромном позитивном значении его этико-гносеологического учения. Вместе с тем сочувствие к Сократу не должно вести к другой крайности — к отрицанию какой бы то ни было правоты за позицией афинской демократии, а стало быть, — одно здесь неизбежно связано с другим, — какой бы то ни было ценности за полисным строем жизни, сколь бы этот строй ни был подорван и скомпрометирован к исходу классического периода. По существу все, что выше было сказано о деле Сократа — о столкнувшихся на процессе противоположных системах ценностей, о позиции сторон и их обоюдной реакции, — должно подводить нас к правильному, сбалансированному суждению. Такое суждение и здесь тоже, как и по отдельным аспектам дела, было высказано Гегелем, и мы убеждены, что верность его взгляда нисколько не поколеблена истекшими полутора веками конкретно-исторических и философских исследований.

В самом деле, Гегель не только обосновал историческую закономерность, принципиальность и непримиримость конфликта между Сократом и его общиной, но и указал на одинаковую правомерность позиций сторон, что исключает возможность однозначной оценки, возможность суждения о безусловной

<sup>21</sup> Там же. С. 318.

<sup>22</sup> Там же. С. 320.

<sup>23</sup> Там же. С. 318—319.

виновности одной из сторон, и придает разыгравшейся в Афинах драме поистине трагический характер, а главному действующему лицу этой драмы — философу Сократу — сообщает подлинно героический ореол. «Своим выступлением в греческом мире, — говорит Гегель, — Сократ пришел в столкновение с субстанциальным духом и существующим умонастроением афинского народа, и поэтому должна была иметь место получившаяся реакция, ибо принцип греческого мира еще не мог перенести принципа субъективной рефлексии. Афинский народ, следовательно, не только имел право, но был даже обязан реагировать на него согласно законам, ибо он рассматривал этот принцип как преступление».<sup>24</sup>

И далее Гегель высказывает замечательную по глубине мысль о извечности драматического конфликта между гениальной личностью, являющейся с обоснованием нового принципа, и обществом, дорожающим уже существующим укладом жизни: «Таково вообще во всемирной истории положение героев, зачинающих новый мир, принцип которого находится в противоречии с прежним принципом и разрушает его: они представляются насильственными нарушителями законов. Индивидуально они поэтому находят свою гибель, но лишь индивидуум, а не принцип уничтожается в наказании».<sup>25</sup> Таков именно был случай с Сократом: «Его судьба не является также лишь его личной, индивидуально романтической судьбой, а в ней представляется нам общая нравственная, трагическая судьба, трагедия Афин, трагедия Греции. Два противоположных права выступают друг против друга, и одно разбивается о другое; таким образом, оба терпят урон, оба также правы друг против друга, и дело не обстоит так, что будто бы лишь одно есть право, а другое есть не-право».<sup>26</sup>

Высказанное Гегелем суждение дает ключ к пониманию дела Сократа как нестандартного, необычного правового конфликта: в нем не заключалось криминала в обычном юридическом смысле слова (и этим также, может быть, объясняется неуступчивость Сократа, не сознававшего за собой никакого конкретного преступления против закона), но зато в нем нашло выражение столкновение двух противоположных правовых принципов: права личности на свободное, ничем не стесненное постижение истины и права коллектива защищать созданный им порядок от опасных выходов индивидуальной рефлексии. Так именно вослед Гегелю вполне справедливо и толкуется дело Сократа целым рядом новейших исследователей.<sup>27</sup> И если в со-

<sup>24</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. X. С. 85.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же. С. 87.

<sup>27</sup> См., например: Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. II. СПб., 1913. С. 82 сл.; Залесский Н. Н. Очерки истории античной философии. Вып. 1. Л., 1975. С. 61; Нерсисянц В. С. Сократ. С. 138—139.



временной научной литературе вместо менее определенного «общества» или «общины» употребляется точное понятие полиса, то этим идея Гегеля отнюдь не снимается, а только подсказывается мысль о неизбежности вдвойне жесткой реакции организованного в тесную сословную корпорацию коллектива на чрезмерную, с его точки зрения, духовную инициативу личности.

Но и более того: в деле Сократа столкновение названных противоположных принципов воплотилось с такой удивительной яркостью и отчетливостью — соответственно прежде всего значению самих развитых взглядов, но также и в силу характерной для античности наивной чистоты их выражения, — что случай этот навсегда стал нормативным, типическим, чем и обуславливается извечный к нему интерес. Этот интерес поддерживается непрерывным повторением самой коллизии, ибо в любом обществе утверждение новых идей сопряжено с борьбой, причем в обществе, разделенном на антагонистические социальные группировки, борьба эта, как правило, облекается в столкновение полярных политических сил и разрешается конфликтами самого драматического свойства. Конечно, в случае с Сократом это не следует понимать буквально: афинской демократии противостояла на процессе 399 г. до н. э. не какая-либо группировка, а личность философа, однако за этой личностью безошибочно угадывалась опасная для полисного демократического строя тенденция, которая при случае могла воплотиться в реальную силу — в аристократическую или даже монархическую оппозицию. Так или иначе, процесс Сократа является первым отчетливо зафиксированным в европейской традиции примером принципиальной идеологической коллизии критически мыслящей личности с традиционным общественным порядком. Более того, глубина заявленных идей и высокий пафос отстаивавших их сторон придают этому делу ту особенную окраску, благодаря которой ему, как делу в своем роде типическому, суждено навеки остаться в памяти людей.

Но вернемся к оценке Сократа в контексте того исторического времени, в которое ему пришлось жить и действовать. Нам нет нужды подробно останавливаться на вкладе Сократа в развитие собственно научной мысли — это было бы уместно в очерке по истории античной философии, а не общественно-политической мысли. Укажем лишь на очевидное: учение Сократа означало важный момент в развитии научного мышления, в разработке теории познания, диалектического метода, науки логики. То, что на этом пути, в обращении своем к отвлеченному знанию, к понятийной стороне постигаемых сущностей, Сократ, по-видимому, заложил основы для концепции объективного идеализма, не должно затемнять главного — большого прогрессивного значения самой развитой Сократом теории познания и разработанного им диалектического метода.

Вместе с тем в той конкретной исторической обстановке,

когда Сократ выступил со своим учением, важно было не только развитие им теории познания и в этом плане продолжение характерной для античности линии рационализма, но и плодотворное приложение этой теории к делам человеческим, к этике, к социологии в самом широком смысле этого слова. Учение Сократа было исполнено жизнеутверждающего пафоса, внушавшего веру в возможность выхода из обозначившегося в ту пору морально-политического тупика и обретения человеком — по крайней мере, греком и в первую очередь афинянином — счастья. В определении познавательной задачи Сократом двигало не разрушительное сомнение, а здоровое убеждение в существовании абсолютной истины, которая была открыта прежним поколениям в силу их веры и которую следовало обрести заново также и средствами науки. Эта истина отождествлялась им с целительной нравственной нормой, а потому и определение жизненной цели было исполнено у Сократа не сумеречного отчаяния, а благой веры в возможность достижения счастья средствами этически скорректированного знания.

Все это, безусловно открывало путь к моральному и политическому обновлению. Этим позитивно-оптимистическим устремлением проповедь Сократа радикально отличалась от доктрин софистов, которые в аналитическом постижении и безудержной критике сущего сеяли лишь семена идейного брожения и распада в дополнение к объективно свершавшемуся разложению социальному и политическому. При этом, однако, как и у софистов, и даже в еще большей степени, внимание Сократа было приковано к человеку, к личности, состояние и судьба которой в его представлении полностью определяли судьбу общества и государства. Если софисты объявляли человека мерою всех вещей, открыв, таким образом, дорогу к деморализующему релятивизму и скепсису, то Сократ личное совершенство провозгласил критерием совершенства общественного и государственного, указав тем самым направление новых поисков — от и через духовное обновление индивида к возрождению социального организма в целом.

Это окончательное смещение философского акцента с внешнего космоса и, более того, с полиса на личность означало решительный разрыв с общинно-корпоративной, гражданской системой ценностей. Однако предлагавшаяся при этом программа личного духовного совершенства делала из учения Сократа не простое механическое продолжение влекшейся к индивидуализму античной социологической мысли, а качественно новый этап, знаменовавший начало нового плодотворного осмысления путей общественного развития. И действительно, учение Сократа дало толчок и стало исходным моментом в развитии оригинальных идей и целостных программ переустройства античного полисного общества. Одни из этих программ, как, на-

пример, проекты идеальных политий у Платона и Аристотеля, отличались глубокой принципиальностью и разработанностью и имели в виду радикальное обновление социально значимой личности (и слоя), а уже на этой основе и всего общества в целом. Другие, как, например, у Ксенофонта и Исократы, характеризовались бóльшим практицизмом и ориентировались на осуществление в ближайшем будущем. Они сводили проблему личностного обновления к минимуму — к поиску такой идеальной или близкой к идеалу сверхличности, такого по-философски образованного единоличного правителя, тирана или царя, с помощью которого возможна была бы немедленная реформа политических отношений в отдельно взятом полисе и во всей Элладе.

К сожалению, мы вынуждены отказаться от первоначального намерения разобрать сразу же вслед за учением Сократа проекты идеальных общественных систем, разработанные его непосредственными продолжателями Платоном и Аристотелем. Проекты эти столь грандиозны, что их более или менее обстоятельный анализ, при неизбежном в таком случае более широком обзоре общефилософских и социологических воззрений их авторов, в рамках настоящей книги был бы просто невозможен. Ограничимся поэтому рассмотрением тех, в идейном отношении также восходящих к Сократу, но более практических и более компактных доктрин, которые выдвигались не философами, а политическими публицистами. Знакомство с ними будет, однако, тем поучительнее и интереснее, что как раз в силу их большей практической ориентированности доктринам этим суждено было стать непосредственными идейными предуготовителями новой эллинистической эпохи. Что же касается идеальных систем Платона и Аристотеля, то частичным восполнением допускаемого теперь пропуска будет сжатое рассмотрение их в связи с обзором утопической мысли греков (в заключительной главе книги).

## Глава 6

### ГЛАШАТАИ НОВОЙ ПОЛИТИКИ

Ученик и биограф Сократа Ксенофонт более всего известен как историк. Однако он был не просто историческим писателем, но и весьма своеобразным и оригинальным мыслителем, сыгравшим видную роль в развитии античной политической мысли. Обладая особенным талантом публициста, он сумел высказать ряд актуальных идей, предвосхищавших практику эллинизма. Особенно велико было значение вклада Ксенофонта

в развитие двух ставших популярными в век кризиса полиса политических доктрин — монархической и панэллинской. Оценивая кризисную ситуацию IV в. до н. э. с позиций знатной и состоятельной полисной верхушки, он ратовал за создание сильной монархической власти, за объединение Эллады и осуществление совместными силами завоевательного похода на Восток.

С особой полнотой эта программа была представлена Ксенофонтом в большом, по существу итоговом произведении «Киропедия» («Воспитание Кира»), созданном около 360 г. до н. э. К созданию этого первого в своем роде историко-философского романа Ксенофонт пришел в конце долгого жизненного пути, исполненного разнообразных перемен и испытаний как на поле брани, так и на поприще литературном. Подобно Наполеону, он мог бы с полным правом сказать: «Каким романом была моя жизнь!», ибо по насыщенности авантюрами его биография не знает себе равных, по крайней мере, среди писательских биографий. Знакомство с жизнью этого писателя — занятие интересное, но и необходимое, если только иметь в виду адекватное постижение его весьма своеобразного творчества и идей.

В самом деле, среди греческих писателей классической поры трудно найти другого, чье творчество было бы до такой степени обусловлено личными и общественными политическими мотивами, как у Ксенофонта. Человек этот прожил долгую жизнь, без малого столетие (годы жизни приблизительно 445—355 до н. э.), и на всем протяжении этого долгого пути неустанно и активно принимал участие в шедшей тогда бурной политической борьбе. В родных своих Афинах в годы Пелопоннесской войны и в войске наемников, совершивших беспримерное вторжение в глубь Азии и благополучно вернувшихся к берегам родного моря, в Малой Азии, когда началась война Спарты с Персией, и в Балканской Греции, когда эта война осложнилась междоусобной бранью греческих государств, везде этот энергичный афинянин оказывался в гуще событий, среди тех, кто, так сказать, непосредственно творил историю. Обладая натурой чуткою и впечатлительною, он живо реагировал на все перипетии разыгрывавшейся тогда исторической драмы, легко усваивал новые идеи, развивал с их помощью собственные идеальные проекты и неустанно, на разные лады, пытался добиться их осуществления, действительного или хотя бы иллюзорного. В общем если верно, что ключ к пониманию творчества писателя надо искать в его биографии, то перед нами именно такой случай.

Ксенофонт, сын Грилла, афинянин из дема Эрхия, родился около 445 г. до н. э.<sup>1</sup> По своему происхождению он принадле-

<sup>1</sup> Подробный обзор фактических данных, относящихся к биографии Ксенофонта, в частности и к спорному вопросу о датах его рождения и смерти, см. в нашей статье: Фролов Э. Д. Жизнь и деятельность Ксенофонта//

жал к состоятельной аристократической верхушке афинского полиса. На это указывает прежде всего полученное им характерное аристократическое образование и воспитание, выдержанное в духе ненависти к демократии родного города и преклонения перед консервативным, олигархическим режимом Спарты. Знатное происхождение Ксенофонта подтверждается также тем, что в молодые годы он служил в афинской коннице, что по традиции было обязанностью и привилегией аристократов.

Молодость свою Ксенофонт провел в родном городе Афинах. Это было бурное и интересное время. Шла ожесточенная борьба между Афинами и Спартой, между демократией и олигархией, и на фоне этой политической борьбы и под ее сильнейшим воздействием совершалось стремительное развитие социологической философии, представленной софистами и Сократом. Центральным событием эпохи стала Пелопоннесская война, порожденная соперничеством Афин и Спарты, но принявшая характер глобального межэллинского конфликта, отягощенного, вдобавок, внутренними смутами в отдельных полисах. Развязанная империалистической политикой сверхполисов война эта, как было показано выше, сильнейшим образом содействовала подрыву полисного строя, вызвав к жизни те разрушительные силы, которые в следующем столетии ввергли мир эллинов в острый и затяжной кризис.

Характер и личность будущего историка и публициста-идеолога полисной элиты формировались в бурном водовороте событий и идей, возбужденных Пелопоннесской войною, под знаком начавшейся переоценки традиционных полисных понятий и установлений. Мы знаем об этом периоде жизни Ксенофонта немного, но это немного говорит о том, что он находился в самом центре общественного потока. Он был очевидцем и участником Пелопоннесской войны. В 424 г. он принимал участие в афинском вторжении в Беотию, которое завершилось роковым для афинян сражением при Делии. По свидетельству древних авторов, Ксенофонт в этой битве во время отступления афинян упал с коня, но был поднят и спасен Сократом (Страбон, IX, 2, 7; Диоген Лаэртский, II, 5, 22). Близость с Сократом, к кружку которого он примкнул еще в молодые годы (Диоген Лаэртский, II, 6, 48), — другая важная подробность, известная нам о Ксенофонте в этот период его жизни. Долгие годы Ксенофонт был внимательным слушателем Сократа, причем, как это

Учен. зап. Ленингр. ун-та: № 251. Сер. ист. наук. Вып. 28. Л., 1958. С. 41—74. Там же дается сводка мнений исследователей и указана необходимая библиография. Из более новых работ важны: Delebecque Ed. *Essai sur la vie de Xénophon*. Paris, 1957; Breitenbach H. R. *Xenophon//Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung. 2. Reihe. Bd. IX. Hbbd. 18. Stuttgart, 1967. Sp. 1569—2052 (биография Ксенофонта излагается в 1-м разделе, стлб. 1571—1578); Higgins W. E. *Xenophon the Athenian*. Albany. (New York), 1977.



можно понять из слов Диогена Лаэртского, он даже вел какие-то записи бесед своего учителя. Позднее эти записи были им использованы при написании так называемых сократических сочинений — группы произведений, где главным действующим лицом выступает Сократ («Воспоминания о Сократе», «Апология Сократа», «Пир» и «Экономик» [«Об управлении хозяйством»]). Возможно, что духовное общение Ксенофонта с представителями тогдашней учености не ограничивалось одним Сократом; он мог посещать лекции известных софистов и риторов, но кого именно — сказать трудно. Указания древних авторов, что он был слушателем софиста Продика и ритора Исократа (Филострат, Жизнеописания софистов, I, 12; Фотий, Библиотека, 260), новейшим исследователям не внушают особого доверия.

Как бы там ни было, мы с уверенностью можем судить о тех факторах, которые определили формирование личности Ксенофонта, воздействовали на его мировоззрение, дали направление его политической деятельности и писательскому творчеству. Аристократическое происхождение и воспитание составили вполне определенное основание, и на этом основании впечатления от ожесточенной политической борьбы, в которой сам Ксенофонт принимал непосредственное участие, и от наставлений новейших мудрецов, щедро сеявших вокруг себя семена рационалистической критики, возвели целое здание, целый комплекс взаимосвязанных идей. Зная последующую деятельность и творчество Ксенофонта, можно с уверенностью говорить, что среди этих идей были и представление о несовместимости демократического строя с принципами справедливости, понятой в духе аристократического рационализма, и растущее убеждение в несостоятельности полисной республики вообще, и вера в неограниченные возможности сильной личности, полководца и политика, наделенного совершенным умом и волею и располагающего реальной силой в лице, скажем, преданного войска. Эта вера в примат силы и в возможности совершенной личности составляет то главное, что должен был вынести будущий автор «Киропедии» из лет своего ученичества, на основании личного опыта и под влиянием новейших философских доктрин.

Неизвестно, в какой степени Ксенофонт пытался следовать этим убеждениям в первый, афинский, период своей жизни. Он несомненно искал повода выдвинуться; его тянуло к таким же честолюбцам, как он сам, и нам известно, что он крепко подружился с молодым беотийцем Проксеном, который отправился к Киру Младшему, надеясь на его службе и с его помощью «прославиться, получить большое влияние и разбогатеть» (Ксенофонт, Анабасис, II 6, 17).

Однако настоящего случая к выдвижению на родине, в Афинах, Ксенофонту так и не представилось. Афинский демократи-

ческий полис обладал еще достаточно прочными устоями и традициями и, несмотря на все тяжкие испытания, выпавшие на его долю во время Пелопоннесской войны, сумел справиться и с олигархическими выступлениями, и с происками отдельных честолюбцев. Более того, пережив капитуляцию и тиранический режим Тридцати, афинская демократия вновь возродилась, как Феникс из пепла, и рядом недвусмысленных жестов показала, что она намерена и впредь с достаточной твердостью охранять свои суверенные права и традиции. Репрессиям подверглись те, кто непосредственно участвовал в антидемократических выступлениях 411 и 404 гг., или кого можно было с известным основанием рассматривать как идейных вдохновителей этих выступлений. Гонения обрушились, в частности, на тех аристократов, которые при тирании Тридцати служили в коннице и были оплотом этого режима. Выше мы уже упоминали о красноречивом жесте вновь утвердившейся у власти демократии по отношению к корпусу афинских всадников: когда на рубеже 400—399 г. вступившие в войну с Персией спартанцы попросили у афинян подкреплений, те отправили им на помощь в Азию 300 всадников, служивших при Тридцати, с сознательным намерением избавиться от этих опасных сателлитов олигархии. А затем последовал процесс учителя Ксенофонта Сократа, так ярко продемонстрировавший силу охранительных устремлений афинской демократии.

Таким образом, в послевоенных Афинах поле свободной деятельности для честолюбцев-аристократов, вроде Ксенофонта, было закрыто. Неудивительно поэтому, что Ксенофонт с готовностью согласился на приглашение своего приятеля Проксена принять участие в экспедиции Кира Младшего. Это было летом 401 г. Проксен к тому времени уже находился в Азии, сколачивая по поручению Кира один из наемных отрядов. Войска собирались Киром для похода в глубь Азии, ибо царевич замыслил лишить власти своего старшего брата Артаксеркса II и занять его место на престоле. Хотя эта цель до поры до времени не афишировалась, всем было ясно, что готовилась какая-то грандиозная авантюра. Ее перспективы соблазняли честолюбцев, в частности, и широко привлекавшихся Киром греческих наемников, и этим объясняется восторженный тон послания, направленного Проксеном Ксенофону: «Он обещал в случае приезда Ксенофонта подружить его с Киром, а последний, по словам Проксена, дороже для него отчизны» (Ксенофонт, Анабасис, III, 1, 4).

Призыв нашел в душе Ксенофонта должный отклик, и он, не колеблясь, хотя и не без страховки (выше мы рассказывали об уловке с оракулом Аполлона), последовал примеру друга, покинув родину ради службы у сильного властителя. Это был переломный момент в его жизни: из гражданина свободного полиса Ксенофонт превратился в кондотьера, ищущего

счастья на чужбине то под покровительством какого-либо правителя, то на свой страх и риск с затаенной мечтой о достижении независимого положения, о приобретении собственного владетельного княжества. Отныне личность и личный успех — свой собственный или своего патрона — выдвигаются у Ксенофонта на первый план и заслоняют от него все прочие цели и предметы. Для него наступило время опробования своих сил, проверки на практике давно уже усвоенного представления о неограниченных возможностях совершенного человека, личности *par excellence*.

Эта проверка осуществлялась Ксенофонтом настойчиво на протяжении ряда лет и самыми различными способами, но успеха ему не принесла. Начать с того, что поход Кира окончился полной неудачей: в решающем сражении при Кунаксе, близ Вавилона, Кир был убит, и с его смертью все затеянное им предприятие лишилось смысла.

Затем началось длительное отступление греческих наемников (с конца 401 по конец 400 г.). Ксенофонт, избранный одним из новых стратегов (прежние были предательски схвачены персами и казнены), сумел отличиться как талантливый организатор и полководец и на заключительной стадии похода (вдоль побережья Черного моря) единолично возглавлял греческое войско. Используя свое положение фактического главнокомандующего, он дважды в это время пытался склонить своих соратников остаться в Понте и основать новый город — сначала во время пребывания войска в Котиоре, а затем при стоянке в так называемой Кальпийской бухте (см.: Ксенофонт, Анабасис, V, 6, 15 слл. и VI, 4, 1 слл.). В качестве основателя города — ойкиста Ксенофонт мог рассчитывать на руководящее положение в новом государстве. Однако намерение его натолкнулось на упорное нежелание остальных наемников оставаться в Понте: их могла увлечь перспектива похода, сулившего получение большого жалования и доли в добыче, но к поселению в качестве колонистов в Азии они еще не были готовы.

По окончании обратного похода, ввиду враждебных действий спартанских властей, желавших таким образом продемонстрировать доброе отношение к персидскому царю, Ксенофонт с уцелевшими воинами (из 13-тысячного отряда к тому времени осталась примерно половина) нанялся на службу к фракийскому царю Севфу (зима 400/399 г.). По уговору Севф должен был предоставить Ксенофону убежище в случае, если он подвергнется преследованиям со стороны Спарты, а кроме того, уступить ему часть приморских владений — города Висанфу, Ган и крепость Неон с прилегающей сельской территорией (см.: Ксенофонт, Анабасис, VII, 2, 25 и 36 слл.; 5, 8; 6, 34 и 43). Никогда Ксенофонт не стоял так близко от возможности обзавестись собственным доменом, повторить то, что удавалось другим афинским аристократам — Писистрату, Мильтиа-

ду Старшему и совсем недавно Алкивиаду. И все-таки возможность эта не осуществилась: Севф, утвердив с помощью Ксенофонта и его наемников власть над фракийскими племенами, оказался достаточно предусмотрителен, чтобы не отдавать свои крепости чужеземцу, располагавшему внушительной воинской силой.

Между тем политическая ситуация резко изменилась: началась война между Спартой и Персией, и во Фракию явились эмиссары спартанского полководца Фиброна и наняли на спартанскую службу бывших наемников Кира (399 г.). В «Анабасисе» Ксенофонт рассказывает, как он по просьбе «близких ему в лагере людей» остался на посту командующего, отвел наемников в Малую Азию и дождался в Пергаме прибытия Фиброна. Что предпринял он далее, мы в точности не знаем. Скорее всего он остался командиром наемников, но теперь уже на спартанской службе и под спартанским началом.

Три года спустя, в 396 г., в Малую Азию для руководства военными действиями прибыл спартанский царь Агесилай. Личность этого честолюбивого и практичного политика произвела на Ксенофонта большое впечатление. Скоро он сблизился с Агесилаем, и близость эта переросла в прочную дружбу. Ксенофонт навсегда остался восторженным почитателем Агесилая, и несомненно, что дружба с этим царем сильно способствовала укреплению в афинском аристократе проспартанских настроений.

Состоя при Агесилае, Ксенофонт, вероятно, еще в течение некоторого времени продолжал командовать наемниками, а потом перешел на положение доверенного советника. Когда в 395 г. началась Коринфская война, в которой против Спарты при поддержке Персии выступила коалиция Фив, Афин, Коринфа и Аргоса, Ксенофонт, не колеблясь, остался с Агесилаем. Вместе со своим покровителем и другом он вернулся в 394 г. в Грецию и принял затем участие в битве при Коронее, сражаясь на стороне спартанцев против фиванцев и их союзников, в числе которых были и его сограждане — афиняне. Открытое выступление с оружием в руках против собственного отечества не могло, конечно, остаться безнаказанным: по-видимому, в этой связи и было принято в Афинах постановление, осудившее Ксенофонта на изгнание (источники сообщают об этом постановлении без указания точной даты, см.: Ксенофонт, Анабасис, V, 3, 7; VII, 7, 57; ср.: Павсаний, V, 6, 5; Диоген Лаэртский, II, 6, 51, 58—59).

На военной службе у спартанцев Ксенофонт оставался, по всей видимости, до самого конца Коринфской войны (387/6 г.). За эту службу он получил от своих покровителей вознаграждение — дом и земельный надел в Скиллунте, небольшом городке в Трифилии (Западный Пелопоннес), отторгнутом спартанцами у элейцев. К этому участку он присоединил другой, куп-

ленный на деньги его бывших товарищей-наемников и посвященный, во исполнение их наказа, богине Артемиде. В целом это составило обширное имение, где Ксенофонт мог предаваться всем радостям столь хвалимой им сельской жизни: вести хозяйство рациональными методами, заниматься охотой и принимать друзей. Однако была ли эта жизнь сельского хозяина тем, к чему стремился честолюбивый афинский аристократ? В этом позволительно усомниться.

К тому же эта сельская идиллия оказалась непрочной. С началом новой междоусобицы в Греции — войны Спарты с Фивами — тучи сгустились и над Скиллунтом. После сокрушительного поражения, которое спартанцы потерпели при Левктрах в Беотии, враги их подняли голову и в Пелопоннесе. Очевидно, именно тогда (371 г.) элейцы вновь овладели Скиллунтом, и протееже спартанцев Ксенофонту спешно пришлось спасаться бегством. В конце концов он нашел себе пристанище в Коринфе. Вскоре после этого, несомненно в связи с новым политическим сдвигом — сближением Афин со Спартой, на родине Ксенофонта было принято решение об его амнистии (см.: Диоген Лаэртский, II, 6, 59, вновь без указания даты). Однако, судя по всему, на родину Ксенофонт не вернулся и продолжал жить в Коринфе, вплоть до самой смерти, которая последовала около (но не ранее) 355 г.

Оценивая все достигнутое Ксенофонтом за годы его политической деятельности, приходится признать, что по сравнению с целями и усилиями, затраченными на их осуществление, итог был разительно ничтожен. Между тем после ухода от дел человек этот прожил еще долгую жизнь, считая от конца Коринфской войны — свыше 30 лет. От природы он был наделен крепким здоровьем, энергией и предприимчивостью. Чем мог он заполнить свой досуг? Чем мог он компенсировать свои неудачи на политическом поприще? Ответ здесь очевиден: тем, что и в других случаях оказывалось возможным для человека образованного, — работой мысли, литературным трудом. И вот, отложив в сторону меч, он взялся за перо с тем, чтобы снова пережить все пройденное, еще раз обдумать и развить любимые прожекты, создать для них — пусть на листе папируса — идеальные условия и, наконец, увидеть их осуществленными в новом, фантастическом мире.

И действительно, этот заключительный период жизни Ксенофонта отмечен интенсивной литературной деятельностью. Хотя не следует совершенно исключать, что первые литературные опыты Ксенофонта — записи бесед его учителя Сократа, первые редакции или начальные части отдельных сочинений (например, «Греческой истории») — могут относиться еще ко времени его жизни в Афинах или к годам странствий и военной службы, главная масса его литературной продукции бесспорно обязана своим рождением спокойной досуговой жизни



в Скиллунте и Коринфе. Не говоря уже об общей вероятности этого допущения, все, что нам известно или что может быть установлено скрупулезным анализом относительно времени создания отдельных сочинений Ксенофонта, также указывает на этот период его жизни.<sup>2</sup> При этом поражает удивительная особенность творческого труда Ксенофонта — неуклонное нарастание его интенсивности, и это — при весьма почтенном возрасте писателя.

В Скиллунте Ксенофонт пишет свои мемуары — драматический рассказ о походе Кира Младшего и возвращении греческих наемников («Анабасис»), составляет сочинения, посвященные памяти своего учителя («Воспоминания о Сократе» и «Апология Сократа»), обрабатывает в форме сократических диалогов ряд специальных тем (в тех же «Воспоминаниях» и особо в «Пире» и «Экономике»).

В Коринфе он создает или, во всяком случае, завершает самые крупные свои произведения «Киропедию» и «Греческую историю», составляет похвальное слово в память своего покровителя и друга Агесилая, пишет целую серию небольших трактатов на специальные темы — «Лакедемонскую политику», «Гиерон, или О Тиране», «Об обязанностях гиппарха», «О всадническом искусстве», «О доходах».

Последнее произведение любопытно тем, что оно — едва ли не единственное у нашего автора, которое поддается точной датировке (355 г.). Кроме того, оно замечательно своей исключительной актуальностью: написание его явилось откликом Ксенофонта на финансовые трудности Афинского государства после войны с союзниками и распада Второго морского союза. Более того, есть основания думать, что создание его стояло в прямой связи с началом финансовой деятельности афинского политика Эвбула, может быть, даже было обусловлено прямым заказом с его стороны.<sup>3</sup>

Эта черта — чрезвычайная политическая актуальность — при ближайшем рассмотрении оказывается, однако, присущей не только трактату «О доходах», но и большинству других сочинений Ксенофонта. Это обстоятельство нужно подчеркнуть особо, ибо здесь — ключ к решению принципиального, давно уже дискутируемого вопроса о характере творчества Ксенофонта, об уровне дарования этого писателя и месте, которое ему должно быть отведено в истории греческой литературы.

<sup>2</sup> Датировка произведений Ксенофонта (как, впрочем, и большинства других античных авторов) — проблема трудная и во многом нерешенная, поскольку, как правило, точных указаний на время их составления нет и приходится довольствоваться определением *terminus post quem*. Предлагаемое в тексте решение этой проблемы надо поэтому рассматривать как гипотезу, но гипотезу, в общем, достаточно вероятную.

<sup>3</sup> Об этом сочинении см. специально: Фролов Э. Д. Политические тенденции трактата Ксенофонта «О доходах» // Проблемы социально-экономической истории древнего мира. М.; Л., 1963. С. 204—221.

В самом деле, в отличие от других великих писателей древности, например, Фукидида или Платона, которые и для древних и для новых критиков остаются непревзойденными мастерами, Ксенофонт в разные исторические периоды оценивался совершенно по-разному. Как писал в свое время Т. Гомперц, «прежние столетия чтили его не в меру, а современность склонна относиться к нему с незаслуженной суровостью».<sup>4</sup>

Древние судили о Ксенофонте весьма высоко: вместе с Геродотом и Фукидидом он причислялся к разряду великих историков, вместе с Платоном и Антисфеном — к числу крупнейших философов сократического направления, его язык считался образцом аттической прозы и сравнивался по сладости своей с медом (сам писатель заслужил поэтому прозвище «Аттической пчелы»). Напротив, в литературе нового времени, особенно под влиянием работ немецких филологов-классиков, установилось стойкое критическое отношение к Ксенофнту. Из правильного наблюдения о преобладании у Ксенофонта интереса к практическим проблемам, а не абстрактным спекуляциям, делался вывод о его поверхностности и неоригинальности как писателя. Его литературная деятельность снисходительно характеризовалась как занятие обычного «майора в отставке» (У. Виламовиц-Мёллендорф);<sup>5</sup> многосторонность его литературных интересов объяснялась (например, тем же Гомперцем) его качествами «дилетанта в гетевском смысле слова, т. е. человека, занимающегося постоянно вещами, до которых он не дорос»<sup>6</sup>, а своеобразие его теоретических произведений, не сходных с тем, что создавали призванные корифеи Платон и Аристотель, дало повод окрестить его «Тартареном от философии» (выражение С. Я. Лурье).<sup>7</sup> В лучшем случае за ним соглашались признать, как это делал Дж. Бьюри, талант бойкого, хотя и очень поверхностного публициста, допуская, что «если бы он жил в наши дни, то он мог бы быть первоклассным журналистом и памфлетистом».<sup>8</sup>

Между тем, по мере того, как расширялись рамки исторического исследования и, в частности, усиливалось и углублялось изучение переходного времени между классической эпохой и эллинизмом, становилось ясно, что одного, в значительной степени формального сопоставления Ксенофонта с другими выдающимися писателями классики, скажем, с Фукидидом или с Платоном, еще недостаточно для правильной оценки его

<sup>4</sup> Гомперц Т. *Греческие мыслители*/Пер. со 2-го нем. изд. Е. Герцык и Д. Жуковского. Т. II. СПб., 1913. С. 93.

<sup>5</sup> Wilamowitz-Möllerndorf U. v. u. a. *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache* (Die Kultur der Gegenwart. Teil 1, Abt. 8). 3. Aufl. Leipzig, Berlin, 1912. S. 131.

<sup>6</sup> Гомперц Т. *Греческие мыслители*. Т. II. С. 88.

<sup>7</sup> См. вступительную статью С. Я. Лурье к его переводу Ксенофонта: *Ксенофонт. Греческая история*. Л., 1935. С. VI.

<sup>8</sup> Bury J. B. *The Ancient Greek Historians*. London, 1909. P. 151.

творчества. Необходимо учитывать богатство форм, в которых проходило развитие общественной мысли в Древней Греции, и перспективы этого развития. Без этого критические суждения, высказываемые в адрес Ксенофонта, остаются всего лишь общими сентенциями, более или менее остроумными, но лишенными глубины.

Так постепенно стал складываться новый и несомненно более справедливый взгляд на Ксенофонта. В обосновании этого взгляда ведущую роль сыграли работы французских ученых, сначала, например, А. Веля<sup>9</sup>, а в последнее время в особенности Ж. Луччони и Эд. Дельбека.<sup>10</sup> Теперь было признано, что если Ксенофонт действительно не был ни историком типа Фукидида, ни философом масштаба Платона, то это еще не значит, что у него не было своего оригинального таланта. Напротив, это была своеобразная натура, в которой естественно сочетались качества наблюдателя, склонного к рефлексии, и практического деятеля. Ученый тактик и боевой офицер, экономист и хозяин, этот человек и для литературных своих занятий выбрал в качестве главного предмета то, что в наибольшей степени воплощало в себе синтез теории и практики — политическую публицистику. Как писателя и мыслителя Ксенофонта всегда отличал повышенный интерес к актуальным политическим проблемам, реалистичность и гибкость в оценке современного положения, прозорливость в суждениях о будущем. Именно эти качества дали ему возможность высказать, преимущественно в интересах полисной элиты, ряд идей, которые стали лозунгами нового, эллинистического времени. Это — идея единения греков и организации совместного похода на восток; это — требование внутренних преобразований, в частности, создания сильной власти, повышения экономической роли государства, учреждения, наряду с гражданским ополчением, постоянной наемной армии; это, наконец, признание решающего значения в выполнении этих и других задач за сильной личностью, за монархом. Подобно тому как поход наемников Кира, в котором Ксенофонт-воин принял столь живое участие, послужил фактической прелюдией к грандиозному предприятию Александра Македонского, так мысли и настроения, выраженные Ксенофонтом-писателем, явились идейными провозвестниками эллинизма.

Ксенофонт был предтечей эллинизма — это, пожалуй, стало теперь общепризнанным; надо, однако, иметь в виду, что если он оказался им, может быть, в большей степени, чем кто-либо другой, то это объясняется именно характером его творчества политического публициста. Оценивая Ксенофонта как историка

<sup>9</sup> Weil H. Xénophon et l'avenir du monde grec // Festschrift Th. Gomperz. Wien, 1902. P. 118—121.

<sup>10</sup> Luccioni J.: 1) Les idées politiques et sociales de Xénophon. Gar, 1947; 2) Xénophon et le socratisme. Paris, 1953; Delebecque Ed. Essai sur la vie de Xénophon. Paris, 1957.

или философа, мы убеждаемся лишь в одном, — что он не обладал строгим научным мышлением, необходимым одному, и способностями к философской абстракции, нужными другому, но мы не приближаемся при этом ни на шаг к пониманию истинного значения этого писателя. Между тем в качестве публициста он оказывается весьма оригинальной и значительной фигурой, — постольку, конечно, поскольку мы признаем, что политическая публицистика оказывает на общественное развитие не меньшее влияние, чем строгая наука или философия.

Сколь плодотворным может оказаться изучение творчества Ксенофонта с этой точки зрения, показывает работа американского исследователя Н. Вуда,<sup>11</sup> который доказал, что своеобразная жизненная подготовка, сочетание теоретических знаний, полученных в школе Сократа, с личным военным опытом и связанное с этим единство политических и военных интересов позволили Ксенофону существенно обогатить и военное искусство, и политическую теорию, взглянув на них с взаимно противоположных точек зрения. Именно он первый стал трактовать о военном деле не только с технической точки зрения — это делали и другие, и специально, как, например, Эней Тактик, и походя, как Платон и Аристотель, — но и с социальной, установив, что армия есть тоже социальный организм, которым надо руководить, и что, следовательно, любой полководец должен быть не просто командующим, но и организатором. С другой стороны, перенеся свой опыт военного в политику, он и здесь выделил в качестве центральной проблему руководства (*leadership*), и притом не только в политике, но и в экономике, явившись, таким образом, предшественником современной социологической науки.

Так или иначе, подавляющее большинство сочинений Ксенофонта — именно десять из четырнадцати («Афинская политика» здесь не учитывается, хотя подложность ее не может считаться окончательно доказанной)<sup>12</sup> — являются произведениями острой социально-политической направленности. Правда, характерную форму политического трактата среди них имеют далеко не все: четыре произведения — «Анабасис», «Киропедия», «Греческая история» и «Агесилай» — могут быть отнесены к жанру историческому, два — «Экономик» и «Гиерон» — к жанру философского диалога, еще два — «Об обязанностях гиппарха» и «О всадническом искусстве» — к разряду специальных наставлений, и лишь остальные два — «Лакедемонская политика» и «О доходах» — несомненно обладают формой политического трактата. Однако по существу все эти произведения

<sup>11</sup> Wood N. Xenophon's Theory of Leadership//Classica et Mediaevalia. Vol. XXV, 1964. P. 33—66.

<sup>12</sup> См.: Fontana M. J. L'Athenaion politeia del V secolo a. C. Palermo, 1968.

являются политическими, и это верно даже для такого, казалось бы, чисто исторического сочинения, как «Греческая история». Автор дает здесь обзор событий недавнего прошлого (с 411 по 362 г.) и делает это в высшей степени тенденциозно, ставя своей целью прославление или оправдание Спарты и ее царя — своего друга Агесилая. Фактически «Греческая история» является собой такой же публицистический памфлет в форме исторического повествования, как «Анабасис» — в форме мемуара, «Киропедия» — в форме романа, а «Агесилай» — в форме энкомия (похвального слова).

Все эти сочинения проникнуты злобой дня; их сугубая актуальность объясняется натурой автора, для которого литературное творчество было прежде всего средством свести счеты с действительностью. Продолженная, таким образом, борьба велась и в целях сугубо личных (защита и возвеличение собственных действий в «Анабасисе»), и с более общих позиций, отражая реакцию состоятельной и аристократической верхушки греческого общества, к которой принадлежал Ксенофонт, на социально-политическую ситуацию, сложившуюся к середине IV в.

К этому времени с особой отчетливостью обнаружилось действие тех разрушительных процессов, первоначальному развитию которых так сильно способствовала Пелопоннесская война. Кризис охватил все стороны жизни, и, изверившись в возможности преодолеть его, следуя в русле традиционной полисной политики, опираясь на институты и ориентируясь на доктрины, порожденные полисным строем жизни, верхи греческого общества в лице соответствующих писателей и мыслителей обратили свой взор в сторону тех новых идей, которые давно уже подспазывались стихийной общественной практикой, самой объективной реальностью. Мы имеем в виду участвовавшее назначение стратегов-автократоров, распространение наемничества, возрождение тирании, развитие федерализма — все те явления реального преодоления полиса, о которых подробно говорилось выше (см. ч. II, гл. 2—3). Этими реально свершавшимися сдвигами был обусловлен рост монархических и панэллинских настроений, кумулировавшихся конкретно вокруг образа идеального правителя. Последнее понятно: в условиях, когда старый порядок рушился, а новый еще только вырисовывался на горизонте, когда при отсутствии конституционной стабильности открывался широкий простор для личной инициативы и на авансцене политической жизни место дряхлеющей республики все решительнее заступала вновь явившаяся к жизни или пробудившаяся к активности монархия, — в этих условиях взору идеологов полисной элиты все чаще стал являться образ сильного властителя, способного навести порядок в стране, прекратить междоусобицы, объединить силы эллинов и направить их энергию на победоносное отражение варваров и открытие по-



средством завоеваний на Востоке новых перспектив для собственного развития.

Насколько последовательно и энергично разрабатывался этот образ, а вместе с тем и сходящиеся на нем две новые популярные идеи, монархическая и панэллинская, легко можно показать на ряде литературных примеров: проблемам царской власти посвятил специальные сочинения ученик Сократа, основатель кинической школы Антисфен (см.: Диоген Лаэртский, VI, 1, 16 и 18); различные аспекты монархической формы правления исследовали Платон (в диалогах «Государство», «Политик» и «Законы») и Аристотель (в «Никомаховой этике» и «Политике»); и эту же тему, но в связи с другой и более важной для него темой панэллинизма, разрабатывал во многих своих речах и письмах Исократ, о котором речь еще пойдет специально. Вообще, чем дальше, тем больше все здесь сплеталось в один тесный узел: мечты о социальном и политическом переустройстве общества оказывались связанными с монархической идеей, эта последняя — с идеей панэллинской, и обе они привязывались к образу сильного и мудрого правителя, царя-благодетеля, объединителя Эллады и покорителя Востока.<sup>13</sup>

В развитии этих идей Ксенофонт сыграл видную роль. Он не только продолжил традицию олигархической памфлетной литературы, с ее критикой афинской демократии и идеализацией спартанского строя (в последнем отношении особенно показательна Ксенофонтова «Лакедемонская полития»); исповедуя культ сильной личности, он обратился к теме монархии и в трактате «Гieron» и особенно в «Киропедии» нарисовал образ идеального правителя — монарха и составил программу новой государственной политики (рубеж 60—50-х гг. IV в.).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Для более обстоятельного суждения об этом комплексе идей и представлений см. также специальные исследования: о монархической идее — Kaerst J. Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum. München, 1898, S. 12—38; Pohlenz M. Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen. Leipzig, 1923, S. 136—156; Sinclair T. A. A History of Greek Political Thought. London, 1951 (гл. 7—11, passim); Mossé C. La fin de la démocratie athénienne. Paris, 1962, P. 375—399; о доктрине панэллинизма — Wendland P. Beiträge zu athenischer Politik und Publicistik des vierten Jahrhunderts//Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologischhist. Klasse, 1910. Heft 2. S. 123—182. Heft 4. S. 289—323; Kessler J. Isokrates und die panhellenische Idee. Paderborn, 1911; Wilcken U. Philipp II von Makedonien und die panhellenische Idee//Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-hist. Klasse, Jg 1929. Berlin, 1929. N. XVIII. S. 291—318; Dobesch G. Der panhellenische Gedanke im 4. Jahrhundert v. Chr. und der "Philippos" des Isokrates. Wien, 1968; Sakellariou M. B. Panhellenism: from Concept to Policy//Philip of Macedon. Athens, 1980. P. 128—145.

<sup>14</sup> Оба сочинения по совокупности всех общих признаков должны быть отнесены к позднему периоду жизни и творчества Ксенофонта. Для «Киропедии» мы располагаем, впрочем, и прямым указанием: в заключительной

В обоих случаях развитие монархической идеи было дано в условной художественной форме: в «Гiereоне» — в виде диалога, якобы имевшего место когда-то между знаменитым поэтом Симонидом Кеосским и сицилийским тираном Гиероном (правил в начале V в.); в «Киропедии» — в форме историко-философского романа, повествующего о жизни и делах персидского царя Кира Старшего (середина VI в.).

Этот художественный прием не должен сбивать с толку. Конечно, фигуры носителей положительных идей в обоих этих сочинениях выбраны не случайно. Симонид Кеосский, певец гражданской доблести, но и носитель практической мудрости, был убедителен в роли советчика, дающего наставления тирану, как стать образцовым правителем. С другой стороны, Кир Старший, самый крупный до той поры воитель и царь, чей образ давно уже был окутан покровом героических легенд и сказаний, как нельзя лучше подходил на роль воплощенного героя — монарха-завоевателя и создателя территориального государства. Но тем по существу дело и ограничивается: функции этих исторических персонажей у Ксенофонта совершенно обусловлены их идейным назначением. Забота о строгом соответствии литературных образов, представленных в «Гiereоне» и «Киропедии», их историческим прототипам вовсе не волновала Ксенофонта.

Сказанное вполне относится ко всей исторической подоснове этих двух произведений. Впрочем, в «Гiereоне» исторический колорит практически отсутствует, если не считать ничего не значащего упоминания о любимце тирана Дайлохе. Произведение представляет собой философский диалог того именно типа, который был так характерен для писателей сократовской школы. Это — теоретическое сочинение, смысл которого состоит в обсуждении важной политической проблемы: чем является и чем должна быть тираническая власть.

---

главе последней, восьмой книги упоминается о восстании малоазийских сатрапов против персидского царя Артаксеркса II (VIII, 8, 4), что дает нам *terminus post quem* — 362/1 г. до н. э. Ср.: Marshall Th. *Untersuchungen zur Chronologie der Werke Xenophons*. München, 1928. S. 51—57; Breitenbach H. R. *Xenophon*. Sp. 1742. Дальнейшие попытки уточнить время создания «Киропедии» (ее отдельных частей) — в том числе и те, что были приняты не так давно Эд. Дельбеком (Delebecque Ed. *Essai sur la vie de Xénophon*. P. 384 ss.), — убедительных результатов пока не дали. Что же касается «Гiereона», то в его тексте нет никаких прямых указаний на время его создания, однако по целому ряду несомненных признаков трактат должен быть датирован временем между 360 и 355 гг. Подробнее об этом см. специальные работы: Hatzfeld J. *Note sur la date et l'objet du "Hiéron" de Xénophon*// *Revue des Etudes Grecques*. T. LIX—LX, 1946—1947. P. 54—70; введение Ж. Лучони к его изданию разбираемого трактата: *Xénophon, Hiéron*, Gap, 1947. P. 30—34; Aalders G. I. D. *Date and Intention of Xenophon's Hiero*// *Mnemosyne*, S. IV. Vol. VI. 1953. Fasc. 3. P. 208—215; и нашу статью: Фролов Э. Д. Ксенофонт и поздняя тирания (ВДИ. 1969. № 1. С. 113—115).

Исходным пунктом для беседы служит вопрос о личном счастье тирана. Обсуждая заданную Симонидом тему, «чем отличается жизнь тирана от жизни простого человека в отношении радостей и горестей человеческих» (Гиерон, 1, 2), собеседники последовательно останавливаются на самых различных сторонах жизни тирана, все время сопоставляя и сравнивая ее с жизнью обыкновенных людей. При этом композиционно трактат четко делится на две части. В первой (гл. 1—7) главным рассказчиком выступает Гиерон, который, отвечая на вопросы Симонида, сильными красками живописует положение тех людей, о которых принято думать, что они — самые счастливые. На самом деле, утверждает Гиерон, жизнь тиранов лишена множества естественных удовольствий, которые вполне доступны простым людям. Их положение в обществе непрочное: ни с кем у них нет дружбы, ни к кому они не испытывают доверия, никогда не чувствуют себя в безопасности. Для поддержания своей власти и обеспечения личной безопасности тираны должны прибегать к насилию и террору; их единственная опора — отряды вооруженных наемников, для содержания которых им приходится изыскивать средства всяческими способами, справедливыми и несправедливыми. Следствием всего этого является, как правило, непопулярность тиранического режима, постоянный страх тирана за свою жизнь и полная безысходность его положения.

Во второй части (гл. 8—11) главная роль в разговоре переходит к Симониду, который, несомненно выражая мысли самого автора, дает тирану ряд практических советов, смысл которых состоит в том, что, действуя в интересах общества — по крайней мере, его лучшей части, — тиран может добиться счастья и для других, и для себя самого. Излагаемые здесь рекомендации слагаются в стройную систему, в широкую программу действий, имеющих в виду трансформацию тирании в идеальную монархию.

Таким образом, личная судьба правителя оказывается поводом для более общего рассмотрения темы тирании в целом. Принципиальный характер трактовки Ксенофонтом этой темы не вызывает сомнений, и это делает честь политической глубине, реалистичности и проницательности суждений нашего писателя.

В самом деле, автор «Гиерона» исходит из того, что тирания — реально существующая политическая форма; более того, что стремление сильных людей к тирании составляет характерную черту его времени (ср. красноречивое признание в начале трактата, 1, 9). Очевидно, что возрождение тирании ко времени создания диалога стало фактом, значение которого современная политическая публицистика отнюдь не склонна была игнорировать.

Но каково, собственно, было отношение Ксенофонта к этому явлению современной ему политической действительности? Априори надо думать, что он не мог сочувствовать тирании: как аристократ он должен был испытывать отвращение перед безудержным произволом и беспринципной демагогией большинства тиранов. С другой стороны, от своего учителя Сократа он несомненно усвоил представление о необходимости для правителя быть верхом интеллектуального и нравственного совершенства — представление, которое если не самого Сократа, то, во всяком случае, его учеников должно было привести к выводу, что идеальный правитель — это добрый пастырь, вышедший и наиболее ответственный служитель общества (или его лучшей части). В разных сочинениях Ксенофонта мы найдем следы отрицательного отношения к тирании, и в первой части «Гieroна» он не пожалел красок на то, чтобы представить в ярком свете отрицательные свойства обычной тирании.

При этом он шел по уже проторенному пути: образ злосчастного тирана выписан им безусловно в полном соответствии с уже утвердившейся схемой. В самом деле, представления о тирании как несправедливой форме правления, основанной на насилии и несущей несчастье не только управляемым, но и самому правителю, были не чужды уже и литературе V века. Отражение подобных представлений можно обнаружить в особенности у писателей, испытавших идеологическое воздействие афинской демократии, — у Геродота (см.: III, 80; V, 66, 78 и особенно 92) и еще полнее у Софокла (в «Антигоне») и Эврипида (в «Просительницах», «Ионе», «Финикиянках»). Выработке литературного образа тирана сильно также способствовала старшая софистика с ее диалектическим исследованием политических форм и понятий — следы такой диалектики хорошо заметны у того же Эврипида. Наконец, Сократ и его школа, выступив против исповедуемого софистами культа сильной личности, провели четкие разграничения между насильственным, эгоистическим режимом тирании и царской властью, существующей с согласия и на пользу всех граждан (см. в особенности знаменитое место в «Воспоминаниях» Ксенофонта, IV, 6, 12), вследствие чего и само слово «тиран», зачастую употреблявшееся безразлично наряду со словами «царь» или «монарх», стало теперь особым термином, исполненным именно одного смысла.

Убийственной критике подверглась тирания, в частности, в произведениях Платона — в общей форме уже в «Горгии», а затем в особенности в «Государстве» (кн. VIII—IX). Здесь она представлена как безусловно худшая из всех государственных форм, наиболее далеко отстоящая от идеальной, а ее носители как самые несправедливые и вместе с тем самые несчастные из всех людей. При этом можно уловить много общего в обрисовке обычной тирании, в характеристике поведения

и судьбы тиранов у Платона в его «Государстве» и у Ксенофонта в первой части «Гиерона». Скорее всего это объясняется общими идеологическими основаниями — аристократизмом писателей, взглядами, усвоенными ими от общего учителя — Сократа. Но не исключено, что речь здесь может идти и о чем-то более близком, возможно, о влиянии Платона, завершившего работу над «Государством» еще в 70-е годы IV в., на Ксенофонта, чей трактат о тирании должен датироваться 10—15 годами позже.

Однако какие бы связи не существовали между этими произведениями, важно заметить, что их сопоставление возможно лишь до известного предела. В отличие от того, как это делает Платон в «Государстве», Ксенофонт не ограничивается одной критикой тирании. Во второй части «Гиерона» устами Симонида он заявляет, что беды тирана отнюдь не фатальны; обладание тиранической властью не может быть помехой личному счастью человека; напротив, при надлежащем поведении, благородном и человеколюбивом, а главное, при правильном политическом курсе тиран может сделать свою власть популярной и добиться для себя лично полного счастья.

Интересны рекомендации Ксенофонта относительно личного поведения правителя (8, 2 слл.). Не лишённые временами известного макиавеллизма (как, например, совет властителю награды раздавать самому, а осуществление наказаний поручать другим), они выдают глубокое понимание того, что мы бы назвали социологией управления. Но особенно впечатляет программа политических преобразований, которая должна привести к радикальной трансформации тиранического режима (9, 5 слл.). Она поражает своей внутренней последовательностью, логичностью и вместе с тем вполне определенной социальной направленностью.

Прежде всего тирану рекомендуется позаботиться об общем внутреннем оздоровлении государства. Используя систему наград (*athla*), правитель должен возбудить соревнование (*philonikia*) в своих подданных и, таким образом, поднять боевой дух гражданского ополчения и готовность граждан к уплате налогов. Последний вопрос связывается с более общей проблемой поднятия государственных доходов, а это, в свою очередь, ставится в зависимость от общего экономического состояния страны и, более конкретно, от развития внутренних ресурсов государства, от прогресса в земледелии и торговле.

Укрепление военной и финансовой мощи государства, развитие внутренних источников обогащения в связи с общим оживлением экономической жизни в стране, повышение экономической занятости граждан, в частности в земледелии, что, очевидно, должно было вызвать отлив из города беспокойных люмпенпролетарских элементов, наконец, подъем боевого духа в гражданском ополчении — обсуждение всех этих проблем



безусловно свидетельствует о том, что автора «Гиерона» интересовали не просто финансовые или какие-либо иные затруднения тирана, но именно задачи его социальной и экономической политики в государстве, уже затронутом недугом. Ксенофонт явно считается с кризисом, охватившим современное ему общество; в «Гиероне» им ставятся те же проблемы, что и в составленном несколько позже трактате «О доходах», где они уже прямо исследуются в связи с положением современного, именно афинского общества.

Однако есть и существенные различия между обоими названными сочинениями. И прежде всего не следует забывать, что в «Гиероне» решение «больных» проблем предоставляется единоличному правителю, между тем как в трактате «О доходах» это оставляется за правительством республиканским. С этим связано и другое: среди проблем, исследуемых Ксенофонтом в «Гиероне», есть такие, о которых не могло идти и речи — по крайней мере в таком тоне — в трактате «О доходах», предназначенном для полисной республики. Мы имеем в виду Ксенофонову трактовку вопроса о наемной армии и связанной с этим более широкой темы политического насилия (см. гл. 10).

Действительно, при всей широте рекомендаций, касающихся оздоровления государственного организма, автор «Гиерона» не забывает, что ближайшей целью предлагаемых им преобразований должно явиться изыскание и накопление средств, необходимых для содержания наемной армии. В трактате определено признается, что тиран не может обойтись без наемников: в качестве единоличного правителя, стоящего над обществом, навязавшего ему свою волю, он по необходимости должен окружить себя стражей, отличной от прежнего гражданского ополчения. Однако, в отличие от своего собеседника-тирана, мудрец Симонид видит в содержании наемников и более высокий смысл, нежели просто заботу о безопасности правителя. Есть, оказывается, еще определенная группа людей — лучшая часть общества (в подлиннике употреблено характерное выражение *kaloi kagathoi* — «совершенные», «благородные»), — которой, по словам Симонида, тиран ничем не мог бы принести столько пользы, сколько своими наемниками (10, 3).

Дело в том, что этим благородным гражданам непрерывно угрожает опасность, и притом двоякого рода: во-первых, со стороны рабов, по вине которых, как это выразительно подчеркивается в трактате, много уже господ погибло насильственной смертью, а во-вторых, со стороны неких скапливающихся в городах «злодеев» (10,4). Совершенно очевидно, что речь идет здесь об известных нам и из других источников внутренних смутах, раздиравших греческие города в IV в. до н. э., об усилившейся активности низших слоев населения — рабов и свободной бедноты.

Конечно, с проблемами такого рода греческие полисы сталкивались и раньше. У Ксенофонта в первой части «Гieroна» мы найдем высказывание, обнаруживающее прекрасное понимание этим писателем классового характера и назначения полисного государства. Обсуждая тему верности, он между прочим замечает: «Конечно, и отечество для всех прочих людей — величайшая ценность, ибо граждане без всякой платы охраняют друг друга от опасности со стороны рабов, охраняют также и от опасности со стороны злодеев с тем, чтобы никто из граждан не погиб насильственной смертью» (4, 3).<sup>15</sup> Однако в IV в. решение этих проблем становилось уже не под силу полисному государству, и в этих условиях отдельным представителям полисной элиты могла прийти мысль об использовании в своих интересах тех новых сил, которые к тому времени стихийно появились в греческом обществе. Наемники, опора беспринципных авантюристов, по мысли автора «Гieroна», могли бы оказаться ценным приобретением, если бы удалось их вместе с их вождями использовать в качестве, так сказать, «всеобщих телохранителей».

Высказав такого рода предположение, автор не жалеет теперь сил на доказательство другого тезиса о том, что в военном отношении нет ничего лучше армии наемников (*misthophoroi*), армии постоянной, обладающей настоящей профессиональной подготовкой и всегда готовой к выполнению любых заданий, будет ли это подавление внутренних беспорядков или отражение внешней опасности (10, 5—8). Объект, с которым молчаливо проводится сопоставление, — это, вне всякого сомнения, войско граждан, о необходимости поднять дух которого автор уже говорил раньше, касаясь проблемы общего оздоровления государства. Таким образом, внимание автора «Гieroна» к вопросу о наемной армии объяснялось не только тем, что в его время возросла опасность, угрожавшая благополучию его класса, но и тем, что стала ненадежной традиционная опора полисного государства — гражданское ополчение. В этих условиях наиболее эффективную помощь «лучшей» части общества могла бы оказать военная диктатура, решительные командиры наемных отрядов, мечтающие о власти или уже ставшие тиранами. — следовало только обратить их в свою веру.

Итак, политическая программа, предлагаемая в «Гieroне» вниманию носителей авторитарной, тиранической власти, по существу сводится к традиционной триаде: деньги — наемники —

<sup>15</sup> Чтобы можно было по достоинству оценить этот ясный взгляд на природу полисного государства, уместно будет напомнить о другой классической характеристике — из «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса: «Вторая форма собственности, это — античная общинная и государственная собственность... Это — совместная частная собственность активных граждан государства, вынужденных перед лицом рабов сохранять эту естественно возникшую форму ассоциации» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 3. М., 1955. С. 21).

насилие. Однако все это приобретает теперь совершенно иную окраску. Новые цели выдвигаются перед тираном: деньги должны являться для него не просто объектом вымогательства, но следствием разумной политики, направленной на повышение экономических возможностей общества и государства; наемники должны охранять не только его персону, но еще и жизнь и собственность всех лучших граждан; насилие должно осуществляться тираном не над всем обществом, а главным образом над низшими, беспокойными слоями в интересах все той же благородной верхушки.

Вообще властитель должен видеть свои интересы в интересах общества, т. е. его знатной и состоятельной верхушки, ибо в этом единстве личного и социального — залог успеха его правления, его личного счастья. «Ты должен, Гиерон, — поучает Симонид своего собеседника, — без колебаний тратить на общее благо даже собственные средства, ибо, по моему мнению, то, что расходуется тираном на государственные нужды, тратится им на более для него необходимое, чем то, что расходуется им на нужды личные... Смело, Гиерон, обогащай своих друзей — этим ты себя самого будешь обогащать, возвышай государство — этим ты самому себе доставишь могущество... Считай отечество своим домом, граждан — товарищами, друзей — своими детьми, детей — все равно, что собственной жизнью, и всех их старайся превзойти благодеяниями. Ведь если ты друзей превзойдешь благодеяниями, то перед тобой не в силах будут устоять никакие враги. Знай, что если ты станешь все это делать, то приобретешь самое прекрасное и самое желанное сокровище на свете: ты познаешь счастье, не омраченное ничьей завистью» (11, 13—15).

Но, таким образом, тиран перестает уже быть тираном в традиционном смысле слова. Теперь он уже не беспринципный насильник, стоящий над обществом и одновременно изолированный от него, вынужденный якшаться со всякими подозрительными элементами; теперь он окружен друзьями (*philoí*), это все лучшие люди (*kaloí kagathoi*), он их монарх, их благодетель, их добрый пастырь, Трансформация свершается вполне в сократовском духе и даже методом чисто сократовским — в результате беседы, в результате убеждения, в результате логического воздействия философа на правителя, заблуждавшегося насчет истинной своей пользы. Однако окруженная сильным этическим ореолом, эта новая монархия исполнена также и глубокого социального смысла. На эту сторону мы напрасно стали бы искать указаний в собственно сократовской философии, это уже достояние самого Ксенофонта, который воспользовался некоторыми моментами учения Сократа для развития собственной политической идеи. На практике добрые пастыри и их друзья должны были оказаться военными монархами и служилой знатью нового, эллинистического типа.

Образ этой новой монархии гораздо обстоятельнее и отчетливее выписан Ксенофонтом в другом и самом крупном из его политических произведений — в «Киропедии». И здесь главным для него было развитие политической идеи, разработка проникнутых ею идеальных типов правителя и государства, между тем как исторический материал, с первого взгляда столь богатый, на деле исполнял служебную роль условного фона, создававшего для этой утопии иллюзию необходимого расстояния. Наш автор, конечно, был знаком с общей историей Персии и биографией Кира; он читал Геродота и Ктесия, много писавших до него о персидских делах; он сам побывал в Персии, по крайней мере в подчиненных персам западных областях. Но персидская история как таковая его не интересовала. Эта история была для него — еще больше, чем новая европейская для Александра Дюма, — лишь стеной, на которую он вешал свою картину.

До какой степени Ксенофонт вольно распоряжался историческим материалом, показывают следующие примеры. У Ксенофонта Кир мирным путем овладевает Мидийским царством, тогда как на самом деле это было результатом длительной и упорной борьбы. Кир получает Мидию в качестве приданого за дочь придуманного им царя Киаксара, в то время как в действительности он вырвал это царство у Астиага. Главный противник мидян и персов упорно именуется в романе Ассирией, или, что здесь одно и то же, Сирией, между тем как на самом деле это было Нововавилонское царство. Упоминается о завоевании Киrom Египта, тогда как в действительности эта страна была покорена уже сыном Кира Камбисом. Наконец, Ксенофонт дает возможность своему герою умереть от старости, на своем ложе, в окружении друзей, между тем как исторический Кир сложил свою голову в битве с массагетами.<sup>16</sup>

Повторяем: главное в «Киропедии» — отнюдь не история, главное в ней — живой образ идеального монарха, подробная кар-

---

<sup>16</sup> Свободный, неисторический характер изложения «Киропедии» верно понимали уже в древности. Можно указать для примера на суждение Цицерона (в письме к брату Квинту, I, 1, 8, 23): «Ксенофонт написал своего знаменитого „Кира“ (т. е. «Киропедию») не исторически верно, а с целью дать картину справедливой власти, чрезвычайная строгость которой у философа сочетается с редкостной добротой» (пер. В. О. Горенштейна). Это не мешало и не мешает, однако, в новое время некоторым исследователям ссылаться на «Киропедию» для установления исторических фактов, относящихся к древневосточной истории. Ср., однако, помимо древних, справедливые замечания новейших специалистов о псевдоисторическом колорите «Киропедии»: Hertlein F. K.-Nitsche W. *Einleitung//Xenophons Cyropädie*. Bd. I. 4. Aufl. Berlin, 1886. S. VI ff.; Дьяконов И. М. *История Мидии*. М.; Л., 1956. С. 28 сл.; Breitenbach H. R. *Xenophon. Sp.* 1709 ff. (систематический и исчерпывающий обзор всего относящегося сюда материала — персонажей, событий, обычаев и установлений, составляющих исторический фон «Киропедии»).

типа его образцовой жизни и созданного им идеального государства. Образ Кира у Ксенофонта — своего рода причудливая амальгама, в которой мы узнаем живые черты различных исторических персонажей, людей, с которыми Ксенофонт был близок и которых почитал. Среди черт, которыми он наделяет своего героя, отчетливо проступают чисто спартанские доблесть и дисциплина, роднящие Кира с Агесилаем, мудрость в духе Сократа, умение повелевать в стиле восточного деспота, каким был — или мог стать — Кир Младший.

Такой герой мог появиться только в результате особой идеальной системы воспитания, которую Ксенофонт детально описывает в начале своего романа (отчего и название всего произведения — «Киропедия» [*Kyropaideia*], т. е. «Воспитание Кира»). Упор на этот момент сближает Ксенофонта с другими античными философами, которые построение идеального государства тоже связывали с проблемой формирования совершенного человека, с проблемой воспитания (так именно поступали Платон и Аристотель).

Родина Кира — собственно Персия — выступает в изображении Ксенофонта в виде своеобразного патриархального государства, наделенного многими чертами сходства с той идеальной Ликурговой Спартой, образ которой наш автор еще раньше представил в трактате «Лакедемонская полития».

Во главе этого государства стоит царь, который осуществляет высшую военную власть и одновременно выступает в роли верховного жреца, обладая правом представлять свой народ в сношениях с богами (при совершении различных религиозных обрядов). Царь правит в согласии и под надзором авторитетных старейшин, которые образуют высший совет в государстве, наделенный правом избирать всех должностных лиц и вершить суд по всем вопросам частной и общественной жизни. Царская власть передается по наследству в рамках одного рода, однако правит царь, как это не раз подчеркивается в «Киропедии», не как деспот, а строго в соответствии с законом. Разъясняя своему юному сыну различие в положении его деда, мидийского царя Астиага, и отца, персидского царя Камбиса, мать Кира Мандана замечает: «Дед твой царствует в Мидии и решает все дела, сообразуясь с собственной волей, у персов же считается справедливым, когда все имеют равные права. Твой отец первым выполняет свои обязанности перед государством, обладая установленными государством правами, мерой которых служит закон, а не его собственная воля» (I, 3, 18.).<sup>17</sup>

Патриархальное персидское государство наделено у Ксенофонта характерной полисной структурой, сочетающей в себе

---

<sup>17</sup> Цитаты из «Киропедии» приводятся: из книг I—IV — в переводе В. Г. Боруховича, из книг V—VIII — в нашем переводе (см.: Ксенофонт. Киропедия. М., 1976).



черты гентильной (родовой) и гражданской организации. Всех персов, указывает Ксенофонт, насчитывается до 120 тыс. и они подразделяются на 12 племен (эти круглые цифры — непременный атрибут рационалистической утопии). С другой стороны, все персы, будучи лично свободными, делятся на полноправных граждан — гомотимов (*homotimoi*) и остальную неполноправную массу — простой народ. К привилегированной группе гомотимов могут принадлежать лишь те, кто прошел правильную школу воспитания, осуществляемого под контролем государства.

Как и в Спарте, воспитание молодых граждан в Персии — дело государства. Это обусловлено, подчеркивает Ксенофонт, совершенно иной, чем у большинства народов, ориентацией системы законов: у других законы устанавливаются для того, чтобы карать правонарушения, у персов же законы направлены на то, чтобы предотвратить самое возможность преступлений; у других законы исполняют карательные функции, у персов же — прежде всего воспитательные. Вот почему, в то время как в других государствах воспитание детей предоставлено инициативе отдельных родителей, в Персии этим официально занимается все государство. Воспитание молодого поколения осуществляется здесь в рамках специальных возрастных групп мальчиков (до 16—17 лет), эфебов (следующие 10 лет) и взрослых мужей (последующие 25 лет). Переход в каждый следующий класс обусловлен успешным прохождением предыдущего: лишь те, кто прошел полное обучение в группах мальчиков и эфебов, могут стать полноправными мужчинами — гомотимами, и только те из этих последних, кто всегда с отличием исполнял свой долг, могут перейти со временем в высший класс старейшин.

Эта школа воспитания, как указывает Ксенофонт, в принципе открыта для детей всех персидских граждан, однако практически она доступна лишь детям зажиточных людей, которые могут благодаря своему состоянию содержать их, не заставляя работать, и посылать в общественные школы. Собственность оказывается, таким образом, решающим критерием общественного положения граждан — собственность и обусловленное ею воспитание. Идеальное протогосударство персов обнаруживает очевидную сословно-цензовую заданность, столь милую сердцу состоятельного аристократа, каким был Ксенофонт.

Замечательно, с другой стороны, самое содержание осуществляемого в этом государстве воспитания. Оно сводится к формированию у граждан необходимых, с точки зрения общины, моральных и физических качеств. Молодые граждане обучаются характерной справедливости: им внушается уважение к имущественным и гражданским правам себе подобных, прививается дух корпоративной солидарности, втолковывается всеми возможными способами необходимость безусловного повиновения старшим и начальникам. Одновременно они получают необхо-

димое физическое воспитание, направленное на подготовку из них умелых и закаленных воинов. Показательным является, в противоположность этому, полное (или почти полное) игнорирование интеллектуального и эстетического воспитания, равно как и любого производственного обучения.

В целом вся эта система разительно схожа с системой спартанского воспитания не только своим официальным характером и организацией по возрастным классам, но и сословно-аристократическим принципом отбора тех, кто мог получить это воспитание, и соответствующим кругом дисциплин, составлявших его содержание. Результатом такой системы должно было быть, как и в Ликурговой Спарте, существование корпоративного гражданского общества, где граждане, выделяющиеся своим состоянием и полученным благодаря этому воспитанием, составляли полноправную и привилегированную верхушку, возвышавшуюся над остальной массой соплеменников, лично свободных, но умаленных в правах (за ними оставалось лишь право служить в войске в качестве легковооруженных, вспомогательных воинов).

До сих пор — полное сходство идеального протогосударства персов с тем совершенным государственным строем, который был представлен Ксенофонтом в «Лакедемонской политике». Однако в одном решающем пункте есть и отличие: идеальная система у персов порождает не только дисциплинированных граждан и мужественных воинов; венцом ее творения оказывается идеальная сверхличность — воитель и монарх, который своею волею расширяет пределы протогосударства и создает новую территориальную державу. Кир прошел весь круг традиционного аристократического воспитания, однако, в отличие от других персидских гомотимов, он — потомок царей и, что еще важнее, потомок богов. Поэтому он резко выделяется из среды остальных граждан: он наделен несравненной доблестью и его судьба отмечена печатью богов, их харисмой. Ему суждено стать новым царем, создателем нового государства — мировой империи. Так замечательно оказались объединенными у Ксенофонта традиционные для греческих аристократов симпатии к сословно-аристократической конституции Спарты и новые, рождавшиеся в кругах современной Ксенофону полисной элиты, монархические и пандержавные устремления.

Последовательно излагает Ксенофонт историю возвышения Кира Старшего. За описанием его детских и юношеских лет, его воспитания (кн. I), следует рассказ о его первой военной кампании. Посланный персидскими властями на помощь мидянам, которым грозит нападение ассирийцев, Кир блестяще проявляет свои таланты полководца и организатора. Явившись в Мидию во главе вспомогательного персидского корпуса, он деятельно готовится к войне с ассирийцами и, наконец, вместе с Киаксаром, тогдашним мидийским царем, совершает вторже-

ние во вражескую страну. В сражении недалеко от границ Мидии персы и мидяне под руководством Кира одерживают победу над ассирийцами и их союзниками и овладевают их лагерем. После этого Кир по своему почину вместе с персами и добровольно присоединившимися мидянами продолжает преследование неприятелей, захватывает их новый лагерь, затем производит глубокое вторжение в глубь Ассирии, подступает под самые стены Вавилона и, наконец, с богатой добычей возвращается на исходные позиции у границ Мидии (I, 5—V, 5).

Далее следует рассказ о подготовке Кира к новому, решающему столкновению с вражеской коалицией. В этой кампании Киаксар уже практически не принимает участия, и война ведется исключительно самим Киrom. Первый удар наносится по сосредоточению вражеских войск в западной части Малой Азии. В новом генеральном сражении враги, которыми командует союзник ассирийцев лидийский царь Крез, разбиты наголову, и Кир овладевает столицей Лидии Сардами и берет в плен самого Креза. Затем персы и их союзники направляются к Вавилону и после длительной осады овладевают этим самым крупным в мире городом. Последний ассирийский царь гибнет при штурме царского дворца, и, таким образом, война с ассирийцами завершается полным уничтожением их государства (VI, 1—VII, 5, 34).

Создание новой мировой державы на этом практически заканчивается. Дополнительные сообщения о заключительных завоеваниях Кира, в частности о покорении им Египта, равно как и указания (косвенным образом) на приобретение им Мидии (в качестве приданого за дочерью Киаксара, на которой он женился) и наследование царской власти в Персии, существенного значения не имеют. Они вкрапливаются как необходимые вехи условного исторического повествования в более важный рассказ об устройстве Киrom новой великой империи (VII, 5, 35—VIII, 6). Эта часть составляет *pendant* к начальным главам романа, где рассказывалось об устройстве персидского протогосударства, и, как и тот начальный раздел, часть эта доставляет замечательный материал для суждения о политических идеалах Ксенофонта, для знакомства с социально-политической теорией древних греков.

Новое государство, возникающее в результате завоеваний Кира, выступает тоже в виде своего рода амальгамы полиса и империи. Исходное ядро, идеальное протогосударство персов, сохраняется, и в этом надо видеть — со стороны нашего автора — дань уважения прошлым, полисным традициям, от которых ни один грек не был свободен. Однако гораздо более впечатляющей оказывается теперь картина новой, созданной на основании этого протогосударства, территориальной державы. Идея этой державы принадлежит уже будущему, ее художественным воплощением в «Киропедии» Ксенофонт замечательно

предвосхищает действительные свершения века эллинизма, века Александра Великого прежде всего.

Показателен уже самый способ образования новой державы. Она создается путем завоевания: народ-воитель, наделенный высшей доблестью, покоряет другие, более слабые народы и этим кладет основание новому миропорядку. Примечательно при этом, что объектом порабощения становятся именно богатые и многолюдные, но слабые в военном отношении государства Древнего Востока. Примечательно, далее, и то, что самый факт завоевания с удивительной откровенностью и вполне в духе будущей эллинистической эпохи истолковывается как правовое основание господства. «Никто из вас,— поучает Кир своих соратников после распределения добычи,— не должен думать, что, владея всем этим, он владеет чужим. Во всем мире извечно существует закон: когда захватывается вражеский город, то все в этом городе становится достоянием завоевателей — и люди, и имущество. Стало быть, вы вовсе не вопреки закону будете обладать тем, что теперь имеете, а, наоборот, лишь по доброте своей не лишите побежденных того, что вы им еще оставили» (VII, 5, 73; ср. также ниже, § 77).

И в довершение ко всему — решающая роль сильной личности, осуществление завоевания и построение нового общества и государства под руководством авторитетного монарха, наделенного несравненной доблестью и осененного благодатью богов.

Как же выглядит это созданное идеальным творцом новое общество? Его структура, без сомнения, отражает сословно-аристократические симпатии автора «Киропедии». В основу модели положен спартанский строй, но, разумеется, воспроизведенный на расширенном основании и в несколько модифицированном виде. Стержнем новой социальной структуры являются отношения победителей и побежденных: первые становятся господами, вторые сведены на положение порабощенной и эксплуатируемой массы. «Вавилонянам,— рассказывает Ксенофонт,— Кир предписал возделывать землю, вносить подати и быть в услужении каждому у того, кому он был отдан. Наоборот, персам — участникам похода и союзным войнам, которые пожелали остаться у него, он предоставил право вести себя господами в отношении тех, кого они получили в услужение» (VII, 5, 36). И ниже наш автор дает возможность своему герою уточнить приобретенные им и его соратниками выгоды: «Великую благодарность мы должны питать к богам за то, что они позволили нам добиться осуществления всех наших стремлений. В самом деле, мы обладаем теперь и землями, обильными и плодородными, и людьми, которые, работая на них, будут доставлять нам все необходимое; у нас есть также дома, а в них вся нужная обстановка» (VII, 5, 72).

Новый слой господ равнозначен, таким образом, касте спартиатов: как и последние, они обеспечены наделами и прикреп-

ленными к ним работниками, чье положение, в свою очередь, сильно напоминает положение спартанских крепостных рабов-илотов. Эти работники низведены персами на положение совершенных рабов. Их рабское состояние выразительно подчеркивается недозволимостью для них, как и для спартанских илотов, предаваться занятиям, достойным свободных людей, т. е. физическим и военным упражнениям, а также категорическим запрещением иметь оружие (см., в частности VII, 5, 79; VIII, 1, 43 сл.; 6, 13).

Оставаясь свободными людьми *par excellence*, будучи сплочены для защиты своего привилегированного положения в своеобразную корпорацию воинов-аристократов, завоеватели-персы и их союзники противостоят массе покоренного ими населения так же, как спартанцы — илотам. Однако сопоставление этого нового господствующего сословия со спартиатами возможно лишь до известной степени. В Спарте аристократы-спартиаты составляли гражданскую общину в собственном смысле слова, где каждый являлся частью суверенного целого. Свои наделы спартиаты получали от общины и, стало быть, в принципе были обязаны своим положением только самим себе. Напротив, новые аристократы в государстве Кира, хотя и были сплочены тоже в привилегированное сословие, суверенной общины не составляли. Они группировались вокруг сюзерена-царя, от него они получали свои наделы, а владение этими именьями было обусловлено несением службы при царском дворе. Они выступают, таким образом, в роли служилой знати того именно типа, который будет характерен для эллинистических государств, с теми же градациями царских друзей, сородичей и остальных привилегированных, но не титулованных держателей земли.

Противоположные группы господ и работников были главными, но отнюдь не единственными компонентами структуры созданного воображением Ксенофонта нового государства. Действительно, насколько можно судить по изложению «Киропедии», не все вообще участники завоевательного похода должны были перейти на положение аристократических держателей земли. Это было, судя по всему, привилегией персов и командиров союзных отрядов. Прочие союзные воины, изъявившие желание по окончании похода остаться у Кира, получили от него в качестве награды земли, дома и рабов, но все это, очевидно, в меньшем количестве, чем предыдущая группа, и потому составили особый, менее привилегированный слой военных поселенцев (ср. VII, 1, 43 и VIII, 4, 28). С другой стороны, не все население покоренных стран низводилось на положение крепостных рабов. По-видимому, это было уделом земледельческого населения центральных культурных областей. Наряду с этим должны были существовать города (такие, например, как Сарды и Вавилон) и племена во главе со своими правите-



лями, подвластные, но все же не порабощенные в буквальном смысле слова.

Предусматриваемая, таким образом, известная пестрота отношений в государстве Кира свидетельствует о понимании Ксенофонтом всей сложности и многообразия условий, в которых должен был свершаться завоевательный поход, подобный описанному в «Киропедии». Различие экономического и политического потенциала подчиняемых областей, городов и племен должно было обусловить и соответствующее различие в их новом статусе подданных монарха-завоевателя. Это, так сказать, запланированное разнообразие социально-политических отношений замечательно предвосхищает действительную ситуацию времени эллинизма. При этом вырисовывается целый ряд более или менее близких соответствий между социальными категориями государства Кира у Ксенофонта и позднейших эллинистических монархий. В частности, помимо уже отмеченного сходства персидских господ с эллинистической служилой знатью, можно сопоставить военных поселенцев Кира с катэками, порабощенное земледельческое население — с народом земли (*laoi*), а подчиненные города и зависимых династов — с такими же городами и династиями, например, в государстве Селевкидов.

Замечательной в плане предвосхищения эллинизма выглядит у Ксенофонта и политическая надстройка нового общества. Здесь особенно бросаются в глаза черты синкретизма, взаимодействие и взаимопроникновение республиканского и монархического, полисного и державного принципов, что будет так характерно для времени эллинизма. Во главе нового мирового государства стоит монарх-завоеватель, однако на родине его, которая остается интегральной частью его державы, по-прежнему сохраняются авторитетные власти общины (*archai*). В отношении покоренных народов Кир выступает царем-самодержцем, для персов же он, как и раньше, остается царем-пастырем, который руководит своим народом согласно установленным законам.

В любопытной сцене, разыгрывающейся уже по окончании завоевательного похода, Ксенофонт заставляет отца Кира, все еще царствующего в Персии Камбиса, выступить с предложением, которое должно на веки вечные урегулировать отношения между царями и общиной персов. Как мудрый патриарх и как заботливый отец, готовящийся вскоре передать свое государство сыну, Камбис советует Киру и представителям персидской общины заключить между собой договор: Кир должен поклясться, что он всегда будет оберегать страну и законы персов, а те, в свою очередь, что они всегда при этом условии будут оказывать Киру поддержку в защите его власти над покоренными народами (VIII, 5, 22—27).

Интересно видеть здесь, как идеальное спартанское установление — возобновляющиеся регулярно договоры спартанских ца-

рей с представителями гражданской общины<sup>18</sup> — трансформировано и приспособлено к новой ситуации, возникающей в результате создания монархом-завоевателем мировой империи. В мистифицированном виде здесь ставится и решается вопрос, имевший первостепенное значение для греческой полисной элиты IV в. Верхушка греческого общества мечтала об объединении страны под властью сильного вождя, об осуществлении под его руководством завоевательного похода на Восток, но в то же время дорожила своими полисными традициями и рассчитывала сохранить их и в последующем. Что мысль о взаимодействии и сосуществовании полисного и державно-монархического начал волновала не одного только Ксенофонта, доказывается примером Исократ, который несколько позднее, обращаясь с призывом к Филиппу Македонскому выступить инициатором объединения Греции и завоеваний на Востоке, предупреждал этого царя: эллины не терпят единовластия; он может быть царем в Македонии и державным владыкою на покоренном Востоке, но по отношению к эллинам он должен остаться благодетелем — инициатором спасительного объединения и похода на Восток, но не более (см. речь Исократ «Филипп», в особенности § 107 сл. и 154).<sup>19</sup>

Разумеется, рассчитывать достичь чего-либо в отношениях с царями с помощью таких частных предупреждений или даже официальных договоров было иллюзией, и тот же Исократ позднее болезненно переживал крушение — именно в случае с Филиппом Македонским — таких расчетов. Однако проблема взаимоотношений полиса и империи от этого не исчезла; ее актуальность определялась жизненной стойкостью полисной системы, традиционной ролью античных городов, и позднейшим эллинистическим царям пришлось по-своему идти на компромисс и искать сотрудничества с этими городами.

Как бы там ни было, нельзя отрицать того, что Ксенофонт понимал значение проблемы взаимоотношений царя и гражданской общины; отдавая должное этой проблеме, он предложил свой вариант ее идеального решения. Однако в деталях входить в этот щекотливый вопрос было неуместно. С тем большим увлечением обращается Ксенофонт к описанию того, как было устроено Киром управление его собственной державою. Подробно — и здесь именно широко используя восточный опыт — повествует Ксенофонт об оформлении и обеспечении Киром своего положения державного правителя (обоснование в царском дворце в Вавилоне, обзаведение личной охраной из евнухов и 10 тыс. персидских копьеносцев, выработка устава придворной службы и этикета и пр.); говорит, далее, о созда-

<sup>18</sup> Об этих договорах см.: Ксенофонт. Лакедемонская полития. 15, 7.

<sup>19</sup> О позиции Исократ и об отношениях его с македонским царем Филиппом подробнее см. также ниже, в следующей главе.

нии Киrom необходимого управленческого аппарата, с ярко выраженной идеей централизации, об организации управления на местах (система сатрапий) и мерах по предупреждению возможных сепаратистских устремлений влиятельных наместников (сохранение гарнизонов в городских цитаделях и сторожевых отрядов в сельских местностях под непосредственным царским контролем), о создании особой полицейской службы надзора (царские соглядатаи — «царевы очи и уши») и пр.

Рассказывая, таким образом, об организации исполнительной власти в державе Кира, Ксенофонт не упускает из виду и другую, сопутствующую тему методов управления. Он убежден, что сами по себе государственные установления, даже самые отличные, еще не дают гарантии безопасного существования политической системы: многое зависит от правителей, от их воли и умения, от применяемых ими способов управления. И он углубляется в любимую им область взаимоотношений начальников и подчиненных, и тему повиновения властям, которую он раньше рассматривал на материале греческих полисов или их армий, теперь трактует применительно к монархической державе. И здесь, в «Киропедии», как и в других своих сочинениях, Ксенофонт показывает себя хорошим знатоком социальной психологии. Например, он неоднократно указывает на значение соревнования для возбуждения в подчиненных необходимого рвения и не раз, на примере Кира и его помощников, демонстрирует эффективность этого средства. Он обращает внимание на значение надлежащей формы, в которой носители власти должны являться на людях (для правителя это — особый, торжественный ритуал выхода, пышная одежда, соответствующая манера вести себя и т. п.). Взятые отдельно, эти пассажи могли бы образовать не менее обширный и содержательный трактат по психологии управления, чем отрывки на специальные военные темы — трактат по военному искусству.

С проблемой личного стиля в руководстве связана, по-видимому, и тема так называемого эпилога — последней, 8-й главы восьмой книги «Киропедии». Здесь сжато, но выразительно представлены разложение и упадок Персидского государства после смерти Кира, показано, как персы перестали соблюдать клятвы и предались нечестию, как их охватила дурная страсть к стяжательству и роскоши, как, развратившись, они забросили физические и военные упражнения и утратили былую силу и мощь, — и все это по примеру и по вине последовавших за Киrom царей. Такая концовка «Киропедии» некоторых исследователей ставила в тупик. На основании формального сопоставления этого писанного сугубо черными красками эпилога с общей идеальной картиной «Киропедии» некоторые критики в прошлом веке высказывали даже сомнение в подлинности последней главы. Однако и тогда уже не было недостатка в защитниках противоположного мнения, а в наше время убежде-

ние в подлинности последней главы «Киропедии» решительно возобладало.<sup>20</sup>

Действительно, ни по языку, ни по стилю эта часть не отличается существенно от остальной; равным образом и по существу присоединение в конце такой критической главы было понятно, если автор хотел предупредить упреки в извращении действительного положения вещей. Таким же образом поступил Ксенофонт, между прочим, и в другом своем сочинении, где тоже была изображена идеальная политическая система, — в «Лакедемонской политии». Предпоследняя, 14-я глава этого произведения содержит горькое признание уже свершившегося отступления спартанцев от идеала. Правда, для дорогой его сердцу действительной Спарты Ксенофонт видел еще средство возрождения. Таким средством, как на это намекается в последней, 15-й главе трактата, могла стать сильная и энергичная царская власть, и позднее в «Агесилае» Ксенофонт представил пример идеального спартанского царя, защитника своего отечества и дела всех эллинов, тип героя, во многом близкого главному герою «Киропедии». Однако здесь, в «Киропедии», идеальный царь и идеальное государство персов могли быть поданы только как образы далекого, фантастического прошлого. Настоящая Персия — Персия IV в. до н. э. — была врагом греков, ее владения рассматривались этими последними как естественный объект завоевания, а ее действительный упадок и слабость расценивались как благоприятное условие для такого завоевания. Какая бы то ни была мистификация настоящего положения в Персии была поэтому для греческого писателя невозможна. Отсюда — беспощадная, местами столь же утрированная критика персов в эпилоге «Киропедии», сколь преувеличенной была их героизация в ее основной части.

Возвращаясь к этому, основному содержанию «Киропедии», суммируем кратко развитые здесь идеи. «Киропедия» демонстрирует нам прежде всего совершенную творческую личность того именно типа, какой особенно импонировал греческой элите IV в., достаточно уже пропитанной индивидуалистическими и монархическими настроениями. Здесь показано, далее, как этот герой, обретя надлежащие возможности, становится творцом нового идеального государства — мировой территориальной монархии. В этом государстве, в его порядках воплощена высшая справедливость, как она могла быть понята писателем-аристократом: «лучшие», т. е. воины-завоеватели, сплочены в привилегированное сословие господ, а «худшие», т. е. прежде всего население покоренных стран, сведены на положение кре-

<sup>20</sup> Среди тех, кто отвергает доводы гиперкритиков — крупнейшие исследователи и знатоки творчества Ксенофонта А. Рокетт, Эд. Дельбек, Г. Р. Брейтенбах (см.: Roquette A. De Xenophontis vita. Königsberg, 1884, p. 87—91; Delebecque Ed. Essai sur la vie de Xénophon. P. 405—409; Breitenbach H. R. Xenophon. Sp. 1741 f.).

постных рабов наподобие спартанских илотов. Эта аристократическая идиллия имеет много сходного с идеальной спартанской политией, но ее отличают и принципиально новые качества: аристократическая ориентация общества сочетается с сильной монархической властью, а самое государство возникает вследствие завоевания народом — носителем высшей доблести — прочих стран Востока. Так, в форме мнимо-исторического романа — и благодаря этому как бы в свершившемся уже виде — была предложена читателям IV в. актуальная политическая программа. Развитие ее в «Киропедии» делает честь политическому и художественному таланту Ксенофонта (хотя мы и не можем испытывать симпатии к его идеалу): в сюжете, по видимости обращенном в далекое и чужое прошлое, он замечательно предвосхитил свершения недалекого будущего — выступление Филиппа, объединение Эллады под главенством македонского царя, греко-македонский поход на Восток и создание империи Александра.

## Глава 7

### ИЛЛЮЗИИ ДОКТРИНЕРСТВА

Наряду с ориентированными на политику социологической философии и историографией важную роль в развитии политических идей сыграло в позднеклассической Греции также и красноречие. Это и не удивительно, если принять во внимание то место и значение, которые принадлежали в общественной жизни греков публичному слову. В условиях полисного строя, когда вся жизнь граждан направлялась деятельностью массовых или, по крайней мере, коллегияльных учреждений, где все вопросы решались в обстановке гласности, путем открытого обмена мнениями, посредством личных устных выступлений, красноречие становилось важнейшим орудием политики, более того — всей вообще публичной деятельности граждан. Соответственно ему рано суждено было стать предметом специального изучения, особенным видом гуманитарной науки или искусства, крепко спаянным с политикой, и едва ли не ведущим литературным жанром.

Недаром софисты — эти первые у греков профессиональные наставники в политической науке — были одновременно и первыми специалистами и учителями в искусстве красноречия, в риторике, равно как и первыми представителями параллельно развившейся специальной литературной отрасли — ораторской прозы. Их стараниями формировавшееся публичное слово подверглось даже специализации и расчленилось на особые подвиды совещательного (или собственно политического), судебного и эпидейктического (показательного) красноречия соответствен-



но назначению самих речей и практике выступлений. Одни речи произносились ораторами в народном собрании или государственном совете, другие — тяжущимися сторонами в судах, третьи, в виде упражнений на отвлеченные темы, декламировались риториками перед кругом учеников или почитателей. И все они в соответствии с литературными притязаниями их авторов могли предназначаться к опубликованию и в таком случае расходились в списках в качестве своего рода памфлетной литературы.

Если бы это понадобилось, то мы могли бы без труда проследить становление и развитие ораторской прозы и в целом и по отдельным ее видам. Однако здесь довольно будет указать на самое главное — на формирование у греков в классический период политического красноречия как особого искусства, теоретической дисциплины и литературного жанра, на реальную взаимообусловленную связь политики и риторики и на раннее осознание этого факта общественным мнением. Во всяком случае, если в первой половине V в. до н. э. политики вроде Фемистокла могли полагаться на свое природное ораторское дарование, то уже в середине этого столетия авторитетнейший лидер афинской демократии Перикл проявлял глубокий интерес к принципам и приемам ораторского искусства, а еще поколением позже не было уже ни одного серьезного государственного деятеля, который не начинал бы свое политическое восхождение с овладения техникой красноречия. В IV в. все видные политики были одновременно и выдающимися ораторами, но и наоборот: роль публичного/красноречия была столь велика, что трудно было бы найти в общественной жизни греческого города более влиятельную фигуру, чем специалист в искусстве красноречия. Достаточно вспомнить о блестящей плеяде афинских ораторов и вместе политиков во главе с Демосфеном.<sup>1</sup>

Смысл нашего рассуждения ясен: всеобъемлющее значение красноречия в жизни классической Греции столь очевидно, что было бы естественно ожидать и от него тоже, т. е., разумеется, от его литературного воплощения, от ораторской прозы, отклика на злободневную политическую дискуссию, а от выдающихся творцов этого жанра — соответствующего вклада в обсуждение и развитие актуальных идей. За примером далеко ходить не приходится: в ряду политических писателей, выдвинувшихся в позднеклассическое время, выдающееся место принадлежит Исократу — оратору, развившему особый жанр письменного красноречия, риторике, пытавшемуся сделать занятие красноречием орудием нравственного и политического воспитания, пи-

<sup>1</sup> Подробнее о формировании и развитии публичного красноречия в античной Греции см.: Покровский А. И. О красноречии у древних эллинов. Нежин, 1903; Шестаков С. П. История греческого красноречия. Вып. 1//Учен. зап. Казанского ун-та. 1911. № 8—11 (осталась неоконченной); Соболевский С. И. Ораторское искусство//История греческой литературы. Т. II. М., 1955. С. 219—297; Радциг С. И. История древнегреческой литературы. Изд. 5-е. 1982 (гл. X и XVI); Козаржевский А. Ч. Античное ораторское искусство. М., 1980.

сателю, с чьим именем в нашем сознании и связывается по преимуществу представление о политической публицистике IV в.<sup>2</sup>

Исократ родился в 436 г. до н. э. (см.: Дионисий Галикарнаский, Исократ, I; Пс.-Плутарх, Жизнеописания 10 ораторов, 836 f; Диоген Лаэртский, III, 1, 3); он был, таким образом, лет на восемь моложе Ксенофонта и примерно на столько же старше Платона. Молодость всех троих прошла в бурные годы Пелопоннесской войны. Общественные потрясения тех лет, равно как и идеологические споры, оставившие след в памфлетной литературе (дошедшая под именем Ксенофонта «Афинская политика»), в историческом исследовании Фукидида, в пьесах Эврипида и Аристофана, должны были произвести неизгладимое впечатление на этих молодых людей — на Исократу, стало быть, не меньше, чем на Ксенофонта и Платона.

Отец Исократу Феодор из дема Эрхия был состоятельным человеком (он владел большой мастерской флейт); своим детям он постарался дать хорошее образование (ср. благодарные воспоминания Исократу в его позднейшей речи «Об обмене состоянием» — XV, 161).

Для формирования интеллектуального облика Исократу большое значение имело его общение в эти годы с виднейшими представителями тогдашней образованности — софистами и Сократом. Древние авторы определенно свидетельствуют, что он был учеником Горгия, знаменитого софиста и ритора, одного из ранних создателей искусства красноречия (см.: Квинтилиан, Образование оратора, III, 1, 13, со ссылкой на Аристотеля; Цицерон, Оратор, 52, 176; Дионисий Галикарнаский, Исократ, I; Пс.-Плутарх, Жизнеописания 10 ораторов, 826 f, 838 d). Позднее именно усилиями Исократу горгианский стиль, с его пристрастием к симметричному, антитетическому построению фразы, с его торжественными эпитетами и поэтическими метафорами, был пересажен — впрочем, в умеренной и тактичной форме — на почву аттического красноречия. В речах Исократу можно обнаружить также явные следы знакомства их автора с идеями и творческим методом других старших софистов: Протагора, чье влияние чувствуется в развиваемых Исократом положениях о необходимом единстве трех воспитательных факто-

<sup>2</sup> Об Исократе вообще, помимо посвященных ему разделов в общих трудах по истории древнегреческой литературы (в частности, у тех же С. И. Соболевского и С. И. Радцига), см. также более специальные исследования: Blass Fr. *Die attische Beredsamkeit*. 2 Aufl. Abt. II. Leipzig, 1892. S. 1—331; предисловие Э. Дрепуна в его издании Исократу: *Isocratis opera omnia*. Vol. I. Leipzig, 1906. P. I—CXCVII; Müncher K. *Isokrates*// Pauly's Realencyclopädie. Neue Bearb. Bd. IX. Hbbd. 18. 1916. Sp. 2146—2227; введение Ж. Матье в его и Э. Бремона издании Исократу: *Isocrate. Discours*. T. I. Paris, 1928. P. I—XXV; Mikkola E. *Isokrates Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*. Helsinki, 1954; Claché P. *Isocrate et son temps*. Paris, 1963. — Перевод произведений самого Исократу (выполнен коллективом ленинградских антиковедов под руководством К. М. Колобовой) см. в отделе приложений журнала «Вестник древней истории» за 1965—1969 гг.

ров — дарования, опыта и обучения (Исократ, XIII, 14—18; XV, 186 слл.), о развитии человечества от состояния примитивной дикости к цивилизации (IV, 28 слл.; III, 5 слл.; XV, 253—257); Продика Кеосского, которому Исократ, очевидно, обязан любовью к точному различению понятий и сопоставлению синонимов; наконец, Фрасимаха Калхедонского, от которого он, по-видимому, заимствовал стремление подчинить течение речи известному ритму.

Не менее сильным было воздействие на Исократ со стороны сократовской философии. Не подлежит никакому сомнению, что он лично был знаком с Сократом (следы этого знакомства мы находим у Платона в диалоге «Федр») и, хотя ни учеником его в собственном смысле слова, ни последователем (как и вообще философом) не был, многим был обязан Сократу и его школе, и прежде всего самим своим стремлением внести в риторику этический момент, сделать из нее орудие политического и нравственного воспитания.

Впрочем, общение с Сократом и членами его кружка должно было оказать не только общее влияние на формирование духовного облика Исократ, но и более конкретно — на его политические воззрения, в смысле приобщения к критическому взгляду на афинскую демократию, к антидемократическим идеям и настроениям. Что Исократ уже в эти годы мог сочувствовать антидемократическому движению, доказывается его близостью к одному из самых видных вождей афинской олигархии Ферамену. А близость эта подтверждается не только и даже не столько позднейшими (и весьма сомнительными) указаниями на то, что Исократ был учеником Ферамена, вместе с ним занимался составлением каких-то руководств по риторике и даже пытался защищать Ферамена при его аресте Тридцатью (Дионисий Галикарнасский, Исократ, I; Пс.-Плутарх, Жизнеописания 10 ораторов, 836 f—837 a), сколько очевидным совпадением взглядов Исократ на лучшее государственное устройство, на *patrios politeia* (в речах «О мире» и «Ареопагитик»), с программой Ферамена, а также тем бросающимся в глаза сочувствием, которое проявляет по отношению к Ферамену ученик Исократ Эфор (в изложении Диодора — XIII, 38; XIV, 3—5).

Нам ничего не известно о практической деятельности Исократ как политика или писателя до окончания Пелопоннесской войны. Трудно даже сказать, как вообще сложилась бы его судьба, если бы не одно чисто материальное обстоятельство, которое заставило его сделать решительный выбор. Желая поправить свои дела ввиду того, что состояние его отца было потеряно в последние годы Пелопоннесской войны (см.: Исократ, XV, 161), он обратился к занятию логографа, т. е. платного составителя речей для тяжущихся в суде, — ремеслу не очень почтенному (ср. собственные замечания Исократ на этот счет — там же, § 33 слл.), но доходному, к которому полученное образование и природные задатки писателя делали его вполне способным.

Примерно десять лет — с 403 до 393 или даже 390 г. — продолжалась эта деятельность Исократа в качестве логографа. К этому периоду относятся шесть сохранившихся его судебных речей (XVI—XXI) — все, составленные для других лиц по поводу частных тяжб. Заметим, что в двух случаях клиентами Исократа были люди, так или иначе связанные с олигархией (речи XVIII и XIX), а еще в одном его задачей было реабилитировать Алкивиада — человека, в котором афинская демократия могла видеть одного из главных виновников постигших ее во время Пелопоннесской войны несчастий (речь XVI). Совершенно очевидно, что в выборе своих клиентов Исократ руководствовался совершенно иными симпатиями, чем, скажем, его современник Лисий, оратор безусловно демократической ориентации. Кстати, речи Лисия XIV и XV составляют прямую антитезу Исократовой речи XVI, будучи выступлениями как раз против того (Алкивиада Младшего), кого защищает Исократ.

Несомненно, однако, что это занятие не могло надолго удерживать Исократа. Его литературному вкусу, сформировавшемуся в школе Горгия, сродни было не столько судебное, сколько торжественное, эпидейктическое красноречие; следы пристрастия к этому последнему отчетливо заметны уже и в первых, судебных речах Исократа (в особенности в XX, XVI и XIX). С другой стороны, и нравственным его убеждениям, сложившимся под сильным влиянием Сократа, претила роль наемного судебного адвоката. Рано пробудившееся честолюбие влекло его в другую и более высокую сферу политических интересов и государственной деятельности — к публичному, политическому красноречию.

Впрочем, карьера политического оратора в собственном смысле была для Исократа заказана. Этому мешали, по его собственному признанию, природная робость и слабость голоса (V, 81; ср.: XII, 10), нежелание расстаться с тихой, спокойной жизнью (XV, 4 и 151 сл.), а главное, — о чем он сам нигде не говорит, но что является весьма вероятным, — сознание невозможности для человека, критически настроенного по отношению к современной ему демократии, открыто бороться в народном собрании с тогдашними вождями демоса — демагогами. Поэтому он занялся преподаванием ораторского искусства и одновременно политической публицистикой. Это давало ему возможность в случае успеха иметь хороший доход и, оставаясь как бы в тени, на самом деле принимать активное участие в политической жизни, выступая не с устным, а с письменным публичным словом.

Итак, в конце 90-х годов в жизни Исократа свершился крутой поворот, и с этим были связаны составление и публикация речи XIII — «Против софистов» (около 390 г.). Это — программный документ, своего рода манифест, с которым Исократ выступил в начале своей преподавательской деятельности (ср.: Исократ, XV, 193 сл.). Речь, а вернее памфлет, носит резко полемический характер. Автор подвергает уничтожающей критике всю тогдашнюю софистическую науку: как

философов, занимающихся исследованием чисто отвлеченных истин (сюда, по-видимому, включаются и представители сократовской школы), так и раторов, современных, преувеличивающих легкость овладения риторикой и ее возможности, и прошлых, низводивших искусство красноречия до уровня простой прислужницы в судах. Им всем Исократ противопоставляет собственный взгляд на задачи риторики, которая должна и может стать средством не только образования, но и нравственного и политического воспитания. Понятая таким образом риторика возводится Исократом в ранг высшей науки — философии.<sup>3</sup> Оратор объявляет целью своей деятельности преподавание именно такой высшей науки. При этом, однако, он не скрывает, что успешное овладение этой наукой возможно для ученика лишь при счастливом сочетании трех важных факторов — природного дарования, опыта и правильного обучения.<sup>4</sup>

Конечно, попытка Исократа сблизить риторику с философией, искусство красноречия — с политической наукой стояла в прямой связи с требованиями дня, отражала реальное сближение красноречия с политикой, столь характерное для общественной жизни Греции в классический период. Однако при этом бросается в глаза чисто механическое соединение различных элементов, выработанных софистами и школой Сократа. Причудливое, эклектическое, хотя и достаточно гибкое сочетание элементов риторики и софистики — вот суть той новой науки, представителем которой провозглашал себя Исократ, сам полуритор-полусофист, чье призвание составляла именно «срединная» наука, впитывающая в себя элементы риторики и философии, т. е. ораторская публицистика.

Кроме речи «Против софистов», к первому десятилетию деятельности Исократа в качестве ученого ратора относятся еще два чисто софистических опыта, демонстрировавших принципы новой науки, впрочем, пока еще на совершенно отвлеченных примерах, — речи XI — «Бусирис» (около 388—386 гг.) и X — «Похвала Елене» (около 384—381 гг.).<sup>5</sup> Каждая из этих эпидейктических, условно-защитительных речей была составлена в качестве ответа на соответствующие, по мнению Исократ, совершенно неудовлетворительные опыты современных софистов. В первом случае это была речь Поликрата «Аполо-

<sup>3</sup> Примеры употребления термина «философия» в таком именно смысле, для обозначения риторического образования, преследующего цели нравственно-политического воспитания, можно встретить во многих последующих речах Исократ (см., например; IV, 47 слл.; II, 35; IX, 77 слл.; V, 29; XV, 180 слл.).

<sup>4</sup> Подробнее о педагогических воззрениях Исократ см.: Mikkola E. *Isokrates*. S. 193 ff.; Jaeger W. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 3. Aufl. Bd. III. Berlin, 1959. S. 105 ff.

<sup>5</sup> Герои этих речей — мифологические персонажи: в первой это — царь Египта, сын Посейдона и Ливии Бусирис, во второй — жена спартанского царя Менелая, «виновница» Троянской войны Елена.



гия Бусириса», во втором, — возможно, соответствующее сочинение Горгия или, скорее, другого, более позднего софиста (может быть, ученика самого Исократа).<sup>6</sup> Впрочем, сколь бы ни были отвлечены темы этих, так сказать, школьных упражнений, в них уже заметны проблески будущих политических идей, прославивших Исократа. В «Бусирисе» это — идеализация древнейшего политического строя и быта египтян (см. § 15 сл.), возможно навеянная аналогичными опытами Платона,<sup>7</sup> в «Елене» — наброски образа идеального правителя-монарха (в лице Тесея — § 31 сл.) и даже — здесь именно впервые у Исократа — провозглашение панэллинской идеи (§ 67 сл.), предвещающее скорое появление «Панегирика». Защиту пресловутой виновницы Троянской войны оратор заключает парадоксальным, но характерным для него указанием на заслуги его героини перед общим делом эллинов. «Мы по справедливости, — возглашает он, — можем считать Елену также причиной того, что мы не оказались рабами варваров. Легко обнаружить, что именно благодаря Елене эллины смогли прийти к согласию и предприняли совместный поход на варваров. Тогда-то впервые Европа водрузила трофей в честь победы над Азией» (X, 67, пер. А. И. Зайцева и М. Н. Ботвинника).

Этими выступлениями, а также успешной педагогической деятельностью Исократ скоро составил себе славу выдающегося специалиста-ритора. Его школа стала крупнейшим центром риторического образования в Элладе. Здесь получили высшую подготовку многие в последующем знаменитые государственные деятели (сын Конона Тимофей, Ликург, Гиперид, будущий тиран Гераклеи Понтийской Клеарх), ораторы (Исей и те же Ликург и Гиперид), историки (аттидограф Андروتсион, Эфор, Феопомп). Параллельно развивалась публицистическая деятельность Исократа. Уже в первых своих эпидейктических речах он, как мы видели, не только выразил в общей форме свое стремление заниматься политическим красноречием (речь «Против софистов»), но и дал, правда, пока еще походя, в связи с обработкою других сюжетов, первые образцы рассуждений на политические темы (в «Бусирисе» и «Елене»). Теперь, к концу первого десятилетия своей новой деятельности, он заканчивал работу над большим произведением, целиком уже и непосредственно посвященным политической теме. Это был «Панегирик», опубликованный в 380 г. к очередным Олимпийским играм. С этого времени и до самой смерти Исократа (он умер в 338 г.) политика остается главной темой его эпидейктических речей.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> M ü n s c h e r K. Isokrates. Sp. 2180 ff.; см. также статью Э. Бремона в издании: Isocrate. Discours. T. I. Paris, 1928. P. 157—159.

<sup>7</sup> Teichmüller G. Literarische Fehden im 4. Jahrhundert v. Chr., Bd. I. Breslau, 1881. S. 106 ff.; M ü n s c h e r K. Isokrates. Sp. 2179 f.

<sup>8</sup> О политической публицистике Исократа см.: Миллиор Е. А. Исократ и второй Афинский морской союз//Учен. зап. Ленингр. ун-та. № 39.

«Панегирик» (речь IV по традиционной нумерации) — первое собственно политическое и вместе с тем наиболее совершенное литературное творение Исократ. Автор, по его собственному признанию (в § 14), долго работал над этим произведением, стремясь наиболее полно развить и обосновать идею, которая с этих пор станет главной в его политической публицистике, — идею единения всех эллинов в целях совместного завоевательного похода против персов. Идея эта сама по себе была не нова; ее развивали до Исократ и другие (ср. указания самого оратора в начале речи, § 3 слл.), в частности Горгий в своей «Олимпийской речи» (392 г.), а затем и Лисий в аналогичном выступлении (388 г.), с той, впрочем, разницей, что у него врагом, против которого должны были выступить объединенные греки, объявлялся не персидский царь, а сицилийский тиран Дионисий Старший. Однако лишь у Исократ эта панэллинская идея получила полное и всестороннее развитие, выросла в целую доктрину, которой автор подчинил все остальное свое творчество.

Непосредственным толчком к созданию «Панегирика» явилась та политическая обстановка, которая сложилась в Греции к середине 80-х годов IV в. Кратковременная гегемония Спарты после Пелопоннесской войны сменилась новой междоусобной борьбой, которая ослабила греческие полисы и сделала возможным униженный Анталкидов мир (386 г.), приведший к установлению персидского контроля над греческими делами. С другой стороны, все явственнее выступали симптомы социального кризиса, на что содержатся недвусмысленные указания в «Панегирике» (см. § 115 слл., 167 слл.). Тревогой за судьбы своего отечества было продиктовано создание Исократом этого сочинения, но тревогой не абстрактной, а отражавшей опасения именно состоятельной верхушки полиса.

Структурно «Панегирик» четко делится на две части соответственно двум разным этапам развития панэллинской идеи. В первой части (§ 19—132), продолжающей традицию торжественных речей, посвященных прославлению отечества, и прежде всего эпитафиев, такого типа, например, как знаменитая речь Перикла у Фукидида (II, 35—45), автор прославляет героическое прошлое Афин и их заслуги перед эллинами, обосновывает право Афин на гегемонию в Элладе (по крайней мере, на море) и, таким образом, доказывает возможность объединения греческих полисов под руководством Афин. Выдвижение

Сер. ист. наук. Вып. 4. 1939. С. 99—134; Исаева В. И. Особенности политической публицистики Исократ/ВДИ. 1978. № 2. С. 59—81; Kessler J. Isokrates und die panhellenische Idee. Paderborn, 1911; Pöhlmann R. Isokrates und das Problem der Demokratie//Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-philolog. und hist. Klasse, Jg 1913. München, 1913. Abh. I. S. 1—171; Mathieu G. Les idées politiques d'Isocrate. Paris, 1925; Levi M. A. Isocrate. Saggio critico. Milano, 1959; Briggmann K. Studien zu den politischen Ideen des Isokrates (Hypomnemata, H. 14). Göttingen, 1965.

Исократом на первый план своего родного города в качестве инициатора объединения Эллады, весьма возможно, объяснялось действительным возрождением политического могущества Афин: речь создана накануне образования второго Афинского морского союза. Однако отсюда еще не следует, что «вся речь в целом» была направлена против Спарты, что ее «основной задачей» было «дискредитировать гегемонию Спарты в глазах эллинов», как считала Е. А. Миллиор.<sup>9</sup> Исократ действительно подвергает суровой критике Спарту за предательство ею общегреческих интересов, но эта критика носит побочный характер. Она не исключает для Исократы принципиальной возможности двойного руководства, одновременной гегемонии Афин и Спарты (см. в особенности § 15—18, 129 сл.).

С другой стороны, из выдвижения на первый план Афин отнюдь не следует, что целью Исократы было просто подвести идеологическую базу под афинскую архэ и, таким образом, способствовать возрождению Афинского морского союза (мнение У. Вилламовица-Меллендорфа,<sup>10</sup> разделяемое рядом других исследователей). Цель «Панегирика» заключалась в том, чтобы призвать эллинов к единению под руководством Афин, — не потому, что Исократ был воодушевлен теми же идеями, что и афинские политики, работавшие над воссозданием Афинской державы, а потому, что в тот момент он видел в Афинах единственно возможного кандидата на роль объединителя Эллады, и не ради великодержавного афинского владычества в Элладе, а ради общеэллинского похода на Восток.

Э. Бухнер, автор новейшего специального исследования о «Панегирике» Исократы,<sup>11</sup> тщательно проанализировав текст речи, убедительно показал различное содержание терминов «архэ» («власть», «держава») и «гегемония», используемых здесь Исократом. Не выступая в поддержку архэ, Исократ здесь выступает с идеей гегемонии Афин, т. е. такого первенства, которое основано не на принуждении, а на добровольном подчинении. Уже из этого видно, что нет также оснований для вывода, делаемого, например, П. Клоше,<sup>12</sup> что Исократ в это время был сторонником радикальной демократии, судьбы которой были неразрывно связаны с судьбами афинской архэ. Но и, помимо этого, показательно является та консервативная идеализация древнейшего государственного строя Афин (см. § 75 сл.), которая прямо продолжала общую тенденцию антидемократической литературы и позднее нашла еще более яркое воплощение в других произведениях Исократы — в речах «О мире» и «Ареопагитик».

<sup>9</sup> Миллиор Е. А. Исократ и второй Афинский морской союз. С. 92—95.

<sup>10</sup> Wilamowitz-Möllendorf U. v. Aristoteles und Athen. Bd. II. Berlin, 1893. S. 380—390.

<sup>11</sup> Büchner E. Der Panegyrikos des Isokrates. Eine Historisch-philologische Untersuchung (Historia—Einzelschriften. H. 2.). Wiesbaden, 1958.

<sup>12</sup> Clotché P. La démocratie athénienne. 3<sup>ème</sup> éd. Paris, 1951. P. 264.

Не против Спарты, не ради Афин и не в угоду демократии был написан «Панегирик». Верность этого негативного определения подтверждается при рассмотрении второй части памфлета (§ 133—186), имитирующей симбулевтическую, совещательную речь. Вся эта часть посвящена одному — призыву к совместному походу эллинов против персов. При этом автор не просто призывает к борьбе с извечным врагом эллинов, не только обосновывает реальную возможность успеха, но и доказывает, что сама эта борьба является единственным средством, могущим избавить Элладу от бедствий, которые она теперь испытывает. «Необходимо, — провозглашает оратор, — предпринять этот поход еще при жизни нынешнего поколения, чтобы люди, вместе переносившие бедствия, могли бы воспользоваться и преимуществами, а не провели бы всю остальную жизнь, терпя неудачи... Напрасно теперь мы заключаем соглашения о мире: мы не прекращаем войн, а лишь откладываем их и дожидаемся удобного момента, когда сможем нанести друг другу непоправимый вред. Надо отбросить эти коварные помыслы и приступить к тем делам, которые предоставят нам возможность безопасно жить в своих городах и с большим доверием относиться друг к другу... Невозможно сохранить прочный мир, пока мы не начнем общими силами войну с варварами, и не будет согласия среди эллинов, пока они не научатся извлекать выгоду из одного и того же источника и рисковать своей жизнью в борьбе с одним и тем же врагом... Такая война лучше мира... Она полезна и для тех, кто стремится к мирной жизни, и кто мечтает о войне. Одни могли бы спокойно извлекать пользу из своего добра, другие — приобрести большие богатства за чужой счет» (IV, 167, 172—173, 182, пер. К. М. Колобовой).

Общеэллинская война с персами как панацея от всех бед — вот главный тезис «Панегирика». Такая война явится важным средством достижения политического мира в Эллад, установления согласия между всеми полисами. Но эта же война может принести и мир социальный, содействуя установлению согласия между гражданами в каждом отдельном полисе. Отмстить персам за прошлые унижения, перенести бедствия Эллады в Азию, а богатство Азии в Элладу, сделать варваров подданными эллинов, их данниками, их перiezками (§ 131)<sup>13</sup> — шовинистический и вместе с тем классовый, рабовладельческий характер этой программы, провозглашенной Исократом в «Панегирике» и затем развитой в других его произведениях, совершенно очевиден.

<sup>13</sup> Перiezки — зависимое, лишенное политических прав и обязанное платить подать население в древней Спарте. Призывая «превратить варваров в перiezков всей Эллады», Исократ недвусмысленно подсказывал форму будущих отношений между греками-завоевателями и покоренными народами Востока.

Конечно, пропаганда таких идей должна была содействовать в какой-то степени будущему действительному объединению Греции и походу на Восток, однако осуществлено это было не под руководством Афин, а под эгидою македонского царя. Исократ сам скоро должен был почувствовать, насколько нереальным было связывать осуществление его панэллинской программы с возрождением старого, «здорового» афино-спартанского дуализма или даже единоличной гегемонии Афин. Политический кризис 70—60-х годов, вызванный возвышением Фив, показал полную невозможность достигнуть согласия между ведущими полисами Эллады, между тем как одновременное резкое обострение социальных отношений (достаточно напомнить о знаменитом скитализме в Аргосе в 370 г.) должно было многих навести на мысль о банкротстве полисных государств, как демократических, так и олигархических, не только во внешней, но и во внутренней политике. Закономерным было в этих условиях обращение взоров идеологов полисной верхушки к монархии, к той принципиально отличной от полисных республик форме государственного устройства, которая, казалось, одна могла претендовать на роль сильной власти, способной вывести страну из тупика. Что Исократ, подобно Ксенофону и Платону (и даже, может быть, раньше их), также обратил свой взор в эту сторону, доказывается его Кипрскими речами (II, III и IX), созданными как раз на рубеже 70—60-х годов IV в.<sup>14</sup>

Ростки этих новых интересов можно обнаружить и в более ранних произведениях Исократов, в частности в речи «Об упряжке» (XVI), датируемой приблизительно 396/5 г. Эта речь была составлена Исократом для Алкивиада Младшего, сына знаменитого афинского стратега времени Пелопоннесской войны. Алкивиад-сын был вовлечен в судебный процесс из-за упряжки скаковых лошадей, которую его отец будто бы похитил у законного владельца и от своего имени выставил на состязаниях в Олимпии в 416 г. до н. э. Оратор — Алкивиад Младший, который произносит речь, написанную для него Исократом, не ограничивается защитой по существу. Сохранившаяся заключительная часть речи посвящена безудержному прославлению Алкивиада Старшего как *сильной личности*, как *спасителя государства* (см. в особенности § 16 слл.). В литературном отношении эта речь — зародыш нового жанра, созданного именно Исократом. По форме судебная, она является на самом деле ранним образцом Исократовых энкомиев (похвальных речей) нового типа — не в память далеких героев, а в честь недавних современников. Конечно, все эти особенности содержания и формы речи «Об упряжке» были продиктованы скорее общими настроениями и вкусами эпохи, чем осознанным влече-

<sup>14</sup> О взглядах Исократов на монархию см. также: Kehl H. Die Monarchie im politischen Denken des Isokrates. Diss. Bonn, 1962.



нием ее автора к новой политической доктрине. Более того, в речи можно обнаружить отчетливые следы традиционных полисных воззрений, например, на тиранию как на безусловное зло (см. § 25 сл., 36 слл.).<sup>15</sup> Однако все это не должно снижать потенциальной значимости того, что было заложено в этом раннем произведении Исократ.

Поводом к оформлению смутных индивидуалистических настрояний в четкую монархическую идею явились для Исократ его сношения с кипрским правителем Эвагором и сыном его Никоклом. Эти связи первоначально могли установиться через Конона, видного афинского военачальника, который долго жил на Кипре и пользовался дружбой Эвагора, а с другой стороны, был близок и с Исократом, у которого обучался его сын Тимофей. Стал учеником Исократ и сын Эвагора Никокл. Позднее, когда Эвагор умер и Никокл сам сделался царем на Кипре (374/3 г.), Исократ обратился к своему бывшему ученику с наставлениями, как надо управлять государством и какие отношения должны существовать между правителем-монархом и его подданными. Свои взгляды на этот предмет Исократ изложил и в форме прямых наставлений, обращенных к Никоклу (речь II) или к его подданным (III), и опосредованно — через восхваление подвигов и деяний Эвагора (IX). Одновременно были выработаны два новых вида эпидейктического красноречия, два новых жанра паренетической, увещательной речи и энкомия, посвященного недавно умершему современнику. Последнее особенно примечательно; именно усилиями таких писателей, как Исократ и Ксенофонт, в греческую литературу была привнесена новая, индивидуалистическая струя.<sup>16</sup> Образ сильной личности, отдельного героя стал все более и более затемнять образ народа или государства, вследствие чего литература сделалась одновременно и более художественной, и более тенденциозной.

Принципиальное значение имело развитие Исократом взгляда на монархический образ правления как на лучшую форму правления вообще. С наибольшей четкостью и полнотой это выражено в речи III — «Никокл, или к жителям Кипра» (§ 14—26). Автор прежде всего указывает, что монархическое устройство превосходит все другие более справедливым распределением политических прав и привилегий. «Я думаю, — заявляет он устами Никокла, — все придерживаются того мнения, что самое ужасное — это уравнивание в правах людей порядочных (chrestous) и дурных (ponegous), а самое справедливое —

<sup>15</sup> Реминисценции «обычного», отрицательного отношения к тирании можно встретить и в других речах Исократ (см. X, 31 слл.; IV, 80, 105, 106, 117, 125 сл.; VIII, 89, 91, 111 слл., 142 слл.; V, 154), что, однако; как мы сейчас увидим, не исключало для него возможности обращения к тирании как к одному из вариантов сильной монархической власти.

<sup>16</sup> Bruns J. Das literarische Porträt der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. Berlin, 1896. S. 115 ff.

тщательное проведение разграничения между ними с тем, чтобы люди, неравные между собою, не получали и равных благ, но каждый пользовался и положением и почетом по достоинству. Между тем олигархические и демократические государства всегда добиваются равенства среди тех, кто располагает гражданскими правами, и у них высоко ценится, если один ни в чем не может иметь преимущества перед другим, — обстоятельство, которое на руку дурным людям (πονηροίς). Напротив, государство с монархическим устройством более всего предоставляет привилегий тому, кто в особенности выделяется своим достоинством,<sup>17</sup> затем — следующему за ним, потом — третьему, четвертому и так далее по тому же принципу. И если даже это не везде осуществляется на практике, то, по крайней мере, таково намерение монархического государства» (III, 14 сл., пер. наш).

Конечно, это софистический прием — противопоставлять в данном отношении монархическое государство не только демократии, но и олигархии. И в основной идее — лучший государственный порядок тот, при котором люди пользуются правами в соответствии со своим достоинством, — и в терминологии (chrestoi — πονηροί и пр.) мы узнаем следы старинной аристократической традиции, идущей от сохранившейся в корпусе сочинений Ксенофонта «Афинской политики». Но тем-то и интересен данный пассаж, что здесь мы присутствуем при попытке, пусть не совсем корректной, связать традиционную аристократическую доктрину с монархическим типом государства. Что дело не ограничивалось, однако, лишь софистической перетасовкой этикеток, доказываются последующими рассуждениями автора, подчеркивающего специфические особенности и преимущества монархической системы перед республиканской: профессиональные знания и опыт постоянного правителя («Никокл», § 17 сл.), безусловную личную ответственность (§ 18), единую волю и дисциплину (§ 22). Общие рассуждения подкрепляются историческими примерами и ссылками на предание и на распространенное мнение (§ 23 сл.).

Если в обращении своем к монархии и в обосновании ее превосходства над другими политическими системами Исократ просто движется в общем русле антидемократических и антиреспубликанских тенденций, характерных для IV в., то в описании конкретных качеств и обязанностей идеального правителя-монарха чувствуется уже более определенное влияние конкретного, именно сократического, философского течения. Совершенно в духе этой философии он указывает, что руководитель государства должен прежде всего превосходить остальных граждан своим умом и своими знаниями (см. II, 10 сл.; IX, 41). Он подчеркивает вместе с тем, что одного интеллектуального

<sup>17</sup> Буквально — «лучшему» (beltistoi).

совершенства недостаточно — необходимо еще и нравственное совершенство, ясное осознание правителем своего долга (см. II, 9, 15 слл.; IX, 42 слл.). Короче говоря, это — первый и лучший слушатель государства, видящий в гармонии своих интересов и интересов граждан залог успешного своего правления (см. II, 15 сл., 21, 31; III, 63). Отсюда следует, что не всякая монархическая власть, но именно власть, воплощенная в монархе с такими качествами, являлась в глазах Исократов идеальной. Общий этический ореол, которым он окружает образ своего идеального правителя, не должен, однако, скрывать от нас исходный, социальный мотив всей выраженной здесь доктрины. Что же касается конкретного образца, то таким выступает у Исократов Эвагор — образ вдвойне любезный его сердцу и в силу личных своих связей с этим правителем, и в силу того, что энергичное выступление Эвагора против персов давало возможность в его лице связать воедино две важные идеи — монархическую и панэллинскую.<sup>18</sup> Прославление Эвагора в посвященном ему энкомии не знает границ и к концу превращается в сплошной апофеоз (см. IX, 70—72), предвосхищая характерное для эллинистического времени обожествление монархов.

Конечно, при оценке монархических идей, выраженных в Кипрских речах Исократов, нельзя не считаться с некоторыми особенностями творчества этого писателя, в частности, с его приверженностью в ряде случаев к чисто софистической манере трактовать избранную тему. «Стремящиеся восхвалять кого-либо, — заявляет он в одной из своих ранних речей, — должны уметь обнаружить в нем больше положительных качеств, чем у него есть их на самом деле, обвиняющие же должны действовать как раз наоборот» (XI, 4, пер. М. Н. Ботвинника и А. И. Зайцева). Однако известное следование такой манере и в Кипрских речах не должно снижать значения этих произведений в целом, хотя бы как своеобразного показателя современных оратору общественных настроений. Более того, есть основания думать, что обращение к теме монархии было для Исократов не случайностью, обусловленной, скажем, заказом со стороны,<sup>19</sup> а закономерным этапом в его творчестве политического публициста. В пользу этого свидетельствуют: во-первых, последовательность в нарастании у Исократов интереса к теме сильной личности — от ранней речи «Об упряжке» через разбираемые Кипрские речи к «Филиппу»; во-вторых, последова-

<sup>18</sup> Впрочем, окончательно это найдет воплощение лишь в более позднем сочинении Исократов — «Филиппе».

<sup>19</sup> Предположение о заказе выдвигалось как в древности (см. составленное неизвестным грамматиком введение ко 2-й речи Исократов — «К Никоклу»), так и в новое время (Keil B. *Analecta Isocratea*. Leipzig, 1885. S. 8). Неосновательность такого взгляда убедительно показал К. Мюншер (M ü n s c h e r K. *Isokrates*, Sp. 2189, 2192, 2194). Ср. также: K e h l H. *Die Monarchie im politischen Denken des Isokrates*. S. 157 (прим. 293 к гл. V).

тельность в выработке новой литературной формы (энкомия нового типа), соответствующей этому интересу к личности; в-третьих, бесспорная принципиальность основного исходного момента в этом движении к монархической доктрине, именно аристократизм оратора, проявляемый не только в Кипрских речах, но, например, и в «Ареопагитике» (ср., в частности, III, 14—16, и VII, 20—22).

Помимо этого, можно указать еще на одно свидетельство, правда, не столько уже общего интереса Исократу к монархии, сколько конкретных его попыток направить усилия какого-либо правителя на служение общеэллинскому делу. Это — начало так, по-видимому, и не законченного письма I, обращенного к сицилийскому тирану Дионисию Старшему (датируется 367 г.). Правда, о каком именно общем благе эллинов намеревался подавать советы Исократ (§ 7), к какой именно совместной с афинянами борьбе хотел он призвать Дионисия (§ 8), остается неясным: имеющаяся в нашем распоряжении часть письма не дает на это ответа. Напрашивается мысль, что речь должна была идти об осуществлении заветной панэллинской мечты Исократу,<sup>20</sup> однако следует помнить, что это — всего лишь предположение, более или менее вероятное. Надо заметить, что в речах Исократу, относящихся к периоду 70—50-х годов, нет прямого развития той главной идеи, которая воодушевила писателя на создание «Панегирика».<sup>21</sup> Резкое ухудшение политической обстановки в Средней и Южной Греции в связи с возвышением Фив, а затем и в самих Афинах в связи с Союзнической войной должно было заставить оратора отложить свои общие и пока еще не слишком реальные проекты и обратиться к более неотложным проблемам.

И прежде всего от внимания Исократу не должно было ускользнуть, какое опасное развитие принял политический и социальный кризис, разразившийся в связи с конфликтом между олигархической Спартой и демократическими Фивами. Свое отношение к этому вопросу оратор выразил в речах «Платейской» (XIV) и «Архидаме» (VI), составленных: первая — в 373, а вторая — в 366 г. Обе речи направлены против Фив, и это связано было, по-видимому, не только с тем, что возвышение Фив усилило политический раскол в Греции и, следовательно, должно было отдалить осуществление панэллинской идеи Исократу. Антифиванские выступления Исократу были продиктованы еще и страхом перед растущим демократическим движением, в частности в Пелопоннесе, чему немало способствовала политика Беотийского союза. В особенности эти опасе-

<sup>20</sup> M ü n s c h e r K. Isokrates. Sp. 2199 f.; K e h l H. Die Monarchie... S. 67.

<sup>21</sup> Призыв к осуществлению этой идеи содержится, правда, в письме IX («К Архидаму»), датируемом, по мыслимой в нем ситуации, 356 г., однако в подлинности этого письма существуют сильные сомнения.

ния нашли свое выражение в «Архидаме» (см. § 11, 61, 64 слл.), который явился своего рода «агитационным памфлетом, направленным против демократических движений на защиту незыблемости индивидуальной собственности и государственного порядка».<sup>22</sup>

Социальная тема, затронутая, таким образом, в антифиванских памфлетах Исократ, подверглась еще более обстоятельной трактовке в его речах 50-х годов — в речи «О мире» (VIII) и в «Ареопагитике» (VII). Главной причиной, приведшей к созданию этих произведений, явилось несогласие Исократ с политикой афинской демократии, направленной на безусловное сохранение морской гегемонии, на создание и укрепление новой архэ за счет угнетения союзных городов. Политика эта, позволявшая кормить многочисленный демос Афин, вызывала особенное недовольство состоятельных слоев населения, на которые ложилось несение литургий и выплата чрезвычайного военного налога — эйсфоры.

Первая из названных речей — «О мире» — была издана еще во время так называемой Союзнической войны (т. е. войны между Афинами и отложившимися от них союзными городами, 357—355 гг.), в обстановке назревавшего поражения и усилившейся межпартийной борьбы, нашедшей выражение в распрях стратегов, в конфликте между Харетом, сторонником активных, наступательных действий, и Ификратом и Тимофеем. Что раздоры эти были отголоском борьбы радикальной и умеренной партий в самих Афинах, доказывается между прочим тем, что в процессе, начатом Харетом против Ификрата, Тимофея и Менесфея, на стороне Харета, обвинившего своих товарищей в коррупции, выступил Аристофонт — вождь радикальной демократии (см.: Динарх, I, 14).<sup>23</sup> Впрочем, ни осуждение Тимофея, ни назначение Харета единоличным командующим не поправило дела. Война была проиграна, и мир, признавший автономию отпавших союзников, подвел черту под попытками Афин возродить свое бывшее могущество.

Поражение еще больше накалило обстановку в Афинах. Усиливается влияние умеренных и прямо олигархических элементов, критике подвергаются самые основы демократической конституции. Против этих попыток подорвать существующие устои выступил Демосфен, который в речи «О свободе родосцев» (352 г.) прямо заявил, что необходимо силой подавлять тех граждан, которые выступают с речами, направленными против государства (Демосфен, XV, 31 слл.). Было бы соблазнительно предположить, что это заявление Демосфена было направлено именно против Исократ, который незадолго до

<sup>22</sup> Миллиор Е. А. Исократ и второй Афинский морской союз. С. 120.

<sup>23</sup> Ср.: Бузескул В. П. История афинской демократии. СПб., 1909. С. 413 сл.; Beloch K. J. Griechische Geschichte. 2. Aufl. Bd. III, Abt. I. Berlin; Leipzig, 1922. S. 239—242.



этого в речи «О мире» и в «Ареопагитике» выступил с прямою критикой существующего в Афинах строя и политики демократии.

Речь «О мире» — классический образец симбулевтической, совещательной речи, в которой оратор обращается со своими предложениями непосредственно к народу. Исократ начинает с критики афинских демагогов — сторонников пагубной политики войны (§ 3 слл.). В противоположность им он выдвигает свою программу мира (§ 16), Война лишила афинян всех благ, однако положение можно поправить, если обратиться к мирной политике — «заключить мир не только с хиосцами, родосцами, византийцами, косцами, но со всем человечеством» (VIII, 16, пер. Л. М. Глускиной). Государство вернет себе добрую славу, которой оно раньше пользовалось у эллинов, город избавится от внутренних смут, возрастет материальное благосостояние граждан. Ибо, подчеркивает оратор, «мы избавимся от чрезвычайных военных налогов, триерархий и других связанных с войной литургий и спокойно будем возделывать земли, плавать по морю и предаваться другим занятиям, которые забросили сейчас из-за войны» (VIII, 20).

Обвинив афинян в том, что в настоящее время в своих отношениях с эллинами они придерживаются несправедливого и неблагоприятного образа действий (§ 25 слл.), оратор переходит затем к широкому сопоставлению внешней политики нынешних лидеров демократии и той, которую проводили предки афинян до и во время Греко-персидских войн (§ 36 слл.). «Предки наши, — подчеркивает оратор, — постоянно воевали с варварами за эллинов, а мы сняли с места людей, добывающих себе средства к жизни в Азии, и повели их против эллинов. Наши предки, освобождая эллинские города и оказывая им помощь, удостоились гегемонии; мы же, порабощая эллинов и делая обратное тому, что делали наши предки, возмущаемся, если нас не удостаивают таких же почестей, какие имели те» (VIII, 42).

Подведя, таким образом, историческое обоснование под свою критику внешней политики Афин, Исократ вносит теперь свое главное предложение: он советует афинянам отказаться от пагубных, с его точки зрения, стремлений добиваться гегемонии на море (§ 61 слл.). Он имеет в виду не временное изменение внешнеполитического курса, а именно принципиальный отказ от традиционной морской политики. Но, таким образом, его предложение предусматривало ликвидацию одного из важнейших оснований демократического режима в Афинах, ибо со времен сохранившейся под именем Ксенофонта «Афинской политики» для всех уже была ясна связь между ростом морского могущества и развитием демократии в Афинах.<sup>24</sup> Оратор

<sup>24</sup> Ср.: Бузескул В. П. Введение в историю Греции. Изд. 3-е. Пг., 1915. С. 128.

и не скрывает своих надежд на коренные изменения в связи с этим отказом от гегемонии на море. «Я полагаю,— заявляет он,— что мы будем жить в лучшем государстве и сами станем лучшими и преуспеем во всех делах, если перестанем стремиться к владычеству на море. Это владычество привело нас к нынешним неполадкам, уничтожило тот демократический строй, при котором наши предки были счастливейшими из эллинов, оно — причина всех бед, которые мы претерпеваем сами и доставляем другим эллинам» (VIII, 64).

Чтобы доказать этот свой тезис о гибельности для Афин стремления к морской гегемонии, оратор еще раз обращается к сопоставлению настоящего с прошлым, современных демагогов с деятелями времен Греко-персидских войн (§ 74 слл.). Идеализация прошлого служит при этом средством дискредитации настоящего, средством пропаганды, направленной против существующего государственного порядка. В этой критике самих основ афинской демократии, а не только современной внешней политики — главный смысл выступления Исократ.

Завершая свой рассказ о постепенном нравственном и политическом упадке афинян после их первого захвата власти на море, Исократ подвергает жестокой критике современных вождей демократии, которые якобы и довели государство до такого жалкого состояния (§ 121 слл.). По их вине «никто из граждан не живет легко и радостно» (VIII, 127). В особенности тягостно положение богатых людей, задавленных всякими повинностями и преследованиями. Оратор доходит до того, что совершенно в духе прочей олигархической литературы (ср.: Ксенофонт, Афинская полиция, *passim*; Пир, 4, 29 слл.; Экономик, 2, 2 слл.) объявляет их жизнь более несносной, чем жизнь бедняков! Понятно, что в заключительной части, где указываются конкретные пути избавления от зла (§ 132 слл.), мы встречаемся не только с советами уважать права союзников и дорожить доброю славою государства, но — и это прежде всего — с настоятельной рекомендацией реорганизовать управление. Положение в корне изменится к лучшему, поучает оратор, «если мы советниками в государственных делах сделаем таких людей, каких мы хотели бы иметь советниками в наших частных делах, и перестанем считать сикофантов сторонниками демократии, а людей почтенных и добропорядочных (*tous kalous te kagathous*) — приверженцами олигархии» (VIII, 133). Этот выпад по адресу якобы превратного общественного мнения не должен заслонять от нас того основного факта, что программа преобразований, намеченная в речи «О мире», носила именно антидемократический характер.

Наиболее полное развитие эта программа получила в следующей речи Исократ — «Ареопагитике», датированной приблизительно 354 г. Уже во вступлении оратор четко формулирует основной вопрос своей речи — необходимость принципиальной реор-

ганизации существующего государственного строя (§ 11 слл.). Свое предложение он облекает в форму традиционного призыва вернуться к строю отцов. «Я твердо убежден,— заявляет он,— что лишь эта полиция смогла бы не только отвратить грядущие опасности, но и освободить нас от бедствий нашего времени, если бы мы захотели снова вернуться к той демократии, которую установил Солон, самый демократичный из законодателей, и вновь восстановил в ее первоначальном виде Клизфен, изгнавший тиранов и вернувший власть народу» (VII, 16, пер. К. М. Колобовой).

Это заявление служит для оратора поводом вновь обратиться к подробному сопоставлению идеального строя отцов и современного порядка (§ 19 слл.) Как и в речи «О мире», восхваление прошлого служит здесь всего лишь полемическим приемом, средством опорочить современный демократический строй и наметить пути его коренной реорганизации в олигархическом духе. Оратор прославляет систему политического управления в древнейший период, в частности способ замещения должностей: «Наиболее же содействовало хорошему управлению городом то, что, хотя признаются существующими две формы равенства, одна — предоставляющая всем одинаковые права, а другая — воздающая каждому должное, наши предки не обманулись относительно того, какая из них более полезна, но отвергли как несправедливое то равенство, которое требовало одних и тех же почестей для хороших и для дурных, и предпочли то, которое оценивает и наказывает каждого по его заслугам. Положив это в основу управления городом, они не замещали должностей по жребию из всех граждан, но отбирали лучших и наиболее способных к тому или другому виду государственной деятельности... Они ясно понимали, что народ, подобно тирану, должен назначать представителей власти, карать провинившихся и выносить решения по спорным вопросам, а люди, располагающие достаточным досугом и средствами к жизни, должны посвятить себя заботам об общественных делах как слуги народа» (VII, 21 сл., 26). Управление государством должно принадлежать меньшинству состоятельных и образованных людей — вот к какому краткому тезису можно свести все эти витиеватые рассуждения оратора.

От характеристики политического строя предков оратор переходит к социальным отношениям. Он подчеркивает, что в древнейшее время между гражданами царило согласие. Особо отмечает он, что «неимущие в то время никогда не завидовали более состоятельным. Они заботились о знатных семьях, как о своих собственных, считая, что от богатых зависит и их собственное благополучие. А люди состоятельные не только не относились свысока к находящимся в стесненном положении, но считали самую бедность среди граждан позором для себя и помогали нуждающимся...» (VII, 31 сл.). Нет необходимости

доказывать, что описание этой идиллической жизни служит для оратора лишь средством выразить свое возмущение современными антисобственническими выступлениями бедноты с их лозунгами кассации долгов и передела земли.<sup>25</sup>

Однако оратор не ограничивается простым прославлением строя отцов. Он хочет показать конкретную причину, которой предки афинян были обязаны своим счастьем. Это — Ареопаг. Вся центральная часть речи (§ 36—55) посвящена безудержному восхвалению этого древнего органа, который, как подчеркивается у Исократа, будучи составлен из знатных и доблестных мужей, являлся некогда высшим авторитетом в политической и социальной жизни Афин. Обращение Исократа к теме Ареопага не было, по-видимому, случайным. Другие олигархически настроенные писатели IV в. также обращали свой взор в эту сторону (ср.: Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, III, 5, 14—20), и их более или менее завуалированные призывы восстановить прежнюю роль Ареопага предвосхищали или, быть может, уже отражали действительные усилия определенных кругов в этом направлении. Во всяком случае, в 30—20-х годах, в пору ослабления и кризиса афинской демократии, мы замечаем подозрительную активизацию Ареопага. С его помощью вскоре после поражения афинян при Херонее, когда Афины были охвачены паникой ввиду возможного вторжения македонян в Аттику (338 г.), «виднейшим гражданам» удалось проташить на пост командующего сторонника олигархии Фокиона вместо ставленника демократов Харидема (Плутарх, Фокион, 16). С другой стороны, из афинского постановления 337/6 г.<sup>26</sup> видно, как сильно опасалась демократическая партия выступления Ареопага в поддержку возможного антидемократического переворота. Наконец, известно, какую видную роль сыграл Ареопаг во время знаменитого «процесса Гарпала» (324 г.).<sup>27</sup>

«Ареопагитик» — безусловно наиболее важное и интересное в теоретическом отношении сочинение Исократа, содержащее целостную программу внутреннего преобразования Афин в олигархическом духе. Ни подчеркнутые заверения в преданности

<sup>25</sup> Ср.: Миллиор Е. А. Исократ и второй Афинский морской союз. С. 129—130.

<sup>26</sup> Надпись с текстом этого постановления была впервые опубликована американским эпиграфистом Б. Д. Мериттом в журнале «Hesperia» за 1952 г. (Vol. XXI. P. 355); наш перевод см.: ВДИ. 1963. № 1. С. 206.

<sup>27</sup> Гарпал — казначей Александра Македонского, бежавший вместе с доверенной ему казной в Афины. Переданные на хранение на Акрополь, сокровища Гарпала были расхищены, и это послужило предметом специального судебного расследования, куда наряду с другими оказался вовлечен Демосфен. Подробнее об этом скандальном деле см.: Радциг С. И. Демосфен — оратор и политический деятель // Демосфен. Речи. М., 1954. С. 442—448; Кондратьев М. А. Политическая борьба в Афинах в 324—323 гг. до н. э. и «процесс Гарпала» // Древний Восток и античный мир. М., 1980. С. 158—180.

демократии, ни демократическая фразеология и софистические парадоксы (вроде того, например, что истинно демократическим государством являются не современные Афины, а ... Спарта!) не могут скрыть этого основного факта. Совершенно очевидно, что выступление Исократ с такого рода заявлениями должно было вызвать сильнейшее раздражение в господствующих демократических кругах Афин, и несколько позже оратору пришлось специально оправдываться и доказывать свою лояльность перед государством (в речи XV — «Об обмене состоянием», относящейся приблизительно к 353 г.).

Вообще в те годы Исократ еще не мог рассчитывать на осуществление своей программы в Афинах: демократия была еще достаточно сильна, чтобы воспротивиться такого рода попыткам. Невозможность внутренних преобразований должна была обратить Исократ к поискам внешних средств разрешения кризиса, и здесь вновь на поверхность выступила старая пан-эллинская идея. Оставленная на время в силу неспособности греческих полисов к единству, она возродилась теперь, когда в связи с возвышением Македонии появилась надежда на ее осуществление этой новой политической силой.

К середине 40-х годов относится создание «Филиппа» (V) — большой речи, обращенной к македонскому царю Филиппу II с призывом выступить инициатором мирного объединения Эллады с целью дальнейшего совместного похода на Восток.<sup>28</sup> Обстановка как будто бы благоприятствовала такому обращению. Сравнительно недавно был заключен так называемый Филократов мир, положивший конец враждебным столкновениям между Афинами и Македонией (346 г.). Более того, был даже заключен оборонительный союз между обеими державами, и в этих условиях выступление Исократ не могло вызвать в Афинах, по крайней мере официально, каких-либо обвинений в нелояльности.

Как и прежде, в единении эллинов, в прекращении междоусобных войн и в организации совместного завоевательного похода на Восток Исократ видит единственное средство к спасению (*soteria*), к избавлению Эллады от всех ныне угнетающих ее бед. В особенности подчеркивает он выгоды, которые сулит Восточный поход. Он обещает Филиппу неслыханную сла-

<sup>28</sup> Издание «Филиппа» обычно относят к 346 г. Иная датировка — 344 г. — предложена в работе: Борухович В. Г. Исократ и Демосфен. Анонимная полемика как основание для датировки речи «Филипп»//Учен. зап. Горьковского ун-та. Вып. 43. 1957. С. 138—148. Для оценки основных идей «Филиппа» ср.: Исаева В. И. Политическая программа Исократ в речи «Филипп»//ВДИ. 1974. № 2. С. 162—176; Perlman S. Isocrates' Philippus. A reinterpretation//Historia. Bd. VI. 1957. H. 3. P. 306—317; Dobesch G. Der panhellenische Gedanke im 4. Jahrhundert v. Chr. und der «Philippus» des Isokrates Wien, 1968; Markle III M. M. Support of Athenian Intellectuals for Philip. A Study of Isocrates «Philippus» and Speusippus' «Letter to Philip»//The Journal of Hellenic Studies. Vol. 96. 1976. P. 80—99.



ву, если тот постарается «полностью сокрушить это (т. е. персидское) царство или, по крайней мере, захватить как можно больше земли и занять Азию, как говорят, от Киликии до Синопы, кроме того, основать города на этой территории и поселить там тех, кто скитается теперь за неимением необходимых средств к жизни и вредит всем встречным» (V, 120, пер. В. Г. Боруховича). Новым, однако, отличающим эту речь от «Панегирика» является именно попытка связать осуществление панэллинской идеи с единоличным вождем, с сильным монархом. В этом смысле, ввиду слияния здесь воедино всех важнейших идей публицистики Исократ, «Филипп» может быть признан его итоговым произведением.

В «Филиппе» заявленные Исократом панэллинская и монархическая идеи — и каждая в отдельности, и своеобразный синтез их — достигают предельной степени развития, предельной для политической мысли греков классической поры. В самом деле, замечательны не только увлечения Исократ планами объединения Эллады и завоевания Востока, не только те надежды, которые он возлагал в осуществлении этих планов на македонскую монархию, но и те молчаливые или заявленные оговорки, которые должны предупредить против крайних выводов относительно панэллинизма или монархизма даже в случае с Исократом.<sup>29</sup>

Нигде в писаниях Исократ мы не найдем конкретного образа будущего общегреческого политического единства. Оратор ограничивается призывом к согласию и единению греческих государств, но результат этого объединения мыслится весьма туманно, как некое аморфное содружество свободных греческих полисов под патриархальной эгидой македонского монарха. «Что может быть больше такого счастья, — восклицает Исократ, обращаясь к Филиппу, — когда к тебе придут послами от великих государств лица, пользующиеся наибольшим почетом, и ты будешь совещаться с ними об общем спасении, о котором, как станет ясным, никто другой не проявил такой заботы» (V, 69). Это, как кажется, единственный пассаж, где дается характеристика будущего содружества, — не как единого территориального государства, построенного на федеративных началах и венчаемого монархическим наверхом, а как своего рода необязательной ассамблеи, в которой македонский царь будет совещаться об общеэллинских делах с послами, очевидно, сохраняющих свою независимость крупных полисов.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Такими крайностями гршило немецкое буржуазное антиковедение конца XIX — начала XX в. (в лице в особенности К. Ю. Белоха и Эд. Мейера), объявляя Исократ борцом за «национальное государство» или «национальную монархию».

<sup>30</sup> Ср.: Wilcken U. Philipp II. von Makedonien und die panhellenische Idee//Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosph.-hist. Klasse. Jg 1929. Berlin, 1929. N XVIII. S. 310 ff.

Что же касается самой македонской монархии, то ей у Исократ отводится роль инициативного начала, объединяющего и направляющего эллинов, но не подавляющего их (см. в особенности V, 15 сл., 144 сл.). Замечательно заключительное увещание, с которым Исократ обращается к царю Филиппу в конце памфлета. «Я утверждаю, — заявляет оратор царю, — что ты должен быть благодетелем эллинов, царем македонян, повелителем возможно большего числа варваров. Если ты будешь это делать, все будут тебе благодарны: эллины — за услуги, македоняне — если ты будешь править ими как царь, а не как тиран, другие народы — если избавятся благодаря тебе от варварской деспотии и окажутся под покровительством Эллады» (V, 154).

Готовый в теории признать монархию лучшим видом государственного устройства, определенно признавая огромные преимущества сильной Македонии перед разрозненными и слабыми греческими полисами, Исократ все же не мог полностью расстаться с идеей полисной республики как единственно приемлемой формы государства для греков (ср. V, 105 сл.). Признавая невозможным осуществление своей панэллинской программы без помощи македонского царя и потому призывая его вмешаться в греческие дела, он тем не менее подчеркивал необходимость мирного объединения Эллады и стороннему монарху отводил лишь роль инициативного вождя или арбитра, *благодетеля эллинов* — не их самовластного *царя*. Достичь конструктивного взаимодействия столь различных по природе элементов, как мир свободных греческих полисов и централизованная македонская монархия, было мечтою греческого писателя, который проникся уже новыми идеями, но не был в состоянии радикально порвать с традиционным полисным образом мышления. Надо ли говорить, сколь иллюзорна была эта надежда и какое горькое разочарование она должна была доставить со временем тому, кто ею тешился?

И действительно, развитие политических событий очень скоро показало, насколько нереальны были расчеты Исократ на мирное объединение Эллады. Филипп II явно не склонен был ограничиться ролью незаинтересованного посредника и благодетеля, а греческие полисы, со своей стороны, не спешили расстаться со свободой и независимостью и раствориться в греко-македонской державе. Положение обострилось, назревал новый вооруженный конфликт между Македонией и родным городом Исократ Афинами. Тягостные предчувствия наложили трагический отпечаток на последнее творение Исократ — его «Панафинейскую речь» (342—339 гг.). Напрасны были призывы престарелого ритор к сдержанности и взаимным уступкам (в частности, в письме II — «К Филиппу», датированном 344/3 г.). Ни одна сторона не захотела уступить, и дело кончилось кровавой битвой при Херонее, доказавшей полную иллю-

зорность последней надежды Исократ, его попытки совместить несовместимое — принципы полисной автономии и свободы с идеей объединения эллинов под руководством сильного монарха. Старый ритор не пережил крушения этой своей надежды: он отказался принимать пищу и умер несколько дней спустя в том же месяце метагейтнине, на исходе лета 338 г. (см. Дионисий Галикарнасский, Исократ, 1; Пс.-Плутарх, Жизнеописания 10 ораторов, 837 e — f, 838 b).<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Предание о самоубийстве Исократ ставится под сомнение некоторыми исследователями, однако, как показал К. Мюншер, должных оснований для этого нет (см.: Münsher K. Isokrates. Sp. 2219 f.).

## Глава 8

### ОЧАРОВАНИЕ ДРЕВНЕЙ СКАЗКИ

Меж тем, как мысль философов и публицистов билась над разрешением средствами логики тех трудных проблем, которые время поставило на пути дальнейшего исторического развития греческого народа, этот последний на свой лад, с помощью фантазии, взлелеянной фольклором, в мечте строил себе новый мир, где вообще не должно было оставаться места для условий, порождающих какие-либо проблемы. Эти народные мечтания, рано подхваченные и разработанные греческой литературой, развились в особенный жанр социальной утопии, расцветшей пышным цветом в пору кризиса классической полисной цивилизации.<sup>1-2</sup>

<sup>1-2</sup> Дальнейший обзор развития социальной утопии в Древней Греции опирается как на непосредственное обращение к античной литературной традиции, так и на использование специальной научной литературы. Последняя достаточно уже многочисленна, и мы назовем здесь только главные работы, знакомство с которыми составляет необходимое условие для изучения темы: Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма/Пер. с нем. под ред. М. И. Ростовцева. СПб., 1910; Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л., 1989; Чернышев Ю. Г. Характерные черты греческой социальной утопии//Социальная структура и идеология античности и раннего средневековья. Барнаул, 1989. С. 3—21; Braunert H. Utopia. Antworten griechischen Denkens auf die Herausforderung durch soziale Verhältnisse. Kiel, 1969; Flashar H. Formen utopischen Denkens bei den Griechen (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, H. 3). Innsbruck, 1974; Ferguson J. Utopias of the Classical World. Ithaca (New York), 1975; Müller R. Sozialutopisches Denken in der griechischen Antike. Berlin, 1983; Bichler R. Utopie und gesellschaftlicher Wandel. Eine Studie am Beispiel der griechisch-hellenistischen Welt//Gesellschaftliche Prozesse (Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz. Bd. XIII) 2. Aufl. Graz, 1986. S. 15—27; Günther R. Müller R. Sozialutopien der Antike. Leipzig, 1987.

Вообще в ряду тех направлений, по которым развивалась общественная мысль в античности, утопическому жанру принадлежало видное место. Еще более далекая от реальности, чем любая самая отвлеченная философская система или самая смелая политическая доктрина, утопия тем не менее была вечной спутницей общественной жизни с тех самых пор, как эта жизнь оказалась расколота антагонистическими устремлениями различных социальных групп, т. е. с первых же шагов цивилизации. В мечтаниях об ином, лучшем мире отражалась реакция общества на невзгоды и горести этого мира. Для тех, кто страдал, утопия всегда выступала в роли утешительницы, обретая все более яркие и заманчивые черты потустороннего парадиза по мере того, как сгущались тени в этом, близком мире. Справедливо было замечено, что исторический прогресс до сих пор оборачивался для массы народа лишь новыми невзгодами. И ответом общественного сознания на этот парадокс исторического бытия было все более жгучее желание обрести утешение в иллюзии, фантастическим прорывом в мир трансцендентного компенсировать себя за реально испытываемые лишения и горести.

Утопия — это именно представление и соответствующее литературное повествование, причудливо сочетающее художественный вымысел с логическим построением, нередко расцвеченное самыми невероятными подробностями, о лучшем, но не существующем на самом деле мире, о некой выдуманной нездешней или нынешней стране, где люди не знают бед и пользуются полным и безусловным счастьем.<sup>3</sup>

Надо заметить, что само понятие утопии — изобретение позднейшего времени. Оно было введено в литературный оборот знаменитым английским гуманистом Томасом Мором (1478—1535), автором фантастического повествования о неведомой доселе стране с наилучшим общественным и государственным строем: «Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии» (первое издание — Лувен. 1516). Слово «утопия» было искусственно составлено Мором из двух греческих корней — *ου* (не) и *τοπος* (место), и буквально означает что-то вроде «Нигдея», «нигдешняя страна».<sup>4</sup>

Однако, хотя термин «утопия» был изобретен лишь в XVI в., самый жанр утопического повествования возник и развивался еще

<sup>3</sup> О понятии утопии, в связи с попытками точнее определить этот вид общественной мысли и литературы, см.: Гуторов В. А. Античная социальная утопия. С. 9 слл.

<sup>4</sup> Т. Мор первоначально использовал латинское новообразование *Nusquam* (буквально также «Нигдея», от латинского *pusquam* — нигде), но затем нашел ему греческий эквивалент (в латинском написании) — *Utopia*. См. примечания в новом русском издании: Мор Т. Утопия/Пер. с лат. А. И. Маленна и Ф. А. Петровского. М., 1953. С. 264.

в античности.<sup>5</sup> По существу его возникновение сопутствовало рождению самой классической цивилизации, первым шагам греческой литературы, поскольку ростки утопии, как уже указывалось (см. часть I, гл. 3), отчетливо прослеживаются уже у Гомера (рубеж IX—VIII вв. до н. э.). В самом деле, при всей несомненной аристократичности гомеровского эпоса, воспевающего подвиги сильных мира сего — знатных героев, его автор не был бы достоин звания величайшего поэта древности, если бы, помимо чисто сословных симпатий и антипатий, не был привержен и общечеловеческим гуманистическим идеалам, если бы, следуя им, не отозвался на горестную судьбу человека вообще и вечную тоску людей по несбыточному счастью — по возможности жить без трудностей и горестей, не зная ни бед, ни тяжких болезней, ни страшной смерти. В русле этих настроений у Гомера является неоднократно и мотив нездешней счастливой жизни — мотив утопии.<sup>6</sup>

Выше, знакомясь с гомеровской мудростью, мы уже обращали внимание на зарождение в рамках эпического повествования наряду с прочими литературными жанрами также и утопии, и мы сослались на первые ее характерные примеры. Это, во-первых, краткое упоминание о Елисейских полях (*Elysion pedion*), где волею богов определено жить блаженною жизнью эсобо отличившимся и близким к небожителям героям (Од., IV, 561—569), а затем, гораздо более пространный рассказ об острове Схерии, где без забот и печалей живет сказочный народ мореходов — феакийцев (в песнях VI—VIII и XIII той же «Одиссеи» ).<sup>7</sup>

Особенно примечательно повествование о феакийцах — не только красочными подробностями, касающимися их благоустроенной страны и города, великолепного дворца их царя Алкиноя, их жизни в пирах и наслаждениях, их волшебных кораблей, их непосредственного общения с богами и пр., но и тем искусным смешением сказочных и рационалистических элемен-

<sup>5</sup> Ср. Flashar H. *Formen utopischen Denkens...* S. 5.

<sup>6</sup> Характеризуя природу утопических мотивов в гомеровском эпосе, мы подчеркиваем их общечеловеческую, гуманистическую подоснову. Попытки некоторых исследователей сузить эту подоснову в социально-политическом плане и доказать, — в частности, на примере сюжета с феакийцами — идеальную ориентацию Гомера если не на уходящую в прошлое монархию (см.: Ferguson J. *Utopias of the Classical World*. P. 14—15), то уж во всяком случае на господствующую в настоящем и, в общем, любезную его сердцу аристократию (Пёльман Р. *История античного коммунизма и социализма*. С. 290—291; Гуторов В. А. *Античная социальная утопия*. С. 74—75) равно кажутся нам прямолинейными и неубедительными.

<sup>7</sup> О понятии и образе Елисейских полей подробнее см.: Capelle P. *Elysium und Inseln der Seligen*//*Archiv für Religionswissenschaft*. Bd. XXV. 1927. S. 245—264; Bd. XXVI. 1928. S. 17—40; Gigon O. *Elysion*//*Lexikon der Antike*. II. Religion. Mythologie. Bd. I. 1976. S. 225—226; о феакийцах на Схерии: Mattes W. *Odysseus bei den Phaiaken*. Würzburg, 1958; Kinzl K. *Phaiakes*//*Der Kleine Pauly*. Bd. IV. 1979. Sp. 689—691.



тов, которое нет-нет да и ввергает читателей Гомера в соблазн разгадать за этим чудесным описанием какой-либо конкретный исторический прототип. Такие попытки — напрасный труд! Правильнее видеть в рассказах Гомера о странах, где люди живут блаженной жизнью, чисто художественные опыты, продолжавшие традиции волшебной сказки, но пропитанные интересами и мечтаниями, свойственными человеку рождающегося цивилизованного общества, и организованные в новом литературном, рационалистическом ключе. По существу этими опытами закладывались основы простейшего вида утопии — географической, где представление о счастливой жизни связывалось с неизвестными заморскими странами, интерес к которым был разбужен развитием мореплавания и открытием новых земель.

Так, уже Елисейские поля помещаются на крайних пределах земли (*peirata gaies*), где-то далеко на западе, если судить по упоминанию о западном ветре Зефире, дующем там с Океана (Од., IV, 563 и 567—568). Равным образом и феакийцы живут где-то вдалеке, среди бурного моря, на краю мира (*eschatoi*), куда редко добираются прочие люди (Од., VI, 204—205). В любом случае место счастливой для смертных обители смещено на край ойкумены, за пределы известного, обитаемого людьми мира. И если искать определения, заменявшие для древних в тот ранний период понятие изобретенной Мором утопии, то ближе всего оказываются к этому только что приведенные выражения «пределы земли» и «крайние (люди)», как это и было уже отмечено в научной литературе.<sup>8</sup>

Помимо указанных более или менее развернутых и красочных повествований о счастливых странах, в поэмах Гомера можно обнаружить еще немало интересных упоминаний, проливающих дополнительный свет на контуры и содержание формирующейся утопической мысли. И прежде всего это слагающаяся из множества отдельных упоминаний картина жизни богов на Олимпе, составляющая *pendant* к рассказу о жизни героев на Елисейских полях. Более того, даже по сравнению с героями боги наслаждаются несказанными благами. Они живут на Олимпе каждый в своем жилище, построенном для него искусным мастером Гефестом. Собираясь на совместные пиры, они вкушают там яства, им одним, как правило, и предназначенные, — амброзию и нектар, а их слух услаждают Аполлон игрою на лире и Музы своим пением (см., например: Ил., I, 595 слл.). Но, самое главное, они обладают тем, что совершенно недоступно людям, — бессмертием и всемогуществом. Они не ведают обычных для людей горестей, и их жизнь на Олимпе отмечена полной безмятежностью, о чем поэт и сообщает в том отрывке из «Одиссеи», где рассказывается о возвращении Афи-

---

<sup>8</sup> Гуторов В. А. Античная социальная утопия. С. 72.

ны на Олимп после посещения ею дома Алкиноя и разговора с Навсикаей:

Так ей сказав, светлоокая Зевсова дочь полетела  
Вновь на Олимп, где обитель свою, говорят, основали  
Боги, где ветры не дуют, где дождь не шумит хладоносный,  
Где не подымлет метелей зима, где безоблачный воздух  
Легкой лазурью разлит и сладчайшим сияньем проникнут;  
Там для богов в несказанных утехах все дни пробегают.

(Од., VI, 41—46).

Другой ряд упоминаний — о далеких окраинных народах, живущих простой, но честной и счастливой жизнью. Эта группа упоминаний, в свою очередь, составляет как бы разветвленную параллель к рассказу о населенной феакийцами Схерии, развивая, таким образом, более заземленную, в сравнении с обителями героев и богов, тему собственно географической и этнографической утопии. Таково, например, начало 13-й песни «Илиады», где говорится о том, как Зевс, сблизив для боя рати троянцев и греков, отвратил свой взор в другую, дальнюю сторону — на северо-восточную окраину известного гомеровским грекам мира:

Зевс и троян и Гектора к стану ахейн приблизив,  
Их пред судами оставил, беды и труды боевые  
Несть бесперывно; а сам отвратил светозарные очи  
Вдаль, созерцающий землю фракиян, наездников конных,  
Мизян, бойцов рукопашных, и дивных мужей гиппомолгов,  
Бедных, питавшихся только млеком, справедливейших смертных.

(Ил., XIII, 1—6).

Вслед за древними и, в частности, за таким великолепным знатоком исторической географии, каким был Страбон, мы видим в упомянутых здесь фракийцах и мисийцах племена, населявшие окраинные по отношению к грекам земли к северу и северо-востоку от Балканского полуострова, а в упомянутых далее гиппомолгах — живших еще дальше на северо-восток скифов. Правда, текст Гомера в частности не совсем ясен: за хорошо известными, исторически вполне достоверными фракийцами и мисийцами, которые и в самом деле в глубочайшей древности жили преимущественно в Европе и лишь позднее частично перешли в Малую Азию, следуют другие, если и не вовсе выдуманные, то сильно мифологизированные племена скифской, как было сказано, группы. Уже в древности не только в «донтелях кобылиц» — гиппомолгах (название, которое и позволяет отождествить их со скифами), но и в следующих затем «бедных» (abioi), и в «млеком питающихся» (g[a]llaktophagoi), и даже в предваряющих весь этот ряд «дивных» (agauoi) видели не просто определения к гиппомолгам, как именно и понято было ранними переводчиками Гомера, а названия самостоятельных народов, возможно, все той же скифской группы — абиев, галактофагов, агавов (ср.: Страбон, География, VII, 3, 2—10). Нам, однако, не обязательно входить в детали развер-

нувшейся по этому поводу дискуссии.<sup>9</sup> Для наших целей важно другое, что, во всяком случае, не вызывает сомнений: мы сталкиваемся здесь у Гомера с начавшейся уже идеализацией далеких окраинных народов, чей непритязательный, простой и здоровый образ жизни как-то связывается с их духовной непорочностью («справедливейшие люди»).

Интересен и другой гомеровский пассаж — рассказ Менелая в 4-й песне «Одиссеи» об отдаленных, теперь уже юго-восточных и южных странах, которые он посетил во время своих восьмилетних странствий на обратном пути из-под Трои:

Видел я Кипр, посетил финикияп, достигнув Египта,  
К черным проник эфиопап, гостил у сидонян, эрембов;  
В Ливии был, наконец, где рогатыми агнцы рождаются,  
Где ежегодно три раза и козы и овцы кидают;  
В той стороне и полей господин и пастух недостатка  
В сыре и мясе и жирно-густом молоке не имеют;  
Круглый там год изобильно бывают доимы коровы.

(Од., IV, 83—89).

Здесь именно интересны, с одной стороны, акцент на природном изобилии, а с другой — имплицитно выраженное восхищение простым образом жизни. Обе черты, составлявшие неперменные атрибуты ранней утопии, естественно сливаются в единый идеальный образ жизни, непритязательной, но сытной и здоровой. Особого внимания заслуживает промелькнувшее в этом отрывке упоминание об эфиопах, которые в других частях гомеровского эпоса характеризуются не просто как народ, живущий на краю земли (*eschatoi*), но и как самые безупречные (*amumones*) и благочестивые из людей. Они чтут богов пышными жертвоприношениями, и те удостоивают их особым вниманием и нередко отправляются к ним на пир. Так именно поступает в начале «Илиады» Зевс с большей частью других олимпийцев, как об этом сообщает Ахиллу его мать — богиня Фетида:

Зевс громовержец вчера к отдаленным водам Океана  
С сонмом бессмертных на пир к эфиопап отшел непорочным;  
Но в двенадцатый день возвратится снова к Олимпу.

(Ил., I, 423—425).

Так позже собирается поступить и богиня Ирида, о чем она сообщает другим богам — ветрам Борею и Зефиру:

...еще полечу я к волнам Океана,  
В край эфиопов далекий; они гекатомбы приносят  
Жителям неба, и я приношений участницей буду.

(Ил., XXIII, 205—207).

<sup>9</sup> См.: Куклина И. В.: 1) *Abioi* в античной литературной традиции // ВДИ. 1969. № 3. С. 120—130; 2) Этнография Скифии по античным источникам. Л., 1985. С. 48 слл. В последней работе предпринята попытка перетолковать текст Гомера в том смысле, что земля фракийцев и других перечисляемых далее народов, на которую «отвратил» свой взор Зевс, была расположена не на север от Трои, а на восток, в глубине Малой Азии. На наш взгляд толкование древних — Посидония и следующего за ним Страбона — выглядит предпочтительнее.

А в «Одиссее» упоминается о пребывании у эфиопов Посейдона, единственного из богов, кто «упорствовал гнать Одиссея» и кто своим отсутствием на собрании олимпийцев облегчил благоприятное решение богами судьбы многострадального героя:

...преисполнились жалостью боги  
Все; Посейдон лишь единый упорствовал гнать Одиссея,  
Богopodobного мужа, пока не достиг он отчизны.  
Но в то время он был в отдаленной стране эфиопов  
(Крайних людей, поселенных двояко: одни, где нисходит  
Бог светноносный, другие, где всходит), чтоб там от народа  
Пышную тучных быков и баранов принять гекатомбу.  
Там он, сидя на пиру, веселился; другие же боги  
Тою порою в чертогах Зевесовых собраны были.

(Од. I, 19—27; ср. также ниже, V, 282 и 287).

Тема «непорочных» эфиопов, равно как и «дивных» гиппемолгов (абиев, галактофагов), затронутая Гомером, окажется весьма плодотворной. Она будет подхвачена последующей литературой и в общественной мысли греков V—IV вв. до н. э. разовьется в целостное направление, идеализирующее быт окраинных примитивных народов.<sup>10</sup> Однако прежде, чем мы обратимся к продолжателям дела Гомера, подчеркнем еще раз значение намеченных им утопических сюжетов. Из приведенных примеров видно, сколь многообразны они были. Здесь и чистые фантазии о Елисейских полях, последней обители героев, о сказочном острове Схерии, заселенном мореходным народом феакийцев, и еще об одном чудесном острове — Сирии (в переводе В. А. Жуковского — Сира), родине Одиссея пастуха Евмея, где люди обладают не только полным материальным достатком, но и еще одним особенным благом — легкой, мгновенной смертью, постигающей их в старости от милосердных стрел Аполлона и Артемиды (Од., XV, 403 слл.).<sup>11</sup> Но здесь и несколько иные по своей природе, отталкивавшиеся от реальности, но сильно идеализировавшие ее, представления об окраинных примитивных народах, заслуживавших восхищения как своим простым и здоровым образом жизни, так и обусловленной этим нравственной чистотой.

Впрочем, идеализация естественного состояния, выдающая в Гомере человека цивилизованного общества, небезоговорочна. Тот же опыт формирующейся цивилизации, и в частности бурно

<sup>10</sup> См.: Широкова Н. С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис. Л., 1979, 1979. С. 124—138; Чернышев Ю. Г. Характерные черты греческой социальной утопии. С. 9—10; Riese A. Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur. Heidelberg, 1875; Lovejoy A. O. and Boas G. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore, 1935.

<sup>11</sup> Местоположение острова Сирии столь же неопределенно, а может быть, и неопределимо, как и Схерии. Позднейшая античная традиция отождествляла гомеровскую Сирию с островом Сирок из группы Киклад (см.: Страбон, X, 5, 8; ср.: Meyer E. Syros // Der Kleine Pauly. Bd. V. 1979. Sp. 474).

уже шедшей колонизации окраинных, заселенных варварами земель, подсказывал, что само по себе богатство производительных сил природы не является порукой благоустроенности человеческой жизни. Подтверждением такого хода мыслей может служить гомеровское описание страны и народа киклопов (Од., IX, 105 слл.). Этим дикарям не надо трудиться на полях: милостью богов земля у них столь плодородна, что все родится само по себе, без сеяния и пахоты (*asparta kai anerota*). Невзирая на это — или, наверное, лучше сказать, вследствие этого — племя киклопов, не приобщенное к производительному земледельческому труду, не ведает и цивилизующих социально-политических форм жизни: нет у них ни совещательных собраний (*agorai boulephoroi*), ни утверждающих справедливость законов (*themistes*), и живут они рассеянно, одинокими семьями, каждый властвуя над членами своей семьи и не беспокоясь друг о друге. Здесь мы стоим у истоков совершенно иной концепции человеческого счастья, продиктованной не усталостью и бегством от сложностей цивилизации, а верою в сопряженное с ней благоустройство. По меткому замечанию современного исследователя, в литературе древних «миф об упадке уравновешивался мифом о прогрессе. Отнюдь не все дикари рассматривались как благородные».<sup>12</sup>

Мы лишний раз, таким образом, убеждаемся в том, сколь богато идеями и образами эпическое повествование у Гомера. Вот и утопическая мысль у него, едва родившись, формируется по разным руслам, выливается в различные варианты. В одних случаях мы сталкиваемся с первыми образцами простейшей географической утопии, в других — с элементами утопии этнографической. Мало того, складывавшееся убеждение в том, что простота и естественность образа жизни примитивных народов являются главной причиной их особого благочестия, а тем самым и благополучия, — это однажды сделанное открытие могло навести на мысль, что и сами эллины должны были обладать такими же замечательными качествами и преимуществами в то время, когда они жили столь же простою жизнью. Но это означало возможность развития мысли уже совершенно иного плана — утопии временной, обращенной в далекое прошлое или, *vice versa*, в будущее, утопии золотого века, однажды бывшего и утраченного, но могущего при определенных условиях вновь вернуться на землю.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Ferguson J. *Utopias of the Classical World*. P. 22.

<sup>13</sup> Мы разделяем, таким образом, критику В. А. Гуторовым взглядов А. Дорена, противопоставлявшего утопию как концепцию «желаемого пространства» (*Wunschraum*) эсхатологии как концепции «желаемого времени» (*Wunschzeit*) (Doren A. *Wunschräume und Wunschzeiten*// *Vorträge der Bibliothek Warburg* [Bd. IV. 1924—1925]. Leipzig; Berlin, 1927, S. 158—205, ср.: Гуторов В. А. Античная социальная утопия. С. 19—20). Мы убеждены, что для утопического сознания естественны перемещения мечты о лучшем мире (мы бы сказали — «переливы фантазии»)



В разработке этого направления большую роль сыграл следующий после Гомера крупнейший греческий поэт архаического времени Гесиод (рубеж VIII—VII вв. до н. э.). Выше (см. часть I, гл. 4) мы уже характеризовали творчество Гесиода в связи с общим обзором ранней греческой поэзии. Теперь необходимо еще раз обратиться к этому замечательному творцу дидактического жанра, первому, по сути дела, представителю формирующегося научного социологического и философского знания, чтобы убедиться в том, какие быстрые успехи сделала античная утопическая мысль за те сто лет, что, по-видимому, отделяют Гесиода от Гомера.

В гесиодовской поэме «Труды и дни» была предпринята первая в европейской литературе попытка представить жизнь человечества в развитии, более того — предложить более или менее обстоятельную, отражающую некоторую закономерность периодизацию этого развития. Разумеется, представления древнего поэта на этот счет далеки от подлинно научных, однако они не лишены известного и даже весьма своеобразного историзма. Прежде всего очевидно общее убеждение поэта в развитии человеческого общества, в том, что жизнь рода человеческого являет собой последовательную смену пяти поколений (gene) — золотого, серебряного, медного, героев и, наконец, нынешнего, железного. С другой стороны, бросается в глаза его вера в то, что эта смена поколений была сопряжена с постоянной переменой в худшую сторону (известное исключение делается лишь для поколения героев), с утратой первоначального счастья и последующим непрерывным усугублением зла.

В общей форме мысль о том, что в прежнее время, в отличие от настоящего, жизнь людей протекала счастливо, высказана уже в начале поэмы:

В прежнее время людей племена на земле обитали,  
Горестей тяжких не зная, не зная ни трудной работы,  
Ни вредоносных болезней, погибель несущих для смертных.

(Труды и дни, 90—92).

Перемена к худшему объясняется Гесиодом всецело в мифологическом духе ссылкой на злую волю главы олимпийских богов Зевса, который, мстя Прометею и людям за похищение с неба огня, послал в дар брату титана, незадачливому Эпиметею, красивую, но порочную женщину Пандору, а в придачу — закрытый сосуд, до краев наполненный бедами. Эпиметей принял дары и женился на Пандоре, а та, движимая любопытством, сняла крышку с сосуда и выпустила все беды наружу на горе людям.

---

с пространственного плана на временной, а в этом последнем — с идеализации прошлого на планы о настоящем или предположения о будущем, и наоборот.

Желая, далее, подробнее представить ухудшение жизненных условий и деградацию рода человеческого, Гесиод и переходит к описанию последовательно сменявших друг друга поколений людей. Характеристика первого из этих поколений — золотого (*chryseon genos*) — разрастается у поэта в целостную и живописную картину блаженной жизни в древние времена, при старшем поколении богов во главе с Кроном:

Создали прежде всего поколение людей золотое  
Вечноживущие боги, владельцы жилищ олимпийских,  
Был еще Крон-повелитель в то время владыкою неба.  
Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душою,  
Горя не зная, не зная трудов. И печальная старость  
К ним приближаться не смела. Всегда одинаково сильны  
Были их руки и ноги. В пирах они жизнь проводили.  
А умирали, как будто объятые сном. Недостаток  
Был им ни в чем не известен. Большой урожай и обильный  
Сами давали собой хлебодарные земли. Они же,  
Сколько хотелось, трудились, спокойно собирая богатства,—  
Стад обладатели многих, любезные сердцу блаженных.  
После того как земля поколение это покрыла,  
В благостных демонов все превратились они наземельных  
Волей великого Зевса: людей на земле охраняют,  
Зорко на правые наши дела и неправые смотрят.  
Тьмою туманной одевшись, обходят всю землю, давая  
Людям богатство. Такая им царская почесть досталась.

(Труды и дни, 109—126).

Эта картина поистине идиллической жизни в отдельных своих чертах может восходить к Гомеру или другим, собственно фольклорным истокам (ср., например, у Гомера о сказочном плодородии почвы в стране киклопов, Од., IX, 105 слл., или о безболезненной, мгновенной смерти, постигающей в старости жителей острова Сирии, Од., XV, 403 слл.), но в целом она, несомненно, конструкция самого Гесиода, исполненная внутренней целостности и полноты. По существу здесь намечены все главные структурообразующие элементы идеального человеческого существования, без горестей и трудов, мыслимого только в утопии. К этим элементам относятся: постоянное физическое здоровье, без тяжелой старости, с легкой, подобной сну, кончиной; приятное времяпровождение в пирах; занятия трудом лишь в той степени, в какой этого хочется (заметим все же, что поэт-труженик, каким был Гесиод, не мог представить себе жизни, вовсе лишенной производительного труда); далее, особенное плодородие земли, которая сама собой (*automate*) приносит людям все необходимое; наконец — и в силу этого — полный достаток и изобилие всех благ.

Степень довольства, которым наслаждались люди золотого поколения, такова, что поэт прямо сравнивает их жизнь с существованием богов: «...жили те люди, как боги...». Но мало того, что эти люди утопали в блаженстве при жизни — необычной была их судьба и после смерти. По словам Гесиода, уйдя

из жизни, они превратились в благостных наземельных демонов, наблюдающих за людскими делами и дарующих — очевидно, тем, кто достоин, — богатство. Надо думать, что для исполнения такой функции они должны были обладать и надлежащими достоинствами. Имплицитно здесь выражена мысль, что люди золотого поколения были не только счастливы — они еще были и достойны этого своего счастья. Положение это, в данном отрывке выразительно не развитое, обосновывается в поэме чуть далее, при обсуждении тесной взаимообусловленной связи, существующей между справедливостью, добродетелью и благополучием, с одной стороны, и спесью, насилием и злосчастьем — с другой (см.: Труды и дни, 213 сл.).

При этом обнаруживается новый поворот мысли: счастливая жизнь оказывается у Гесиода не исключительным достоянием золотого поколения людей, живших в глубочайшей древности, при Кроне, но мыслится вполне возможной и в настоящем или в будущем в обществе, где будут соблюдаться принципы социальной справедливости (dike):

Там же, где суд справедливый находят и житель туземный,  
И чужестранец, где правды никто никогда не преступит,—  
Там государство цветет, и в нем процветают народы;  
Мир, воспитанью способствуя юношей, царствует в крае;  
Войн им свирепых не шлет никогда Громовержец-владыка.  
И никогда правосудных людей ни несчастье, ни голод  
Не посещают. В пирах потребляют они, что добудут:  
Пищу обильную почва приносит им; горные дубы  
Желуди с веток дают и пчелиные соты из дупел.  
Еле их овцы бредут, отягченные шерстью густою,  
Жены детей им рожают, наружностью схожих с отцами.  
Всякие блага у них в изобилие. И в море пускаться  
Нужды им нет: получают плоды они с нив хлебодарных.

(Труды и дни, 225—237).

Мы убеждаемся, таким образом, не только в новаторстве, но и в гибкости мышления Гесиода: его фантазия рисует картину счастливой жизни в далекой древности, при старшем поколении богов во главе с Кроном, но она же позволяет ему предположить и возможность достижения схожего счастливого состояния в будущем, при осуществлении надлежащих социальных условий. Можно сказать, что именно у Гесиода зыбкие видения лучшего мира, вскормленные отчасти фольклором, а отчасти новыми географическими открытиями, переливаются в социальную утопию в собственном смысле, и даже в социально-утопическую программу, предполагающую осуществление идеала, рисуемого воображением, в здешнем реальном мире при условии коренного преобразования существующих социальных отношений.

Так или иначе, благодаря Гесиоду возникает новый вид временной утопии, причем она отливается в его стихах в такую законченную и зримую форму, что становится образцом для всех последующих писателей, выступавших в таком же жан-

ре.<sup>14</sup> Вместе с тем, наряду с введением в оборот нового представления о золотом поколении, или веке Крона (что, в общем, одно и то же), Гесиод отдает должное и традиционным утопическим мотивам, идущим от Гомера. Мы имеем в виду то предвосхищение географической утопии, которое нашло отражение, в частности, в поверии о блаженной стране, предназначенной волею богов для конечного пребывания героев. У Гесиода, впрочем, это представление теряет связь с темой Елисейских полей, постепенно отходящей в сферу потустороннего, в область Анда, и обретает более общее и более перспективное, с точки зрения развития жанра, воплощение в образе Островов блаженных (*makaron nesoi*). Замечательное описание этой обители дается Гесиодом в рамках более общего рассказа о четвертом поколении, пришедшем на смену поколению медному и превосходившем его в справедливости, о «божественном роде мужей-героев, которых называют полубогами». Поведая о роковой судьбе тех из них, кто погиб у семивратных Фив, сражаясь из-за Эдиповых стад, или под Троей — из-за прекрасноволосой Елены, поэт продолжает:

Прочих к границам земли перенес громовержец Кронион,  
Дав пропитание им и жилища отдельно от смертных.  
Сердцем ни дум, ни заботы не зная, они безмятежно  
Близ океанских пучин острова населяют блаженных.  
Трижды в году хлебодарная почва героям счастливым  
Сладостью равные меду плоды в изобилие приносит.

(Труды и дни, 167—173).

Заменив Елисейские поля на Острова блаженных, Гесиод в дальнейшем повествовании отчасти следует гомеровскому образцу, также относя обитель героев на край земли (*peirata gaies*), близ Океана, и характеризуя жизнь там как легкую и безмятежную, отчасти же преобразует унаследованный штамп, меняя идиллическое изображение климата на более близкое его духу поэта-земледельца описание плодородия почвы. И в данном случае намеченный им абрис Островов блаженных оказался нормативным, став образцом для последующей утопической литературы.<sup>15</sup>

Менее определенно можно судить о развитии Гесиодом другого традиционного мотива — о «благородных дикарях». Что он

<sup>14</sup> См.: Чернышев Ю. Г. Характерные черты греческой социальной утопии. С. 7—8; Baldry H. C. Who invented the Golden Age?//The Classical Quarterly. Vol. 46. 1952. N 1. P. 83—92; Gatz B. Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen (Spudasmata. Bd. XVI). Hildesheim, 1967.

<sup>15</sup> Чернышев Ю. Г. Характерные черты греческой социальной утопии. С. 9—10; Schulten A. Die Inseln der Seligen//Geographische Zeitschrift. Jg 32. 1926. H. 5. S. 229—247; Geisau H. v. Makaron Nesoi//Der Kleine Pauly. Bd. III. 1979. Sp. 908—909; Amiotti G. Le Isole Fortunate: mits, utopia, realtà geografica//Geografia e storiografia nel mondo classico (Pubblicazioni della Università Cattolica, 41). Milano, 1988. P. 166—177.

мог касаться также и этого сюжета, — это может быть подтверждено ссылкой на фрагменты, цитируемые Страбоном, из недошедшей его поэмы, как кажется, «Каталог женщин» (или «Эои»). В одном отрывке упоминаются галактофаги, «что домы имеют в повозках» (Страбон, VII, 3, 9 = фр. 55 Ржах) в другом — эфиопы, лигуры и скифы-гиппемолги, возможно, те же, что и галактофаги (Страбон, VII, 3, 7 = фр. 56 Ржах). Правда, авторство Гесиода в отношении названного произведения оспаривается современной наукой, однако нет резона сомневаться в принадлежности его или указанных отрывков, по крайней мере, к гесиодовской традиции, а это по большому счету только и важно для наших целей.<sup>16</sup>

Гомер и Гесиод — главные источники для ознакомления с рождавшимся в греческой литературе утопическим жанром. Однако наше изложение было бы неполным, если бы мы не упомянули еще об одном писателе архаической эпохи, также внесшим свою лепту в это дело. Это — знаменитый афинский поэт и политический деятель, народный посредник и законодатель Солон (рубеж VII—VI вв. до н. э.). Среди довольно многочисленных сохранившихся фрагментов его стихов есть и такие, которые, по-видимому, являются остатками какого-то повествования о счастливой стране, где жизнь людей протекает в удивительном довольстве. Приведем эти кусочки в том порядке, как они даются в новейших нормативных антологиях греческой лирики (соответственно фрагменты 38—40 Бергк, 26 Диль<sup>3</sup> и 32—34 Джентили — Прато):

Там пьют они, и кто из них печеньице,  
Кто хлеб жует, лепешек с чечевицей смесь  
Другие. Там в пирожных недостатка нет  
Во всяких. Словом, то, что черная земля  
Приносит людям, — все там в изобилии есть...  
Спешит один со ступкой, с сильфием другой,  
Кто с укусом...

Другой несет гранатных зерен, тот кунжут...

(пер. С. И. Радцига).

Что это за чудесная страна — остается только догадываться. В любом случае это представленное Солоном в столь теплых тонах пиршество, явно коллективное, простонародное, с характерным изобилием всевозможных яств и деликатесов, замечательно. Оно предвосхищает сценки народных пиршеств, столь излюбленные древней аттической комедией, и, таким образом,

---

<sup>16</sup> К приписываемой Гесиоду поэме «Каталог женщин» (или «Эои») разбросанные отрывки отнесены одним из лучших знатоков и издателем произведений беотийского поэта А. Ржахом (*Hesiodi Carmina/Recensuit A. Rzach. Leipzig, 1902. P. 145*). О самой поэме см.: Горнунг Б. В., Шестаков С. П. Гесиод и дидактический эпос // История греческой литературы. Т. I. М.: Л., 1946. С. 174—175.



нашупывает еще одно русло, по которому пойдет развитие утопической мысли в классический период.<sup>17</sup>

Обнаружившиеся уже в литературе архаической эпохи ручейки утопической мысли продолжали свой путь и в следующий, классический период, питаясь отчасти традиционными мотивами, разработанными еще эпосом и ранней лирикой, отчасти же — новыми, рожденными успехами философии и социологии, а в конечном счете обусловленными утверждением угреков полисного строя и первыми испытаниями, выпавшими на его долю, — длительной войной с Персией и начавшейся междоусобной борьбой за первенство в самой Элладе. Сохранение традиционных мотивов, таких, как Острова блаженных, далекие примитивные, но благие народы, золотой век Крона, было естественным постольку, поскольку сохранялось преемство развития самой общественной мысли и отражавшей ее литературы. При этом рука об руку с объективным социальным и политическим прогрессом шел непрерывный процесс обогащения общественной мысли новыми идеями, а вместе с тем и дальнейшая политизация всей греческой словесности.

В сфере внимания формирующейся философии остается и все более разрастается в центральную проблема общественного и государственного устройства. Темы суверенной гражданской городской общины — полиса, его идеальной конституции — эвномии, его демократических принципов — исономии и исегории, гражданской добродетели — арете, выдвинутые однажды общественной практикой и мыслью, прочно утверждаются в качестве заглавных как в позднейших ветвях лирической поэзии (Симонид Кеосский, Пиндар), так и в новых жанрах драматической поэзии (Эсхил, Софокл), философской литературы (Гераклит, Эмпедокл) и историографии (Геродот и Фукидид). И, как и ранее, становлению собственно политической мудрости, служившей логическому постижению и обоснованию реального общества и государства, сопутствовало развитие ее как бы младшей сестры, ее художественно-фантастического перевоплощения — утопии, выражавшей реакцию на не устраивавшую людей реальность, служившей средством форсированного обретения идеала в мечте, на листе папируса.

Мы без труда можем проследить дальнейшее развитие утопических идей и сюжетов в литературе классической Греции. Вот один из последних представителей древней лирики — беотийский поэт Пиндар (годы жизни предположительно 518—438 гг.). Мифы, вплетенные в его торжественные песнопения — эпипикии, прославлявшие победителей на общегреческих рели-

<sup>17</sup> Сходство Солоновых стихов с описаниями пиршеств в древней аттической комедии было отмечено еще О. Крузиусом (см.: *Anthologia lyrica*/Ediderunt Ed. Hiller et O. Crusius. Leipzig, 1911. P. XX). Ср. также: Wilamowitz-Möllendorff U. v. *Der Glaube der Hellenen*. Bd. II. Berlin, 1932. S. 116. Anm. 2.

гиозных празднествах и состязаниях, содержат важные реминисценции утопических мотивов, уже знакомых нам, но обогащенных новыми элементами или комбинациями идей. Так, в одной из самых ранних своих од, в эпиникии, посвященном победе на Пифийских состязаниях знатного фессалийца Гиппокла (498 г.), во вставном повествовании о Персее рассказывается о приходе героя к далеким гиперборейам:

Но ни вплавь, ни впешь  
Никто не вымерил дивного пути  
К сходу гипербореев —  
Лишь Персей,  
Водитель народа,  
Переступил порог их пиров,  
Там сто жертвенным приношением богу закалывались ослы,  
Там длящимся весельям и хвалебным словам  
РадуетсЯ Аполлон  
И смеется на ослиную встающую спесь.  
Не чуждается их и права и Муза:  
Хоры дев, звуки лир, свисты флейт  
Мчатся повсюду,  
Золотыми лаврами сплетены их волосы,  
И благодушен их пир.  
Ни болезни, ни губящая старость  
Не вмешиваются в святой их род.  
Без мук, без битв  
Живут они, избежавшие  
Давящей правды Немезиды.  
Смелостью дыша,  
Это в их счастливые сборища  
Шагнул, предводимый Афиною,  
Сын Данаи.

(Пиндар. Пифийские песни, X, 29—46, пер. М. Л. Гаспарова).

Несомненно, о гиперборейях знали и более ранние авторы. Так, согласно Геродоту (IV, 32), упоминания о них содержались в не дошедших до нас эпических произведениях — у Гесиода (возможно, все в тех же «Эоях») и в приписывавшейся Гомеру поэме «Эпигоны» (из фиванского цикла). Знает Геродот и о попытках географического эпоса, и в частности Аристия Проконнесского, автора поэмы «Об аримаспах», локализовать гипербореев на крайнем севере. У Аристия они замыкали собою ряд народов, тянувшийся вверх от южного (т. е. Черного) моря, — ряд, который начинается вполне достоверными киммерийцами и скифами, продолжается менее определенными исседонами, а завершается и вовсе сказочными, порожденными народной фантазией одноглазыми аримаспами, стерегущими золото грифами и «достигающими (северного) моря» гиперборейями (см.: Геродот, IV, 13 слл.). Не доверяя Аристия, сам отец истории, касаясь темы гипербореев, предпочитает трактовать ее в русле общегреческого религиозно-мифологического предания, где она — всего лишь мифологема, связанная с культом Аполлона и Артемиды, поскольку местом, откуда эти боги

явились в Элладу, на Делос, считалась страна гипербореев (Геродот, IV, 32 сл.).

Очевидно, Пиндар тоже черпал свои сведения о гипербореях преимущественно из того же источника — из общегреческого мифологического предания, но также и из Аристия, коль скоро сохранилось упоминание об этом последнем в одном из пиндаровских фрагментов (фр. 271 Снелль — Мелер). Так или иначе, для нас литературная история предания о гипербореях начинается именно с Пиндара, который, помимо цитированного отрывка, еще, по крайней мере, трижды касается этого сюжета (Олимпийские песни, III, 16; Истмийские песни, VI, 23; Пеаны, VIII, 63).<sup>18</sup>

Центральным моментом излагаемого Пиндаром предания является связь гипербореев с культом Аполлона. Это же подчеркивается и позднейшей традицией. Так, Геродот, хотя и отмечает отсутствие сколько-нибудь достоверных сведений об этом народе, все же, верный своему историографическому принципу, — «передавать все, что рассказывают», — пересказывает слышанную им делосскую легенду, согласно которой гипербореи испокон веков через скифов и другие народы пересылают на Делос жертвенные дары для Артемиды и Аполлона, которые и сами когда-то явились на Делос из страны гипербореев (Геродот, IV, 32 сл.). А Диодор, перелагая Гекатея Абдерского, развивает целое повествование о чудесной стране гипербореев — родине Латоны и месте исключительного почитания Аполлона: гипербореи ежедневно воспевают его в гимнах, а он, в свою очередь, является к ним каждые 19 лет (Диодор, II, 47).<sup>19</sup>

К повествованию Диодора (Гекатея Абдерского) мы еще вернемся, когда дойдем до позднеклассического времени, а пока завершим разбор отрывка из Пиндара. В изображении беотийского поэта гипербореи являются сказочным народом — счастливыми людьми (*andres makares*), священным племенем (*hiera genea*), живущим где-то в недостижимой дали, на крайнем севере, «за Бореєм». Им не ведомы ни болезни, ни губительная старость; они не знают также ни трудов, ни войн. Свои дни они проводят в жертвоприношениях и пирах, чествуя Аполлона и Муз. Но именно потому, что они столь благочестивы, они еще и в высшей степени справедливы, почему их и не касается

<sup>18</sup> О гипербореях в античной традиции, равно как и о современных спорах по их поводу, подробнее см. специальные комментарии к Геродоту (IV, 32—36): Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982. Прим. 271—294. С. 264—269; How W. W., Wells J. A Commentary on Herodotus. Vol. I. Oxford (1912), 1957. P. 313—316. Кроме того, статьи: Daebritz R. Hyperboreer//RE. Bd. IX. Hbbd. 17. 1914. Sp. 258—279; Geisau H. v. Hyperboreioi//Der Kleine Pauly. Bd. II. 1979. Sp. 1274—1275.

<sup>19</sup> О связи гипербореев с культом Аполлона см. также: Weber L. Apollon//Rheinisches Museum für Philologie. Bd. 82. 1933. H. 3. S. 185 f.

карающая рука Немесиды. Последнюю черту — справедливость гипербореев — подчеркивал и младший современник Пиндара, один из поздних логографов Гелланик Лесбосский (496—411). Он определял местожительство гипербореев за легендарными северными Рипейскими горами, а их особенную справедливость (*dikaiosyne*) связывал с их вегетерианским образом жизни, поскольку они не ели мяса, а питались древесными плодами (Гелланик, фр. 96 Мюллер). Здесь, таким образом, отчетливо определен еще один популярный в античности утопический мотив зависимости нравственного состояния людей, в частности и от их диеты.<sup>20</sup>

Другая встречающаяся у Пиндара тема — также традиционная и также сильно им обогащенная — об Островах блаженных. Этого сюжета поэт касается в эпиникии, посвященном прославлению олимпийской победы Ферона, тирана Акраганта в Сицилии (476 г.). При этом развитие сюжета сопряжено с пифагорейским представлением о переселении душ — метемпсихозе. Поэт говорит о зыбкости человеческого счастья, блестящего, но неполного, поскольку никому не дано знать будущее. А между тем посмертная судьба людей различна: дурных постигает страшный суд и кара в подземном мире, тогда как достойные обретают — до нового рождения в мир — беспечальную жизнь в каком-то райском уголке земли:

Презренные души тотчас постигаются карами!  
За вину в этом царстве Зевса  
Некто в преисподней изрекает роковые приговоры.  
Лишь достойные мужи  
Обретают беструдную жизнь  
Там, где под солнцем вечно дни как ночи и ночи как дни.  
Силой рук своих  
Они не тревожат ни землю, ни морские воды,  
Гонясь за прожитком;  
Радостные верностью своей,  
Меж любимцев богов  
Провожают они беспечальную вечность;  
А для остальных —  
Муки, на которые не подымается взор.

(Олимпийские песни, II, 51—67).

Кажется, что этот удел «достойных» (*esloi*) и есть верх блаженства, причем упоминание о пребывании «меж любимцев богов» (*para timiois theon*) подсказывает уже знакомый образ Островов блаженных, однако не будем спешить. Поэт продолжает: лишь те, кто пережил тройное рождение и перевоплощение и в три своих века ни разу не запятнал души преступлением, удостоиваются высшего счастья — вечного пребывания в царстве Крона, на Острове блаженных, где жизнь направляется решениями сына и соправителя Крона Радаманфа и где именно и нашли себе приют особо заслуженные герои:

<sup>20</sup> Ср.: Ferguson J. *Utopias of the Classical World*. P. 17—18.

Но те, кто трижды  
 Пребыв на земле и под землей  
 Сохранили душу свою чистой от всякой скверны,  
 Дорогою Зевса шествуют в твердыню Крона.  
 Остров блаженных  
 Овеивается там вейнями Океана;  
 Там горят золотые цветы,  
 Возникая из трав меж сияющими деревьями  
 Или вспаиваемые потоками.  
 Там они обвивают руки венками и цепями цветочными  
 По правым уставам Радаманфа,  
 Избранного в сопрестольники  
 Горним отцом, супругом Рен, чей трон превыше всего.  
 Там Пелей, там Кадм  
 И туда вознесла Ахилла  
 Мать его, тронув мольбами Зевсово сердце...

(Там же, 68—80).

Перспектива счастливой жизни для безусловно («трижды») достойных людей в целом сопряжена у Пиндара со старинным образом Островов блаженных. Однако мельком сделанное упоминание о «твердыне Крона» свидетельствует о сохранении в памяти и другого традиционного сюжета о древнем золотом веке. Эта тема также не исчезала из поля зрения греческих писателей, что может быть подтверждено еще одним примером, взятом из совершенно иной ветви раннеклассической литературы — из философского эпоса. Мы имеем в виду творчество сицилийца Эмпедокла (около 490—430). Этот удивительный представитель древней мудрости, соединявший в своем лице философа и пророка, ученого и поэта, причудливо сливший воедино элементы ионийской натурфилософии и религиозной доктрины орфиков и пифагорейцев, в поэме «Очищения» живописал счастливую жизнь людей и животных в глубочайшей древности. Люди тогда не знали еще не то что Зевса, но даже и Крона и чтили одну лишь богиню любви Афродиту. Не ведая ни войн, ни сражений, они наслаждались полным миром и воздерживались от пролития крови как себе подобных, так и животных, даже в жертвенных целях, за что те платили им особой привязанностью:

Вовсе не знали они ни Войны, ни Смятения битвы,<sup>21</sup>  
 Зевса не знали царя, Посидона не знали, ни Крона,  
 Но лишь Киприду царицу...  
 Милость ее обретали смиренных даров приношением,  
 Дивных картин живописных,<sup>22</sup> священных елеев душистых,  
 Жертвами чистого мира и ладана благоуханьем,  
 Бурого меда на землю из сотов струи проливая.  
 Но облагать алтари непорочною кровью животных,  
 Душу из них исторгать, пожирать благородные члены,—  
 Все это гнусным грехом почиталось у них справедливо...

<sup>21</sup> В подлиннике персонификации войны и схватки — Адрес и Кидем.

<sup>22</sup> Выражение подлинника *graptois zoiois* точнее было бы понять и перевести «нарисованными животными» (см.: Фрагменты ранних греческих философов/Издание подготовил А. В. Лебедев. Ч. I. М., 1989. С. 408).



Кроткими были все твари, и к людям легко приручались  
Звери и птицы; повсюду любовь процветала и дружба.  
(Эмпедокл, фр. В 128 и 130 Дильс — Кранц. пер. Г. И. Якубаниса).<sup>23</sup>

Возвращаясь к Пиндару, отметим еще раз, что на его примере мы можем наблюдать, как шло у греков дальнейшее развитие утопической мысли, как свершались оригинальная переработка и переплетение намеченных еще ранее и новых сюжетов и идей — благих окраинных народов и сопряженных именно с культом Аполлона таинственных гипербореев, золотого века Крона и Островов блаженных, причем последняя комбинация была еще обогащена и элементами пифагорейской доктрины.<sup>24</sup>

У других писателей ранней классики можно видеть то же смешение традиции и новаций. Так, у Эсхила в фрагментах несохранившейся трагедии «Прометей освобожденный» дважды встречается знакомый еще по гомеровскому эпосу образ далеких скифских племен, отличающихся простотой жизни и отменной нравственностью. В первом отрывке, более пространным, речь идет об уже известных нам абиях (у Эсхила — габиях). Они аттестуются как народ самый справедливый (*demos epidikotatos*) и самый гостеприимный из всех смертных. Согласно Эсхилу, они живут в баснословном блаженстве и довольстве, поскольку земли их, не обрабатываемые и не засеваемые, сами по себе (*autosporoi*) приносят в изобилии все необходимое (фр. 196 Наук<sup>2</sup>). В другом отрывке прямо уже упоминается о скифах:

Что из кумыса сыр едят, то скифы справедливые.

(фр. 198, пер. Г. А. Стратановского).

В подлиннике связь между двумя определениями скифского народа — «поедатели кобыльего сыра» и «благозаконные» (*eupotoi*) — прямо не обозначена, но она легко напрашивается (как и в только что цитированном литературном переводе), заставляя мысль работать все в том же направлении — к утверждению связи между простым, естественным образом жизни, включая молочную или вегетерианскую диету, и высокой нравственностью.

Но идеальная топика Эсхила не ограничивается традиционной темой далеких благих народов (скифов) — его взору явля-

<sup>23</sup> О развитии Эмпедоклом темы золотого века см. также: Якубанис Г. И. Эмпедокл — философ, врач и чародей. Киев, 1906. С. 57; Пельман Р. История античного коммунизма и социализма. С. 291; Семушкин А. В. Эмпедокл. М., С. 162—175; Гуторов В. А. Античная социальная утопия. С. 123—124.

<sup>24</sup> Для общего суждения о лирике Пиндара см. также: Новосадский Н. И. Пиндар // История греческой литературы. Т. I. М., Л., 1946. С. 260—268; конкретнее об интересующих нас утопических мотивах — комментарий М. Л. Гаспарова в кн.: Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 397—400, 432.

лись и иные идеальные образы, гораздо более близкие и актуальные. В трагедии «Эвмениды», составляющей заключительную часть трилогии «Орестея», поставленной в самый разгар политической борьбы и размежевания партий в Афинах по вопросу об Ареопаге (458 г.), поэт недвусмысленно высказывает симпатии к древним политическим установлениям самих греков, в том числе и своих соотечественников-афинян. Прямому прославлению оплота консервативных традиций и сил в Афинском государстве — Совета Ареопага посвящена целая сцена в конце «Эвменид», где богиня Афина для окончательного суда над Орестом учреждает из избранных афинских граждан новый суд — Совет Ареопага. Провозглашая положение (*thesmos*) об этом вновь учреждаемом совете, богиня характеризует его как спасительный оплот для афинской страны и государства:

Ревнуя о стыде и благочестии,  
Спасительный оплот стране и городу  
Вы обретете. Нет ему подобного  
Нигде — ни в Скифских землях, ни в Пелоповых.  
Пусть неподкупный, верный справедливости,  
Достопочтенный, бдительною стражею  
Над городом уснувшим этот суд стоит.

(«Эвмениды», 700—706, пер. С. К. Анта).

Утверждая, что созданный будто бы самою богинею — покровительницей города афинян Совет Ареопага вечно был, есть и будет спасительным оплотом (*eguma kai soterion*), столпом правового и политического порядка в Афинском государстве, подчеркивая вместе с тем, что подобного драгоценного института нет более нигде — не только у прославленных своею справедливостью скифов, но и в «землях Пелоповых», т. е. в Спарте, Эсхилл несомненно содействовал внедрению в античную политическую мысль, равно как и в утопию, новых важных представлений. Это, во-первых, идея совершенного политического порядка, будто бы существовавшего в старину и обеспечивавшего древним их социальное благополучие, — идея того, что в последующей политической литературе древних греков стало именоваться *patrios politeia* — «отеческая полития», «строй отцов».<sup>25</sup> А во-вторых, — правда, пока лишь в качестве побочного сопоставления — идея также созданной в древности и более или менее сохранившейся идеальной спартанской конституции, или то, что в новейшей исторической литературе с легкой руки

<sup>25</sup> Об идеализации Эсхилом Ареопага см. также: Радциг С. И. К вопросу о политической тенденции Эсхила в «Эвменидах»//ВДИ. 1968. № 2. С. 29—41; о развитии темы *patrios politeia*: Fuks A. The Ancestral Constitution. London, 1953; Ruschenbusch E. *Patrios politeia*//Historia. Bd. VII. 1958. H. 4. S. 398—424; Cecchin S. *Patrios politeia*: un tentativo propagandistico durante la guerra del Peloponneso. Torino, 1969; Mossé C. Le thème de la *patrios politeia* dans la pensée grecque du IV<sup>e</sup> siècle//Eirene. Vol. XVI. 1978. P. 81—89.

французского ученого Ф. Олье определяется как спартанский мираж — «le mirage spartiate».<sup>26</sup>

В поэзии Эсхила и Пиндара, как в зеркале, отразились политические, а вместе с тем и утопические представления и искания ранней классики. Дальнейшее развитие интересующих нас утопических мотивов нашло отражение, гораздо более полное и адекватное, в прозаическом повествовании Геродота — первом дошедшем до нас от античности историческом труде, сочинении столь же высоко художественном, сколь и научном, непосредственно трактовавшем в контексте исторического рассказа самые что ни на есть актуальные общественно-политические проблемы. Унаследованный Геродотом от логографов живой интерес не только к темам собственно историческим и политическим, но и к географии и этнографии естественно обусловил прежде всего неоднократное обращение его к таким особым сюжетам в жизни соседних с эллинами или еще более далеких народов, которые подавали повод к перетолкованию их в духе более или менее утопическом. Это в особенности относится к рассказам Геродота о таких экзотических народах, как скифы, эфиопы и египтяне. При этом и здесь также можно наблюдать интенсивную работу мысли древнего автора, оригинальное развитие им традиционных мотивов, насыщение их новыми элементами и идеями.

Так, замечательны указания Геродота на своеобразные обычаи, собственно, даже не скифов, а соседних с ними племен агафирсов (в Восточной Европе, к северу от Дуная) и массагетов (в Средней Азии): у тех и других сохранились традиции древнего промискуитета, которые, однако, осмысливаются греческим историком в характерном социолого-утопическом ключе. По крайней мере для агафирсов он отмечает, что они «сообща сходятся с женщинами, чтобы всем быть братьями и как родные не завидовать и не враждовать между собой» (Геродот, IV, 104, пер. Г. А. Стратановского; об обычаях массагетов — I, 215—216).

Нельзя не видеть в этом разъяснении подступа к той мысли о целесообразности общности жен и детей, которая станет предметом оживленного обсуждения для некоторых позднейших писателей-утопистов и их критиков. Идеализированные черточки проскальзывают и в других местах Геродотова рассказа об этих народах: невероятное обилие золота как у агафирсов, так

<sup>26</sup> Ollier F. *Le mirage spartiate*. <T. I—II>. Paris, 1933—1943. См. также: Tigerstedt E. N. *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*. Vol. I—III. Stockholm; Göteborg; Uppsala, 1965—1978; Kelly D. H. *Sparta: Some Myths Ancient and Modern*//Hellenika. Essays on Greek History and Politics/Ed. by G. H. R. Horsley. North Ryde (N.S.W.), 1982. P. 9—19. Та же тема в общем контексте античной утопической мысли: Пёльман Р. *История античного коммунизма и социализма*. С. 50—67; Гуторов В. А. *Античная социальная утопия*. С. 93—96; Ferguson J. *Utopias of the Classical World*. P. 29—39.

и у массагетов, своеобразный способ существования и диета массагетов, которые не возделывали землю и не сеяли хлеб, а жили за счет скотоводства и рыболовства, причем особо отмечается потребление ими молока (*galaktopotai*). Внимание Геродота к этим особенностям — отчасти реальным, но еще больше идеализированным — жизни и быта агафирсов и массагетов, разумеется, не случайно: в них он, очевидно, искал объяснения силы и непобедимости этих народов, ибо, по его свидетельству, агафирсы во время похода Дария сохранили нейтралитет и не устрашились угроз скифов (IV, 102, 119, 125), а массагеты еще раньше разгромили и погубили Кира Старшего (I, 201 сл.).<sup>27</sup>

В законченную фантастическую повесть выливается рассказ Геродота о так называемых долговечных эфиопах (*Aithiopes masobioi*) — жителях Южной Ливии (Африки), которых после подчинения Египта неудачно пытался покорить персидский царь Камбис (Геродот, III, 17 сл.). Свой рассказ Геродот строит с видимой опорой на свидетельства очевидцев — соглядатаев из племени ихтиофагов (с африканского побережья Красного моря), засланных Камбисом в страну эфиопов. Однако по существу это — не историко-этнографический отчет, а весьма вольная художественная композиция, где зерна реальной информации совершенно теряются. В изображении Геродота долговечные эфиопы — самые рослые и самые красивые люди на свете. Ими правит царь, но его власть — выборная; в цари они избирают самого рослого и самого сильного из соплеменников. Эти люди — долгожители; «большинство эфиопов, — повествует Геродот, — достигает 120-летнего возраста, а некоторые живут даже еще дольше». Их долголетие ставится в прямую связь с их образом жизни, с их диетой: как и массагеты, они питаются вареным мясом и молоком. У них изобилие золота, которое употребляется даже для изготовления оков.

Рассказывает Геродот и о других достопримечательностях страны долговечных эфиопов: о так называемой трапезе солнца — каждодневном, обеспечиваемом властями даровом угощении народа вареным мясом, об удивительном источнике, с лег-

<sup>27</sup> Для общего суждения об идеализации Геродотом окраинных примитивных народов ср.: Гуторов В. А. Античная социальная утопия. С. 96—99; специально об идеализации скифов см.: Мелюкова А. И. Античная литературная традиция о скифской непобедимости // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Вып. 30. 1949. С. 105—110; Тахтаджян С. А. Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция // Проблемы античного источниковедения / Под ред. Э. Д. Фролова. М.: Л., 1986. С. 53—68; Hartog F. Les Scythes imaginaires: espace et nomadisme // *Annales ESC*, 34<sup>e</sup> année 1979. № 6. P. 1137—1154. Для этнографии массагетов и агафирсов см. также комментарии к Геродоту (I, 201 и 215—216; IV, 104): Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Прим. 37 и 73—78; 604—605. С. 181—183 и 189—190; 346—347; How W. W., Wells J. Vol. I. P. 152 и 154; 339.

кой и ароматной, очевидно, целебной водой, о своеобразной манере погребения — мумифицировании с последующим заключением покойника в полый столб из прозрачного камня. В целом рисуемая Геродотом картина жизни этих эфиопов, с их удивительными порядками, с их мясной и молочной диетой, с их физическим здоровьем и долголетием, с их справедливостью и непобедимостью, которые противопоставляются нездоровому образу жизни, нечестию и слабости их противников-персов, перерастает в законченную утопию этнографического типа.<sup>28</sup>

Есть у Геродота и другие идеализированные или так или иначе сдобренные фантазией картины из жизни окраинных (по отношению к грекам) народов. Особенно богато такими чертами описание образа жизни и общественных отношений древних египтян (в книге II и начале III). Рассказы Геродота о природных условиях Египта и манере местных жителей обрабатывать почву (а вернее, пренебрегать ее обработкой, поскольку разливами Нила земля и так достаточно подготавливалась для посева), о времяпровождении мужчин и женщин, об их одежде и туалете, о погребальных обычаях, о строительной деятельности древних царей, ну и, конечно же, о кастовом строе египтян (об этом последнем см.: Геродот, II, 164—168) столь экстравагантны и живописны, что они навсегда стали источником всякого рода экзотики для всех, кто в дальнейшем подвизался в жанре этнографической утопии.<sup>29</sup>

Впрочем, запасы восточной экзотики у Геродота не исчерпывались одним только египетским логосом, сколь бы ни был он богат в этом отношении. Характерные поражающие воображение описания встречаются также и в других частях Геродотового повествования. Так, в лидийском логосе (I, 6 слл.) замечательны рассказы о несметных богатствах и роскоши посвятительных даров в Дельфы царей Гигеса и Креза, в мидийском логосе (I, 95 слл.) — об оригинальной строительной деятельности, придворном церемониале и судебно-административной деятельности царя Денока. Особого внимания заслуживает описание нового построенного мидянами по приказу Денока укрепленного центра — города Экбатан (у Геродота — Агбатан).

В Геродотовом рассказе о великолепных стенах, опоясывавших семью кольцами мидийские Экбатыны, современные исследователи справедливо усматривают прообраз платоновского описания кольцевых укреплений, окружавших центральный го-

<sup>28</sup> Ср.: Hofmann J., Vorbichler A. Der Athiopienlogos bei Herodot. Wien, 1979. Для этнографических реалий в рассказе Геродота об эфиопах (III 17—25) см. также: How W. W., Wells J. Vol. I. P. 261—262.

<sup>29</sup> Ср.: Froidefond Ch. Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote. Paris, 1971. Для исторических и этнографических реалий, содержащихся в египетском логосе Геродота (II, 1 слл.), см. также: How W. W., Wells J. Vol. I. P. 155 ff.



род Атлантиды.<sup>30</sup> И это лишний раз подтверждает, какую важную роль сыграл труд Геродота в развитии у греков утопического жанра: из него последующие писатели-утописты без устали черпали материал для своих фантастических построений.

Но нам еще рано расставаться с Геродотом. Его вклад в античный утопизм не ограничился разработкою одних лишь этнографических курьезов. В поисках идеальных общественных состояний он, подобно Эсхилу, обратил свой взор и в другую сторону, на образец, ему как эллину и политическому писателю гораздо более близкий, на Спартанское государство. В этой связи, как кажется, именно Геродотом впервые была основательно затронута проблема древнего законодателя и реформатора Ликурга, усилиями которого Спарта была превращена в образцовое, можно сказать, идеальное государство, сильное не только внушительными (по греческим масштабам) размерами страны, отменным плодородием почвы и многочисленностью населения, но и внутренним единством, дисциплиною и доблестью своих граждан.

«Прежде,— повествует Геродот,— у лакедемонян были даже почти что самые дурные законы из всех эллинов, так как они не общались ни друг с другом, ни с чужеземными государствами. Свое теперешнее прекрасное государственное устройство (eunomie) они получили вот каким образом». И далее историк рассказывает о том, как Ликург, знатный спартиат, дядя и опекун малолетнего спартанского царя Леобота, то ли получив наставления от Дельфийского оракула, то ли позаимствовав опыт критян, коренным образом преобразовал весь спартанский государственный строй: «Как только Ликург стал опекуном царя, то изменил все законы и [в дальнейшем] строго следил, чтобы их не преступали». И в заключение Геродот замечает: «Так-то лакедемоняне переменяли свои дурные законы на хорошие (eunomethesan), а после кончины Ликурга воздвигли ему храм и ныне благоговейно его почитают. Так как они жили в плодородной стране с многочисленным населением, то скоро достигли процветания и изобилия» (Геродот, I, 65—66).<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Панченко Д. В. Геродот и становление европейской литературной утопии//Проблемы античного источниковедения. С. 107—116. Для истории Деннон и Экбатан, помимо комментария к Геродоту (I, 95—101) Хау—Уэллса (How W. W., Wells J. Vol I, P. 103—105), см. также: Дьяков И. М. История Мидии. М.; Л., 1956. С. 18 сл., 175 сл., 273 сл.

<sup>31</sup> О трактовке Геродотом темы Ликурга (I, 65—66) ср. также: How W. W., Wells J. Vol. I. P. 85—89. Для общего суждения о Ликурговом законодательстве см.: Андреев Ю. В.: 1) Спарта как тип полиса//Античная Греция. Т. I. М., 1983. С. 194—216. 2) К проблеме «Ликургова законодательства»//Проблемы античной государственности/Под ред. Э. Д. Фролова. Л., 1982. С. 33—59; Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса. Л., 1988. С. 128—130 (там же указаны важнейшие источники и научная литература, относящиеся к этой проблеме). О месте Ликурговой темы в развитии «спартанского миража» см. также литературу, указанную выше, в прим. 26.

И далее, на всем протяжении своего повествования, древний историк не упускает случая подчеркнуть превосходные качества спартанцев, их государственного строя, их воспитания и нравов, их воинской доблести. Примерами могут служить характерные, исполненные внутреннего одобрения, рассказы Геродота о мужестве спартанца Офриада в время войны с аргивянами (I, 82) и неподкупности царя Клеомена (III, 148; V, 51), замечательные похвалы спартанскому строю, вложенные им в уста самих спартанцев — изгнанника Демарата (VII, 101—104) и посланцев к Ксерксу Сперхия и Булиса (VII, 135), а более всего — яркие повествования о несравненном воинском искусстве и доблести спартанцев в битвах при Фермопилах (VII, 201—232) и у Платей (IX, в особенности 62—64, 71—72).

Думается, что в значительной степени благодаря Геродоту тема политической благоустроенности Спарты — ее эвномии — стала в последующей греческой литературе своего рода штампом. Во всяком случае, довольно скоро после Геродота и, надо думать, не без его влияния этот образ спартанской эвномии вновь является у Фукидида в его Археологии. Отмечая вклад, внесенный спартанцами в ниспровержение тиранических режимов, афинский историк в краткой реплике характеризует особенное политическое состояние Спарты: «Сам Лакедемон после заселения его дорьянами, живущими теперь в этой области, очень долго, насколько мы знаем, страдал от внутренних волнений; однако с давних уже пор он управлялся благими законами (*eunomethe*) и никогда не был под властью тиранов; в течение 400 с небольшим лет, протекших до окончания этой (Пелопоннесской. — Э. Ф.) войны, лакедемоняне имеют одно и то же государственное устройство; благодаря этому они стали могущественны и организовывали дела в остальных государствах» (Фукидид, I, 18, 1, пер. Ф. Г. Мищенко — С. А. Жебелева).<sup>32</sup>

Примерно тогда же или чуть позже тема Ликургова законодательства впервые стала предметом специального литературного изложения. По свидетельству Эфора, сохранившемуся в передаче Страбона, спартанский царь Павсаний, оказавшись в изгнании (395 г. до н. э.), «составил слово насчет законов Ликурга (*kata ton Lykourgon nomon*)» (Эфор, фр. 118 Якоби = Страбон, VIII, 5, 5). И хотя текст свидетельства не до конца ясен и в толковании его возникают расхождения, в частности на предмет того, сочинил ли Павсаний свое слово в похвалу или в поругание Ликурговых законов, примечателен сам факт специального и, несомненно, тенденциозного обращения современников начавшегося кризиса полиса к истории Ликургова зако-

<sup>32</sup> О трактовке Фукидидом темы спартанской эвномии (I, 18, 1) ср. также: Gomme A. W. A Historical Commentary on Thucydides. Vol. I. Oxford, (1945) 1950. P. 128—131.

подательства как возможной исходной точки ставшей уже легендарной спартанской эвномии. Надо думать, что к этому времени спартанский мираж прочно уже внедрился в сознание известной части древнегреческого общества — той знатной и состоятельной верхушки, которая всегда была склонна идеализировать порядки старины и особенно аристократическую конституцию древней Спарты.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Подробности о царе Павсании — авторе памфлета, посвященного законодательству Ликурга, см. в работе: Печатнова Л. Г. Царь Павсаний и политическая ситуация в Спарте в конце V века // Проблемы политической истории античного общества / Под ред. Э. Д. Фролова. Л., 1985. С. 43—63. Для принципиальной оценки ср.: Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма: С: 51—52.

## Глава 9

### ТЕОРИЯ, МЕЧТА И ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ

Знакомясь с популярными общественно-политическими идеями, нашедшими отражение в исторических трудах Геродота и Фукидида, мы вплотную подошли к рубежу, отделяющему общий поток ранней греческой словесности от литературы специальной, политической, а с памфлетом Павсания уже углубились в это новое особенное русло. В этой связи уместно будет напомнить о характерных признаках, отличавших общественную и духовную жизнь греков во 2-ю половину V в. до н. э. (ср. выше, часть I, гл. 9).

Это был век греческого Просвещения, время, когда бурная общественная жизнь, богатая социальными и политическими коллизиями и переменами, сильнейшим образом стимулировала развитие политической мысли и политической теории. Чего стоило хотя бы длительное соперничество лидеров греческого мира Афин и Спарты! Начатая ими еще до завершения Греко-персидских войн открытая борьба за гегемонию в Элладе всколыхнула весь недавно устоявшийся строй жизни, развязала губительные межгосударственные и социальные конфликты и ускорила, таким образом, наступление общего кризиса полисной системы. Демонстрируя зыбкость и относительность существующих политических порядков, непредсказуемую переменчивость государственных форм и нравственных норм, эта обостренная общественная ситуация вызвала к жизни совершенно новое направление в греческой философии, социологическое по преимуществу, ставившее целью объяснить существо происходящих

в общественной жизни процессов, оценить роль государства, его отдельных форм и элементов, политических и экономических факторов, обуславливающих успех государства или личности в борьбе за первенство.

Это направление, претендовавшее на новую особенную мудрость (*sophia*) и потому прозванное софистическим (т. е. мудрствующим), не только разработало первые целостные политические теории, объясняющие существо реальной государственной жизни, но и двинуло вперед социологическую футурологию, включая и собственно утопию. Именно под воздействием развивавшейся теоретической мысли античный утопизм от смутных мечтаний о нездешнем лучшем мире, от художественно-фантастических картин, сопрягавших элементы древнего фольклора с этногеографической экзотикой, стал все более переходить к логическому конструированию новых общественных систем. При этом менялась или обогащалась и форма литературного воплощения: наряду с новеллой-фантазией, излагаемой в составе неспецифического литературного произведения, появился теоретический трактат, специально развивающий тот или иной проект.

Поощренное успехами социологической мысли развитие утопического жанра свершалось тем стремительнее, что сама действительность, отягощенная признаками надвигающегося социально-политического кризиса, стимулировала работу фантазии, возбуждала создание новых умозрительных систем, где неустранимые на деле недостатки или трудности преодолевались форсированно, в воображении, где древние мечты, подкрепленные средствами логики, отливались в идеальные проекты, мнимо компенсировавшие дурную реальность. При этом, очевидно, не происходило полного вытеснения новыми конструкциями древних традиционных представлений; скорее, одно здесь рука об руку шло с другим, рационалистически выверенные построения, отвечавшие повышенным интеллектуальным запросам общественной элиты, соседствовали с художественными фантазиями, милыми сердцу простых людей, а временами и взаимодействовали, обогащая таким путем друг друга.

Во всяком случае в литературе 2-й половины V — начала IV в. до н. э. мы обнаруживаем все эти разновидности утопических исканий существующими одновременно. Теоретическая линия представлена, например, переложенными у Аристотеля проектами Гипподама Милетского и Фалея Халкедонского, восходящая к фольклорным истокам линия художественно-фантастическая — сохранившимися фрагментами древней аттической комедии, наконец, синтез этих двух направлений нашел свое отражение, — правда, не адекватное, а преломленное в кривом зеркале сатиры — в фантастических феериях единственного хорошо нам известного, благодаря дошедшим целым пьесам, представителя афинской комедии Аристофана. Нам и предстоит

теперь подробнее познакомиться с каждым из этих очерченных пока еще самым общим образом направлений.

Что касается теоретической разработки идеального общественного и государственного строя, то, согласно Аристотелю, начинателями этого жанра выступили Гипподам Милетский и Фалей Халкедонский (см.: Аристотель. Политика, кн. II, соответственно гл. 5 и 4).<sup>1</sup> Именно Гипподам Милетский, известный созданием первой исполненной рационализма, строго геометрической модели городской застройки, реализованной им в афинском Пирее, в панэллинской колонии Фуриях (444/3 г.), а кроме того, будто бы еще и на Родосе (408/7 г.), оказался также и первым теоретиком идеального государственного устройства. По выразительному свидетельству Аристотеля, он «первым из не занимавшихся государственной деятельностью людей попробовал изложить кое-что о наилучшем государственном устройстве (*peri politeias tes aristes*)» (Политика, II, 5, 1, пер. С. А. Жебелева — А. И. Доватура). Эта аттестация если и не означает буквальным образом отнесение Гипподама Милетского к числу софистов, то все же подчеркивает чисто теоретический, умозрительный характер его политического прожектёрства.<sup>2</sup>

И действительно, от всего проекта Гипподама веет абстрактным рационализмом, опирающимся, как и его градостроительная модель, на правильные математические пропорции, что с тех пор становится характерной чертой всех утопических конструкций. В новом городе-государстве предполагается иметь население равным счетом в 10 тыс. человек, разделенных на три группы — ремесленников, земледельцев и воинов. Соответственно и территория государства, пригодная к обработке, делится на три части: священную, доходы с которой предназначаются для отправления государственного культа, общественную, доходы с которой пойдут на содержание воинов, и частную, находящуюся в распоряжении земледельцев. Должностные лица должны избираться из всех граждан, а их обязанности распределяются по трем сферам попечения — о собственно общественных делах, т. е. таких, которые касаются граждан, о делах чужеземцев и о делах, касающихся сирот. Равным образом регламентируется и законодательство: видов законов насчитывается три соответственно трем главным родам преступлений, выражающихся в оскорблении личности, в повреждении имущества и в убийстве. Предусматривается учреждение верховного суда, призванного быть высшим арбитром в спорных делах

<sup>1</sup> См. также: Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма. СПб., 1910. С. 120—122; Гуторов В. А. Античная социальная утопия Л., 1989. С. 129—135; Ferguson J. *Utopias of the Classical World*. Ithaca (New York), 1975. P. 48—50; Günther R., Müller R. *Sozialutopien der Antike*. Leipzig, 1987. S. 45—48.

<sup>2</sup> Гуторов В. А. Античная социальная утопия. С. 131—132.



и комплектуемого из старцев, также избираемых правильным образом.

В выразительном указании на способ замещения должностей избранием, а не жребием можно видеть известное тяготение автора проекта не только к рационализму, но и к политической умеренности в противоположность такому проявлению демократической стихии, каким была жеребьевка в современных Гипподаму Афинах. В ту же сторону, возможно, клонит и предусмотренное в проекте использование в судах в качестве бюллетеней не камешков или бобов, а дощечек, предназначенных для записи формулы приговора и лишь в случае безусловного оправдания оставляемых незаполненными. Менее удачной выглядит попытка усмотреть в структуре Гипподамова государства реализацию некоего пифагорейского принципа: числовая регламентация, и в частности упор на число три, может быть вполне объяснена все той же рационалистической тенденцией вне связи с пифагореизмом.<sup>3</sup>

Внешне очень стройный проект Гипподама Милетского был, однако, весьма далек от совершенства, на что, по-видимому, правильно указывает Аристотель. Последний в особенности критикует Гипподама за неясности, оставшиеся в вопросах о гражданстве и землепользовании. Так, равное участие всех групп населения в управлении государством могло быть поставлено под вопрос или даже сведено на нет тем простым обстоятельством, что оружием должен был обладать только один класс, а стало быть, он один и мог реально притязать на власть или — можно ставить вопрос и так — всегда был в состоянии устранить других от участия в управлении государством. С другой стороны, неясно, как должно было осуществляться содержание этого класса воинов. Кто должен был обрабатывать общественную землю, предназначенную для их содержания? Если здесь не имелись в виду земледельцы, у которых были собственные наделы, а следовательно, и собственные заботы, то тогда необходим был еще какой-то дополнительный класс работников, который, однако, не был предусмотрен конституцией Гипподама.

Критикует Аристотель и судебную процедуру, предусмотренную проектом Гипподама, указывая, в частности, на то, что детализация судьями своего вердикта при голосовании вместо простого осуждения или оправдания могла привести только к неразберихе. Однако, сколь бы ни был несовершенен проект Гипподама и как бы ни был он уязвим для строгой критики,

<sup>3</sup> Некоторые прямо относят Гипподама к последователям Пифагора (см., например: Нерсисянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 40—42). Более осторожно судят: Ferguson J. Utopias... P. 48; Günther R. und Müller R. Sozialutopien... S. 47. Справедливые возражения против сближения Гипподама с пифагорейцами см.: Гуроров В. А. Античная социальная утопия. С. 130—131.

не следует забывать самого главного: это был первый утопический проект чисто теоретического плана, и значение поданного им примера, во всяком случае, преуменьшать не приходится.<sup>4</sup>

Если Гипподамов проект был первым опытом теоретической утопии вообще, то появившийся поколением или двумя позже проект Фалея Халкедонского оказался уже первым образцом утопии именно социалистической, если только под социализмом понимать такую идеальную систему общественных отношений, которая зиждется на радикальном преобразовании собственности в интересах социальной массы — ее уравнивании или даже обобществлении.<sup>5</sup> Изложение и разбор этого нового проекта у Аристотеля справедливо предварены указанием на то особенное направление общественной мысли, ставившей характер социальных отношений в прямую зависимость от порядка в делах собственности, в русле которого естественно выступил и Фалей Халкедонский. Надлежащее решение вопроса о собственности (*peri tas ousias*), указывает Аристотель, нередко представляется как главное условие упорядочения всей общественной жизни, поскольку именно из-за собственности и возникают все внутренние раздоры (*staseis*). «Поэтому,— продолжает Стагирит,— Фалей Халкедонский первый сделал на этот счет такое предложение: земельная собственность у граждан (*tas kteseis ton politon*) должна быть равной (*isas*)» (Политика, II, 4, 1).

По свидетельству Аристотеля, Фалей полагал, что такое условие легко осуществимо, когда город основывается заново, а в уже существующем необходимого уравнивания можно добиться, регулируя брачные контракты. Пусть брачуются богатые с бедными, причем «богатые должны давать приданое, но не получать его; бедные же приданого не дают, но получают его» (там же, § 2). Созданная таким образом эгалитарная система не носила, однако, всеохватного характера: идеальное общество мыслилось Фалеем как сословная корпорация, поскольку гражданами могли быть только землевладельцы, тогда как ремесленники низводились на положение государственных рабов

<sup>4</sup> Это справедливо подчеркивает и Дж. Фергюсон: «Он (Гипподам Милетский.— Э. Ф.), по всей видимости, составил первую известную нам утопию» (Ferguson J. Utopias... P. 48).

<sup>5</sup> Последнее, т. е. обобществление собственности, обычно и рассматривается как один из самых существенных, «конституирующих» признаков социализма (см.: Бовин А. Е. Социализм//Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 603—606). Однако далекими предтечами этой глобальной установки на социализацию средств производства были простейшие эгалитарные устремления масс, составлявшие характерную черту ранних форм утопического социализма (ср.: Застенкер Н. Е. Утопический социализм//Там же. С. 678—679). Оцениваемые по большому счету все подобного рода тяготения к системам социального равенства могут быть охвачены одним общим понятием социализма. С этой точки зрения античная социальная утопия в таких, в частности, ее проявлениях, как проект Фалея Халкедонского, вне всяких сомнений может рассматриваться как зародышевый элемент социалистической мысли.

(§ 13). Установлением такого рода Фалей отдал дань предрассудкам, бытовавшим в античном гражданском обществе с давнего времени, когда это общество было всего лишь земледельческой общиной. Согласно традиционным воззрениям, широко распространенным также и в классическое время, полноценными гражданами могли быть только те, кто обладал своею долей земли, тогда как люди, утратившие связь с землей, т. е. ремесленники и торговцы, считались необязательным ингредиентом и в консервативных обществах могли быть даже лишены гражданских прав и устранены от участия в управлении государством.<sup>6</sup>

Но и в том, что касалось устройства дел собственно гражданских, проект Фалея далек был от совершенства. Аристотель справедливо подверг его критике за внутреннюю недостаточность того, что должно было составлять центральный принцип предлагаемой системы, а именно — имущественное и социальное равенство граждан. Так, Фалей не принял во внимание разность семейного положения граждан, неодинаковое количество детей, от чего — при равенстве наделов — сильно меняется реальная зажиточность отдельных хозяев. Затем он ограничился уравниванием только земельной собственности, оставив без внимания другие объекты владения — разнообразную движимость, рабов, скот, деньги, которые, однако, могут быть причиною значительного имущественного неравенства. Но самое главное, как подчеркивает Аристотель, заключается в том, что, занимаясь делами собственности, Фалей совершенно не учел особенности человеческой породы, не знающей предела вожделений. Важным, пояснял Аристотель, является не столько даже уравнивание собственности, сколько создание такого порядка, когда люди не будут стремиться к нарушению разумно установленной нормы, что невозможно без радикального изменения человеческого характера, т. е. без надлежащего воспитания.

Правда, проект Фалея не обходил совершенно стороною дело воспитания: он именно предполагал утверждение равенства как в сфере владения землей, так и в сфере воспитания (*isoteta — kteseos kai paideias*), однако содержание этого последнего он не уточнил. А между тем, замечает Аристотель, «следует указать, в чем это воспитание будет заключаться; если же сказать, что воспитание для всех будет одно и то же, то от этого

<sup>6</sup> О распространенном в античном (греческом) обществе отрицательном отношении к занятиям ремеслом и торговлей см.: Ксенофонт. Экономик, 4,2—3; 6,5—7; Платон. Государство, VI, 495 с.—496а; Законы, VIII, 847 е — 848 а; Аристотель. Политика, I, 5, 10; III, 2,8—9; 3, 1 слл.; VIII, 2, 1; Демосфен, LVII, 30. О политической дискриминации тех, кто занимался ремеслом или торговлей: в некоторых общинах в раннее время, до установления там крайней демократии, — Аристотель. Политика, III, 2, 8; в Спарте — Геродот, II, 167; Плутарх. Ликург, 24; в Фивах — Аристотель. Политика, III, 3, 4. Ср. также: Ehrenberg V. Der Staat der Griechen. Tl. I. Leipzig, 1957. S. 31, 72—73.

нёт никакой пользы. Оно может быть единым для всех, но таким, что, и получив его, граждане все-таки будут ненасытно стремиться к деньгам или к почести, или к тому и другому вместе» (§ 6).

Собственная мысль Аристотеля сводится к тому, что если оставаться на почве реальности и иметь в виду достижение действительного, а не иллюзорного, благополучия, то надо, считаясь с разностью человеческой породы, характера, воспитания и положения людей, не вести дела к механическому уравниванию, а позаботиться о разумном порядке, предусматривающем гармонию социальных интересов без их нивелировки. «Основное во всем этом,— замечает Стагирит,— не столько уравнивать собственность, сколько устроить так, чтобы люди, от природы достойные, не желали иметь больше, а недостойные не имели такой возможности; это произойдет в том случае, если этих последних поставят в низшее положение, но не станут обижать» (§ 12).

Критика Аристотеля, непосредственно адресованная первым опытам античной теоретической утопии, верно указывает на общую несостоятельность такого рода построений с точки зрения здравого смысла. Особенно ярко и убедительно это продемонстрировано Аристотелем на примере идеального государства Платона, разбираемого им чуть раньше проектов Гипподама и Фалея, в первых главах 2-й книги «Политики». Тем не менее составленные из идеальных побуждений, чисто умозрительным путем, без сколько-нибудь солидной опоры на действительность, исполненные внутренней недостаточности или противоречивости, эти первые опыты теоретического конструирования оказались весьма заразительными, подав пример к измышлению других химер такого же рода, только, может быть, более разработанных и более оснащенных красочными подробностями. Мало того, при всей явной своей утопичности они нащупали ряд принципиальных установок, ставших неперменными атрибутами последующих создававшихся в античности утопических проектов и, следовательно, отражавших, несмотря на всю фантастичность, некую постоянную, а стало быть, питаемую самой действительностью, социологическую ориентацию.

Эта система установок при ближайшем рассмотрении, как и следовало ожидать, оказывается смоделированной с самого античного общества, т. е. не буквально с того общества, которое реально существовало у греков в эпоху классической цивилизации, а с его полисного архетипа, который всегда оставался ядром античного строя жизни, а следовательно, и античного способа мышления. К числу этих установок относится прежде всего обязательная сословная ограниченность, строгая корпоративность проектируемого социального единства, соответствовавшая действительной корпоративности античного гражданского общества. Затем обусловленное этим основополагаю-

щим принципом иерархическое строение идеального социума, нередко выливавшееся в подлинно кастовую структуру, расчлененную на классы высшие, низшие и даже рабов. Наконец, предположение своеобразного социалистического строя жизни прежде всего и главным образом для высших классов, что опять-таки выдает сословно-корпоративную, общинно-гражданскую природу как исходной земной модели — полиса, так и его идеальной сублимации — античной социальной утопии.<sup>7</sup>

Другая линия утопических увлечений, собственно народная, продолжала жить и даже достигла высокой степени развития в древней аттической комедии. Об этом свидетельствует характерная подборка отрывков из произведений (целиком не сохранившихся) поэтов — современников Аристофана, сделанная позднеантичным писателем Афинеем с целью показать, как эти поэты мыслили себе счастливую жизнь в глубокой древности или в неведомой стране в условиях, когда все необходимое является людям само собой и нет нужды ни в работах, ни в слугах. В последовательности, соответствующей времени постановки пьес на афинской сцене, приводит Афиней ряд драгоценных примеров из древней комедии, иллюстрирующих вековечную мечту народной массы, — жить в довольстве, не зная ни забот, ни трудов (см.: Афиней. Пирующие софисты, VI, 267 e — 270 a).<sup>8</sup>

Вот, к примеру, старший современник Аристофана Кратин (годы жизни предположительно 484—420, первую победу в драматических состязаниях одержал в 453 г. до н. э.). В пьесе под характерным названием «Богатства» (*Ploutoi*) Кратин говорит о жизни людей в древности, при Кроне, «когда играли в бабки хлебами, а эгинские лепешки падали наземь в палестрах словно зрелые плоды, щетинясь комочками» (фр. 165 Кок). А в другом отрывке из той же пьесы, сохраненном Стобеем, о жизни в те блаженные времена говорится так: «Сами собой (*automata*), с соизволения бога являлись тем людям все блага» (фр. 160). Сходные сюжеты, как видно из подборки Афиней, разрабатывались и другими аттическими комедиографами — Кратетом в пьесе «Звери», Телеклидом в «Амфиктионах»,

<sup>7</sup> Ср.: Гуторов В. А. Античная социальная утопия. С. 21 слл.

<sup>8</sup> Тексты этих фрагментов с необходимым комментарием к ним см. также в изданиях: Kock Th. *Comicorum Atticorum fragmenta*. Vol. I. Leipzig, 1880; Kaibel G. *Comicorum Graecorum fragmenta*. Berlin, 1899; Edmonds J. M. *The Fragments of Attic Comedy*. Vol. I. Leiden, 1957. О представителях древней аттической комедии (помимо Аристофана) см. также: Толстой И. И. Начало комедии и древняя аттическая комедия//История греческой литературы. Т. I. М., Л., 1946. С. 433—439. Для оценки их вклада в развитие утопического жанра ср.: Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма. С. 291—296; Baldry H. C. *The Idler's Paradise in Attic Comedy//Greece and Rome*. Vol. XXII, June 1953. N 65. P. 49—60 (с датировкой всех названных у Афиней пьес круглым счетом между 437 и 400 гг. до н. э.); Günther R., Müller R. *Sozialutopien der Antike*. S. 26—28.



Ферекратом в «Рудокопах» и «Персах», Метагеном в «Фуриоперсах».

Вообще мотивы и приемы излюбленных у древних комеднографов утопических сценок отнюдь не сложны, скорее даже однотипны. Это прежде всего общее представление о довольстве, об изобилии, достигаемом чисто сказочным способом — самопроизвольным, «автоматическим» явлением всего необходимого человеку по принципу скатерти-самобранки. Форма же реализации этого довольства — самая элементарная, через прямое потребление, посредством пира. Однажды с этим мотивом изобилия сопряжена и тема всеобщего мира (у Телеклида в «Амфиктионах»), но пока, до испытаний и невзгод, выпавших на долю греков во время Пелопоннесской войны, эта тема еще не столь популярна, как первая.

Другая характерная черта — радостное упоение от сознания того, что в подобных сказочных условиях, когда все является само собой, нет нужды ни в трудах, ни в слугах-рабах. И если первое — освобождение от изнурительного труда — в общем характерно для народных мечтаний любого времени, то второе — необязательность прислуги — выдает психологию именно античного гражданского общества, старавшегося переложить тяжелую работу на плечи слуг или рабов, однако при этом сознававшего всю хлопотливость подобной практики (необходимость располагать средствами для покупки и содержания рабов, трудности присмотра за ними и проч.)<sup>9-12</sup>. Что же касается времени и места, где мыслилась возможной такая блаженная жизнь, то и здесь ничего особенно нового мы не встречаем. Измышляемый ими рай комические поэты древних Афин либо относили к далекому мифологизированному прошлому, ко времени, «когда царем был Крон», либо перемещали в запредельное пространство — в далекие опозтизированные страны или даже в загробный мир.

Повторяем, знакомясь с «утопическими» отрывками древней аттической комедии, мы с первого взгляда как будто бы и не узнаем ничего нового. Однако это впечатление превратно именно потому, что мы столкнулись с древней комедией, этим зеркалом фольклорного творчества, уже после того, как проследили за длинным рядом предшествующих литературных опытов. По существу здесь надо говорить о соотношении совершенно

---

9-12 Ср.: Garland Y. Les sociétés, sans esclaves dans la pensée politique grecque//Klio. Bd. 63. 1981. H. 1. P. 131—140. Автор справедливо указывает, что отсутствие рабов в ряде утопических идиллий, созданных воображением античных писателей, было обусловлено не абolicционизмом, которого классическая древность вообще не знала, а сознанием хлопотности и опасности владения рабами.

инного, обратного плана, поскольку афинская комедия адекватно отражает ту фундаментальную фольклорную основу, от которой отталкивалась мысль авторов литературной утопии начиная с Гомера, Гесиода и Солона. Последний, как мы теперь понимаем, самым непосредственным образом черпал из того же народного источника, что и авторы древней комедии.

Но дело, конечно, не ограничивалось у этих творцов комедийного жанра простым перепевом издревле любимых народом сказочных мотивов. Они были уже слишком литераторами, чтобы оставаться на таком простейшем уровне. И, как писатели, развитые и чуткие к настроениям своей эпохи, они, во всяком случае, должны были реагировать на опыты развивавшейся именно тогда социологической мысли. Что могло получаться из взаимодействия подхваченных на лету новых теорий и идей с традиционными фольклорными мотивами, в какую причудливую, богатую красками и оттенками композицию могло выливаться это взаимодействие благодаря работе собственной поэтической фантазии, об этом мы лучше всего можем судить по соответствующим опытам Аристофана (около 445—385), единственного из авторов древней аттической комедии, от которого дошли до нас целые произведения, в том числе и специально посвященные утопическим проектам.<sup>13</sup>

Вообще элемент фантастики присущ многим комедиям Аристофана (ср., например, решение проблемы мира — каждый раз путем своеобразного *tour de force* — в «Ахарниях», «Мире» и «Лисистрате»), но три из них фантазмогоричны в такой степени и так напрямую трактуют тему радикального общественного переустройства, что их вполне можно отнести к разряду, — но, конечно, на свой, комедийный лад — утопической литературы. Это — комедии «Птицы» (поставлена в 414 г.), «Законодательницы» (*Ekklesiazousai*, буквально «Женщины в народном собрании», 392 г.) и «Богатство» (*Ploutos*, 388 г.). Все три отражают популярные утопические устремления в афинском обществе, навеянные отчасти никогда не умиравшими воспоминаниями или, вернее, мечтами о счастливом золотом веке, о блаженной жизни при Кроне, отчасти же — разнообразными

<sup>13</sup> О творчестве Аристофана вообще см.: Голстой И. И. 1) Аристофан//История греческой литературы. I. С. 440—469; 2) Драматургия Аристофана//Там же. С. 470—476; Ярхо В. Н. Аристофан. М., 1954. Соболевский С. И. Аристофан и его время. М., 1957; Dover K. J. *Aristophanic Comedy*. Los Angeles, 1972; *Aristophanes und die Alte Komödie*/Hrsg. von H. J. Newiger (Wege der Forschung, Bd. 265). Darmstadt, 1975. Об отношении аристофановской комедии к утопии ср. также: Пёльман Н. История античного коммунизма и социализма. С. 296—301; Ярхо В. Н. Социальная утопия в комедиях Аристофана (последний период творчества) (Труды Научного студенческого общества Моск. ун-та. Вып. 4). М., 1947; Гуторов В. А. Античная социальная утопия. С. 135—139; Flashar H. *Formen utopischen Denkens bei den Griechen*. Innsbruck, 1974. S. 8—10; Günther R., Müller R. *Sozialutopien der Antike*. S. 28—32.

проектами радикального социального переустройства, предлагавшимися, как мы видели на примерах Гипподама и Фалеса, различными теоретиками или политиками. При этом замечательно сценическое и идейное разнообразие этих пьес, поскольку названные настроения они отражают и оценивают по-разному, с разной долей в принципе свойственного комедии сатирического элемента — от насмешки, смешанной с удивлением (в «Птицах») или издевкой (в «Законодательницах»), до вполне добродушной улыбки (в «Богатстве»).

Сюжеты всех трех, во всяком случае, весьма оригинальны и делают честь изобретательности поэта. В «Птицах» два афинянина, хитроумный и предприимчивый Писфетер и простодушный Эвельпид, тяготясь жизнью в родном городе, где столько докуки от сутяжничества, ищут нового места, где они могли бы жить в тишине и покое. Поиски приводят их в царство птиц, и здесь Писфетера осеняет мысль построить с помощью пернатых новый невиданный город и построить его между небом и землей, что должно будет обеспечить обновленному птичьему царству во главе с ним самим, Писфетером, господство и над людьми и над богами. Узнав о создании такого замечательного города, люди чтут и награждают золотым венком за мудрость его основателя Писфетера, а многие даже, числом более 10 тыс., собираются переселиться в этот, как его окрестил Писфетер, Тучекукуевск («Nephelokokkygia») и уподобиться и обликом своим и образом жизни птицам.

Первыми естественно являются всякого рода горемыки, вроде нищего поэта, и проходимцы, как-то прорицатель, землемер-геометр Метон, разные афинские чиновники, а позже еще и отцеубийца, сочинитель дифирамбов Кинесий и доносчик-сикофант, но Писфетер, блюдя чистоту и здоровье нового города, всех их с позором прогоняет. Лишь нищему поэту он дарит новую одежду, но и его затем спроваживает прочь. Между тем боги во главе с Зевсом, рассерженные тем, что птицы перехватывают адресованные небожителям жертвы, начинают войну с Тучекукуевском, но скоро, доведенные измором до крайности, сдаются. Зевс уступает Писфетеру царский скипетр и отдает ему в жены прекрасную деву Басилию (Basileia, буквально «царская власть»). Последняя является хранительницей Зевсова перуна и прочих атрибутов и устоев его верховной власти. Выдача ее за основателя Тучекукуевска символизирует уступление Зевсом первенствующего положения новому птичьему царю — столь высоко вознесшемуся афинянину Писфетеру!

Пьеса, изобилующая чудесными сказочными и карнавальными сценами, производит впечатление подлинной феерии.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Это мнение, которое высказывалось многими филологами (и среди них — Ф. Ф. Зелинским), великолепно выражено А. И. Пиотровским во вступительной статье к переводу «Птиц»: «...из мира земных героев своих „Всадников“ и „Ахарнян“ Аристофан бежит на этот раз в область фанта-

Однако в ней, как и везде у Аристофана, проскальзывает множество намеков или даже прямых указаний на такие новоявленные черты афинской жизни, которые претили уравновешенным полисным идеалам поэта и возбуждали в нем стремление к критике, легко реализуемое доступными ему средствами сатиры. А претило ему прежде всего и главным образом усилившееся в его согражданах тяготение ко всякого рода политическим и интеллектуальным новшествам, увлечение несбыточными проектами и упование, при попытке их исполнения, на ловких и удачливых вождей, что особенно стало характерно для умонастроения афинян во второй период затянувшейся и утомившей их Пелопоннесской войны.<sup>15</sup>

В поисках главными героями «Птиц» нового места поселения где-то за тридевять земель от родного города можно видеть намек на действительное увлечение афинян идеей приобретения новых земель на западе, в Сицилии, а затем и в Африке, вызвавшее к жизни роковую экспедицию в Сицилию в 415—413 гг. Соответственно и в фигуре ловкого и деятельного Писфетера чудится сходство с Алкивиадом — главным инициатором этого химерического предприятия, честолюбцем столь высокого полета, что в нем проглядывало лицо возможного диктатора или даже монарха.<sup>16</sup>

Насмехаясь над «птицеманией» (ornithomanein), охватившей афинян после известия об основании их согражданами Тучекукуевска, Аристофан несомненно подвергал критике погоню афинян за разного рода политическими химерами. Возможно, что и в ярком описании триумфа Писфетера в конце пьесы заключалось не только восхищение немислимым успехом главного героя, но и скрытое предупреждение против излишнего доверия руководителям подобных грандиозных предприятий — честолюбцам, стараниями которых победа народа

---

тики, вымысла В одежде фантастики пытается он облечь сейчас свои политические чаяния, в царство сказки хочет он уйти от тягостной действительности современных Афин, от тяжелого года Сицилийской осады. Так сложилась комедия „Птицы“, как маскарадная сказка, как феерия, фантастическая и крылатая, древнегреческий „Сон в летнюю ночь“ (Аристофан. Комедия. Т. II. М.; Л., 1934. С. 14).

<sup>15</sup> Ср. Соболевский С. И. Аристофан и его время С. 201 слл.

<sup>16</sup> Мнение, что «Птицы» являют собой политическую аллегория, что в них нашли отражение Сицилийская экспедиция и деятельность Алкивиада, также имеет ряд сторонников, расходящихся, однако, в том, что касается оценки собственного отношения Аристофана к затее афинян: одобрял ли он ее, или же нет. Отрицательного мнения придерживался, в частности, один из первых представителей этого направления А. Зюверн (Süvern A. Über Aristophanes Vögel. Berlin, 1827). Ср., однако, статью Н. Б. Клячко, где обосновывается положительное отношение Аристофана к Сицилийскому походу и деятельности Алкивиада (Клячко Н. Б. Социально-политическая направленность комедии Аристофана «Птицы»//Аристофан. Сборник статей/Под ред. Н. Ф. Дератани, С. И. Радцига и И. М. Нахова. М., 1956. С. 109—139).

(в пьесе — птиц над богами) могла обернуться их собственным торжеством, их собственным восхождением к абсолютной единоличной власти, к монархии.<sup>17</sup>

Как бы там ни было, рисуемая в пьесе картина нового, созданного птицами под руководством Писфетера, города-государства неоднородна и неоднозначна. С одной стороны, устами хора (да и самого Писфетера) провозглашается характерная для сказочной ситуации, но здесь именно исполненная дурного смысла, а потому и издевки, «перевернутость» отношений:

Зрители, хотите в счастье и в довольстве сытно жить  
С нами, с птицами — не ждите, поспешите все сюда!  
Все, что среди вас клеймится беззаконием, грехом  
И пороком, в царстве птичьем славно и разрешено.  
Здесь в Афинах — беззаконно бить дубинкою отца.  
Мы же подвигом считаем если, на отца скакнув,  
Петушок закукуречит: «Ну, попробуй, ну, ударь!»  
Тот, кто вами опозорен, как клейменный беглый раб,  
Будет здесь среди пернатых пестрокрылой цаплей слыть.  
Всякий варвар, всякий Спинфар и фригеец всякий здесь  
Будет птичкою-фригийкой и варакушкой лесной;  
А карнец, раб безродный, сирота Эксекестид  
Здесь родней обзаведется, дедов-финниов найдет.  
Если ж Пасия сыночек, подлый трус, предать друзей  
Пожелает, трясогузкой обернется он пускай!  
Пусть трясется трясогузка, в этом мы не видим зла!

(Птицы, 753—768, пер. Адр. Пиотровского).<sup>18</sup>

С другой стороны, тот же хор убедительно, в прямых, лишенных каверзы словах, возглашает о великом счастье, о светлом, радостном состоянии, которое сулит любому новому поселенцу проживание во вновь основанном чудесном городе:

Сколько счастья пришельцу  
Среди нас поселиться!  
С нами Мудрость и Радость и ласка Харит,  
И безоблачно ясной святой Тишины  
Счастливая улыбка.

(Птицы, 1318—1322).

Замечательно, что и в самом Писфетере если и заключено некое опасное авторитарное начало, то лишь в виде угадываемой далекой перспективы, тогда как настоящие его действия обнаруживают в нем натуру цельную и здоровую, непримиримую к таким злокачественным порождениям афинской действи-

<sup>17</sup> Шварц А. Н. Триумф Пейфетера в «Птицах» Аристофана // Филологическое обозрение. Т. XX. 1901. С. 3—16. Это мнение разделяет и С. И. Соболевский (Соболевский С. И. Аристофан и его время. С. 203 сл.).

<sup>18</sup> Упомянутые в данном отрывке персонажи — все, по выражению А. И. Пиотровского, «люди из сценического круга» (поэты, кифареды и проч.), бывшие нередко предметом насмешек в комедиях Аристофана. Спинфар и Эксекестид были, возможно, чужеземного или не чисто греческого происхождения (см. коммент. А. И. Пиотровского в кн.: Аристофан. Комедии. Т. II. М.; Л., 1934. С. 587).



тельности, как паразитирующие на обычае и власти жрецы, чиновники, сикофанты или как развращенные новейшей софистикой «отцеубийцы». Особого внимания в этой связи заслуживает эпизод с «землемером» Метон, который является в Тучекукуевск с намерением распланировать его по новейшей геометрической системе: в центре вписанного в квадрат круга будет городская площадь — агора, от которой разойдутся прямые лучи — улицы. Писфетер, однако, не принимает услуг ученого геометра и, насмешливо обозвав его мудрецом Фалесом, а потом и попросту бахвалом, прогоняет прочь (стихи 992—1020).

Метон — лицо вполне историческое. Природный афинянин, он был известным астрономом и астрологом, знатоком календаря, разработавшим способ уравнивания лунных годов с солнечными в рамках 19-летнего цикла с семью вставными месяцами (Диодор, XII, 36, 1—2, под 433/2 г.). По некоторым, правда, анекдотическим данным, он предвидел неудачный исход Сицилийской экспедиции и потому с помощью хитрой уловки добился освобождения от участия в походе то ли для себя самого, то ли для своего сына (Плутарх. Никий, 13, 7—8; Алкивиад, 17, 5—6). Возможно, что фигура Метона ассоциировалась, во мнении тогдашней афинской публики, с представлением об ученом пройдохе. Так или иначе, у Аристофана она служит олицетворением новейших умников, умеющих решать квадратуру круга, изобретателей новой планировки городов и нового устройства государства, среди которых мог числиться и знакомый уже нам Гипподам Милетский. Их всех консервативно настроенный Аристофан не милует и с удовольствием подвергает поношению (ср. аналогичное отношение к представителям новейшей социологической философии Сократу и софистам в комедии «Облака»).

Еще более отчетливо выступает критическое отношение Аристофана к новейшим увлечениям проектами общественного преобразования в другой его пьесе — «Законодательницы». Сюжет здесь менее замысловат, но он от этого не теряет ни остроты, ни актуальности. В пьесе представлена ситуация если и не вовсе фантастическая, то все же достаточно невероятная. В одно прекрасное утро в Афинах на народном собрании головами проникших туда переодетых в мужское платье женщин принимается решение о передаче всего управления государственными и общественными делами женщинам — женам афинских граждан, как более умным и более деловитым, способным справиться с той задачей, которая оказалась не под силу их мужьям, — обеспечить порядок и благополучие в Афинском государстве. Инициатором переворота выступает энергичная и находчивая Праксагора, жена простоватого, хотя не лишнего некоторой сообразительности, а потому осторожного и недоверчивого Блепира.

Однако дело не ограничивается простою переменю в госу-

дарстве ролей мужчин и женщин. Устами хора, выражающего в пьесе настроения женской реформаторской «партии» и побуждающего Праксагору к дальнейшим действиям, высказывается мысль о необходимости коренного переустройства существующего уклада жизни:

Время настало для дел.  
В мудрой мысли город нуждается. Весь он  
Ждет коренной перестройки.  
Все, что решила свершить,  
Будет пускай небывалым,  
Будет неслыханным пусть!  
Не любят у нас, чтобы в новом  
Старина сквозила.

Законодательницы, 577—580)

Следуя этим побуждениям, Праксагора измышляет целую программу преобразований, выдержанных в своеобразном социалистическом духе, которую она и излагает в центральной сцене агона, где поэт сводит в споре героиню-революционерку с ее консервативным супругом. Первый и важнейший пункт программы Праксагоры — обобществление всей собственности, и в первую очередь, разумеется, земельной:

Утверждаю: все сделаться общим должно и во всем пусть участвует  
каждый.  
Пусть от общего каждый живет, а не так, чтоб на свете богат жил  
и нищий,  
Чтоб один на широкой пахал полосе, а другим нет земли на могилу,  
Чтоб этому толпы служили рабов, а другой не имел и холопа!  
Нет же, общую жизнь мы устроим для всех и для каждого общую участь!  
...Мы общественной сделаем землю.  
Вою для всех, все плоды, что растут на земле, все, чем собственник каждый  
владеет.  
От имени общего будем кормить вас, мужчины, мы, разумные жены.  
Бережливо и мудро хозяйство вести, всенародно отчет отдавая.

(Зак., 590—600).

Обобществлению, по плану Праксагоры, подлежит именно все, как земельная собственность, недвижимость, так и прочее имущество, движимость, в том числе и деньги и рабы. Здесь, таким образом, принцип социализации имущества проведен гораздо последовательнее, чем у Фалея Халкедонского. Более того, предусмотрены не только правила обобществления, но и те трудности, которые могут возникнуть при декретируемой сдаче частных имуществ в общественный фонд из-за вероятного нежелания состоятельных людей отказаться от нажитого добра. Впрочем, эти трудности, на которые указывает Блепир, Праксагора объявляет мнимыми, надуманными, поскольку, мол, при общем владении и обусловленном этим изобилии не будет смысла никому оставаться в стороне от общего дела. Обмен репликами в этой части агона столь интересен и поучителен, что его стоит привести полностью:

Блепир

Как же тот, у кого ни сажени земли, но зато серебро и червонцы  
И сокровища скрытые?

Праксагора

Все передать он обязан на общее благо.

Блепир

А когда не отдаст? Поклянется на лжи? Все добро ведь стяжал он  
неправдой.

Праксагора

Да ведь пользы в обмане не будет ему никакой.

Блепир

Почему же не будет?

Праксагора

Никого ни к чему не принудит нужда. Ведь у всех будет все в изобилии.  
Хлеб, венки, виноград, камбала, крендели, карусели, рубахи, каштаны.  
Что за выгода тут состояние скрывать? Обмозгуй, пораскинь головою!

(Зак., 601—607).

С видимой легкостью решается и другой важный вопрос —  
о производственной основе новой системы, и решается он не сказочным  
способом скатерти-самобранки, как это было в комедиях  
старших современников Аристофана, а вполне реалистически  
в духе укоренившегося в античном гражданском обществе спо-  
соба мышления. На вопрос Блепира:

Кто же будет возделывать пашни?—

Праксагора, не задумываясь, отвечает:

Рабы. А твоею всегдашней заботой

Станет вот что: чуть долгая тень упадет, нарядившись идти на попойку.

(Зак., 651—652).

Как видим, новая отраженная у Аристофана и, по-видимому,  
достаточно популярная в известных слоях афинского обще-  
ства модель социализма существенно отличается от сказочно-  
коммунистических феерий, развертывавшихся у Кратина, Крате-  
та или Телеклида, и отличается именно сдвигом от сказки  
к реальности. Однако реализация вековых коммунистиче-  
ских чаяний мыслится на античный лад, посредством совершен-  
ного освобождения граждан от труда и полного переложения  
всех работ на плечи подневольных людей — рабов. Таким обра-  
зом, и здесь тоже, как и у Фалея, и даже еще более последова-  
тельно и откровенно античная социалистическая модель оказы-  
вается корпоративно-сословно и классово-ограниченной. Соци-  
ализм, понятый как свобода от всякого труда, как ничем не  
ограниченное наслаждение,— только для свободных, для граж-  
дан, тогда как вся черная, рабочая сторона жизни остается уде-  
лом рабов, необходимость существования которых признается  
вещью само собой разумеющейся.

Раз и навсегда покончив с докучливой проблемой труда и трудящихся, Праксагора с тем большим воодушевлением рисует картину того блаженства, которому смогут предаваться свободные граждане. Это — блаженство радостного безграничного потребления, всегда импонировавшего настроениям и запросам народа. С упоением участники агона разрабатывают тему общественных застолий, где будет реализовываться установка потребительского социализма (стихи 675—686).

И чуть дальше, когда необходимая подготовка мыслится уже завершенной, граждане приглашаются к первой такой трапезе, в обрисовке которой ярко проступают теперь традиционные для комедийных феерий мотивы гастрономического достатка и изобилия. Обращаясь ко всем афинским гражданам без исключения, независимо от их социального положения, женщина-глашатай восклицает:

Спешите все, бегите к полководице!  
Пускай укажет жребий счастье каждому  
И место, где сегодня он обедает.  
Широкие столы уже расставлены.  
Добром и снедью всякою уставлены.  
Ковром и мехом скамьи изукрашены.  
Вино мешают в кружках. Встали девушки  
С помадой. Камбала шипит на вертеле.  
В печи зайчину жарят. Крендели пекут.  
Плетут венки. Орех каленый щелкают.  
Красавицы в горшечках кашу стряпают...  
К столу спешите! Вносят угощение!  
Вы раскрывать лишь поспевайте челюсти.

(Зак., 834—852).

Однако программа социализации этим не ограничивается. Эта соблазнительная идея разрабатывается с невероятной последовательностью и, в конце концов, доводится до абсурда. Прокламируется обобществление не только собственности, но и быта и жилищ. На новый вопрос Блепира:

Ну, а как ты устроишь хозяйство?—

Праксагора без колебаний отвечает:

Для всех будет общим хозяйство. Весь город.  
Будем домом одним. Все приказем снести: переборки и стены разрушим,  
Чтобы к каждому каждый свободно ходил.

(Зак., 673—675).

Но и этого мало: свобода общения доводится до крайнего предела — до свободы половых отношений. Все женщины будут доступны всем мужчинам, и *vice versa*.

Знай,—

объявляет Праксагора своему муженьку,—

и женщин мы сделаем общим добром, чтоб свободно  
с мужчинами спали

И детей, по желанью, рожали для них.

(Зак., 614—615).

А на естественный, казалось бы, вопрос Блепира:

Если этак вот будем мы жить сообща, как сумеет детей своих каждый  
Различать, расскажи!—

античная социалистка решительно отвечает:

А зачем различать? Будут дети своими отцами  
Всех считать, кто по возрасту годен в отцы, кто постарше годочков  
на двадцать.  
(Зак., 635—637).

При этом свобода полов будет именно обоюдной: как мужчины смогут сближаться с любимыми женщинами по своему выбору, так и те — с любимыми мужчинами. А во избежание естественной в таких случаях физической дискриминации будет предусмотрено, чтобы людям менее привлекательным из-за пожилого возраста или физического несовершенства предоставлялось предпочтительное право перед другими в удовлетворении своих сексуальных вожделений (стихи 690 слл.).

Рисуемая в пьесе грандиозная, разработанная в деталях революция полов делает честь воображению древнего поэта. Конечно, он мог при этом опираться на какие-либо уже выдвигавшиеся проекты такого рода, но какие именно — сказать трудно. Ни пифагореизм с его весьма расплывчатым общим представлением о женских добродетелях (ср.: Ямвлих. О пифагорейской жизни, 54—57), ни идея полусвободного-полурегламентированного общения полов, предусмотренная Платоном в его проекте идеального государства, каковой был разработан им в одноименном трактате лишь на рубеже 80—70-х годов IV в., не могли, во всяком случае, быть образцами для Аристофана.<sup>19</sup> С другой стороны, из текста Аристотеля в «Политике» (II, 9, 8) как будто бы следует, что до Платона в теоретической форме никто еще не развивал идеи общности имущества, жен и детей. Так что развитие этого сюжета в поэтической форме (что, очевидно, не учитывается Аристотелем) должно быть признано делом самого Аристофана. Последнего на это могли подвигнуть самые разнообразные импульсы, исходившие от современной ему общественной мысли в ее различных проявлениях (т. е. не обязательно теоретических). Это и начинавший формироваться в греческой литературе женский вопрос (ср. развитие женской темы у Эврипида, в частности, в трагедиях «Медея» и «Ипполит», равно как и стойкое внимание к этой теме того же Аристофана в «Лисистрате», «Фесмофоризах» и «Законодательницах»), и зарождавшаяся социалистическая идея (напомним о проекте Фалея Халкедонского).<sup>20</sup> Комбинация этих носив-

<sup>19</sup> Гуторов В. А. Античная социальная утопия. С. 137—138.

<sup>20</sup> Относительно женской темы в греческой литературе, включая и драму, см.: Бузескул В. П. Женский вопрос в Древней Греции [1904]//Бузескул В. П. Исторические этюды. СПб., 1910. С. 38—70; Варнеке Б. В. Женский вопрос на афинской сцене. Казань, 1905; Соболевский С. И.



шихся, что называется, в воздухе идей и могла дать эффективное комедийное явление — представленную Аристофаном социализацию полов.

Как бы там ни было, фигура заглавного персонажа «Законодательниц» Праксагоры является закономерным моментом в развитии женской темы у Аристофана — темы энергичной, находчивой и остроумной героини, призванной, как *deus ex machina*, в патриархальном обществе, зашедшем в тупик от собственной косности, стать преобразовательницей всего уклада жизни на новых радикальных началах. Во всяком случае героиня Аристофана — устроительница общественного переворота в Афинах, убеждена в благотворности содеянного и намечаемого:

Клянусь Кипридой, дни пришли счастливые  
Для города...  
Буяны перестанут шабаршить в стране,  
Присяжные исчезнут, лжесвидетели,  
Доносчиков не будет...  
Забудут грабить, ближнему завидовать,  
Не станет нищих, голых, голодающих,  
Не будет распрей граждан, с молотка продаж...

(Зак., 558 сл.).

Она видит панацею от всех бед, связанных с правонарушениями, в намеченном обобществлении имущества и на вопрос Блепира:

И совсем уже больше не будет воров?—

с уверенностью отвечает:

Все ведь обще, какие же воры?

(Зак., 667).

Верит она и в то, что угроза отлучения от общей трапезы станет мощным дополнительным регулятором поведения граждан и безусловно предотвратит любые распри и эксцессы. Это видно из следующего характерного обмена репликами:

Блепир

Объясняешь отлично, Деметрой клянусь! Но теперь об одном расскажи мне: Если пьяный гуляка ударит меня, возвращаясь с попойки, так как же За бесчестие сможет грубиян заплатить?

(в сторону)

Я хитро ей поставил ловушку.

Праксагора

Из обеда, которым питается он, будет вычтено. Впроголодь сидя, Про бесчинства забудет он скоро, поверь, за которые платится брюхом.

(Зак., 662—666).

Несмотря на это, острый и насмешливый ум древнего комедиографа прозревает такие практические трудности в реализации

Три «женские» комедии Аристофана // Соболевский С. И. Аристофан и его время. М., 1957. С. 261—277.

столь ярко расписанной им самим программы всеобщей социализации, которые неизбежно должны привести ее к крушению и показать химеричность самой социалистической идеи в принципе. В первой части пьесы поэт репликами Блепира уже обозначил ряд трудностей: уклонение богачей от участия в обобществлении собственности, степень и последствия сексуальной свободы, решение проблемы труда, правовая ответственность граждан при отсутствии ответственности материальной, — но тогда Праксагора в словесном агоне с легкостью отвела их. Теперь, когда ее проект начинает реализовываться, поэт возвращается к этим проблемам, наглядно показывает их практическую неразрешимость и, таким образом, силою своего сатирического таланта обосновывает внутреннюю несостоятельность столь, казалось бы, блестящего плана.

Первая из этих проблем — естественное нежелание, по крайней мере, состоятельных людей расстаться с нажитым добром. Размышляя над распоряжением сдать каждому свое имущество в общий фонд, один из таких крепких хозяев восклицает:

Да кто ж из делащей свое добро отдаст?

Не отдавать, а рвать и брать — обычай наш!

(Зак., 777—778).

Если так трудно будет сладить даже с одной этой склонностью, свойственной людям, с укоренившимся стремлением к стяжательству, то, показывает далее поэт, еще сложнее будет обстоять дело с другой — с любовным вожделением. Уравнение сексуальных запросов и возможностей их удовлетворения разбивается о каверзность ситуаций, с буффонным размахом рисуемых Аристофаном. Красивый юноша, направляющийся на любовное свидание к цветущей девушке, становится «на законном основании» предметом спора трех пожилых дам, одна старше и дурнее другой, — пример, который, по меткому замечанию Р. Пельмана, показывает полную несовместимость принципов равенства и свободы, по крайней мере, в столь деликатной области человеческого жизни, как отношения полов (см. стихи 877—1111).<sup>21</sup>

О названные апории вдребезги разбивается провозглашенная в начале пьесы устами женщины-реформаторши программа всеохватной социализации. Можно, разумеется, спорить о степени неприятия Аристофаном подобных проектов. Возможно, как это подсказывается веселой концовкой пьесы, где Блепир вместе с хором с пением и пляской направляется на коллективную пирушку, сатира Аристофана не таила ядовитого жала, не питала абсолютной враждебности к подобного рода популярным коммунистическим прожектам.<sup>22</sup> Но что она не воспринимала их всерьез, а, напротив того, делала предметом насмешки, пусть даже добродушной и, таким образом, в принципе

<sup>21</sup> Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма. С. 299.

<sup>22</sup> Ср.: Günther R., Müller R. Sozialutopien der Antike. S. 29—30.

отвергала, в этом сомневаться не приходится.<sup>23</sup> Во всяком случае гораздо более благодушнее выглядит трактовка утопической темы достижения всеобщего довольства и блаженства в последней из названных пьес Аристофана — в «Богатстве».

Здесь, пожалуй, мы наблюдаем возвращение к излюбленным в древней аттической комедии мотивам народной сказки. Сюжет, во всяком случае совершенно фантастический: афинянин Хремил встречается и привечает в своем доме бога богатства Плутоса, выведенного в пьесе в образе старого и слепого человека. В свое время Плутос жаловал только честных и порядочных, и Зевс ослепил его из зависти к добрым людям, вследствие чего в мире все перевернулось и богатство стало доставаться не тем, кому следовало. Хремил с соседом своим Блепсидем отводят Плутоса в храм Асклепия, где он получает исцеление. Затем божество богатства возвращается в дом Хремилы и одаряет всеми благами и его самого и других честных людей. К дому Хремилы стекаются теперь разные персонажи, желающие приобщиться к богатству, — и люди, и даже перебежчик от богов Гермес, согласный исполнять любую службу у нового богатого хозяина ради жизни в довольстве. Завершается пьеса освящением нового местопребывания Плутоса в заднем притворе — опистодоме храма богини Афины, что должно символизировать водворение богатства во всем Афинском государстве.

Прием, использованный Аристофаном в развитии сюжета, прост, но изящен. В плане же идейном особый интерес представляет центральная сцена, где, перед исцелением Плутоса, в споре сходятся Хремил и Блепсидем, с одной стороны, и богиня бедности Пенія — с другой. Хремил, указывая на беспорядок в этом мире, где богатеют и жируют одни негодяи, а честные люди прозябают в нужде и горе, отстаивает разумность своего намерения вернуть зрение богу богатства:

Потому говорю, если жизнь повернет по иному, прозревши, Богатство  
И дорогою новой людей поведет, это будет прекраснейшим счастьем.

(Плутос, 505—506).

На это Пенія возражает ссылкой на благотворность бедности, заставляющей людей трудиться и, таким образом, добывать себе средства к жизни. А если все будут богаты, кто же будет трудиться?

Если сбудется то, что затеяли вы, говорю, на беду это выйдет.  
Если зренье к Богатству вернется опять и разделится поровну деньги,  
Кто ж займется тогда ремеслом из людей, кто наукою мудрой займется?  
Ни один человек! А исчезнут совсем ремесло и наука, что будет?  
Кто же будет кузнечить, строгать корабли, кто же будет скорнячить,

гончарить,  
Кто башмачничать будет, телеги ковать, кто портным будет, кто портномом?  
Кто, сохою вспахавши сырой чернозем, собирать будет жатву Деметры.  
Если в лени и праздности сможете жить, не зоботясь о хлебе насущном?

<sup>23</sup> Ср.: Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма. С. 296 слл.

На этот вопрос Хремил отвечает разъяснением в хорошо уже нам знакомом духе: трудиться будут рабы.

Пустяковый пустяк! Все работы, весь труд, все, что ты нам сейчас  
назначала,  
Будут слуги над этим потеть.

(Плутос, 509—518).

Конечно, это не ответ по существу. Пенія справедливо указывает, что если все будут богаты и отпадет нужда в заработке, то не найдется охотников и до занятия рискованным ремеслом работорговца. Видимо, чувствуя, что убедительного ответа ему так и не найти, Хремил срывается на брань: «На твою это голову, ведьма!» (ст. 526). Более того, он вынужден признать логическую обоснованность возражений Пеніи:

На беду ты права. Не могу отрицать, хоть и ведьма ты в прочем и падаль!

Однако логика логикой, но чувство социальной и личной обделенности, горечь от изведанной бедности сильнее, и потому он настанваает на своем:

Ты не будешь права, хоть была бы права!  
(Плутос, 571 и 600).

В конце концов Хремил и Блепсидем, не смущаясь пророческими угрозами Пеніи, прогоняют ее:

Пенія

Погодите! Раскаетесь! Снова еще  
Позовете меня.

Хремил

Возвращайся тогда! А сейчас пропади,  
Быть богатым, богатым, богатым хочу!  
Ты ж сломай себе голову, сгинь, провались!  
(Плутос, 608—612).

Картина новой жизни в довольстве и наслаждениях рисуется чуть дальше в речи слуги Хремилы Кариона, где мы узнаем хорошо уже знакомые нам приметы сказочного золотого века, воплотившегося в явь:

Ой, люди! Как чудесно в изобилии жить.  
Не тратя ни полушки, плавать в роскоши.  
На дом обрушился Богатства проливень,  
Нахлынувши нечаянно, негаданно.  
Богатства слаще ничего на свете нет!  
Амбары от муки пшеничной ломятся.  
Вином душистым, черным погреба полны.  
В ларях тяжелых — серебро и золото  
Блестит, куда ни глянь, на удивление.  
Колодец полон маслом, благовонями  
Кувшины до краев налиты, смоквами  
Набит чердак. Корчаги, миски, плошечки  
Сверкают чистой медью. Деревянные  
Гнилые шепы сделались подносами  
Серебряными. Из слоновой кости печь...

(Плутос, 802 сл.).

В развернувшейся перед нами череде аристофановских ко-

медий с фантастико-утопическими сюжетами есть, по-видимому, своя логика жанрового развития: от навеянных реальными политическими авантюрами, исполненных глубинного предупреждения «Птиц» к сатире на популярные проекты или, скорее, идеи преобразований в социалистическом духе в «Законодательницах», а от этих последних к сдобренной добродушной усмешкой сказочной феерии в «Богатстве». Иными словами, чувствуется закономерность в постепенном перемещении внимания аристофановской сатиры с более острых или как-то соприкасающихся с действительностью (при всей видимой фантастичности сюжета) объектов на более отвлеченные, а затем и вовсе сказочные темы, что, конечно, могло быть связано со старением поэта и ослаблением накала его творчества, но могло быть обусловлено и общей начинающейся переориентацией комедийного жанра с политической тематики на бытовую в духе будущей Средней или Новой комедии.

Как бы то ни было, драматургия Аристофана, чутко реагирующая на все сдвиги в политической и духовной жизни афинского общества, великолепно, хотя и на свой лад, в комедийном преломлении, отразила наряду с прочим также и повышенное увлечение фантастическими проектами переустройства общества на иных и, с точки зрения народной массы, более справедливых началах. Эти увлечения, отчетливо проступившие в критический момент долгой и трудной Пелопоннесской войны, когда обозначился духовный надлом и чувство реальности стало изменять народу, с особой силой захлестнули воображение афинян в начале IV в. до н. э., когда, несмотря на окончание войны, обозначились признаки глубинного кризиса всей полисной системы. Аристофановская критика этих увлечений и соответствующих теоретических проектов, ведшаяся отчасти в плане консервативной реакции на измышлявшиеся радикальные новации, а еще более с позиций обычного здравого смысла, обнажила слабости, присущие зарождавшейся социалистической доктрине. В этом отношении Аристофан предвосхитил все существенные возражения, которые на протяжении многих столетий выдвигались против утопического прожектерства и, в частности, против глобальной социализации собственности и быта. Однако показательной является не только основательность этой критики, но и ее, в общем, безрезультатность: мечта здесь всегда побивала любые доводы рассудка. Как раз после Аристофана в литературе позднеклассического времени, под несомненным воздействием ширившегося социально-политического кризиса, утопическое прожектерство получило особенное развитие. Самые различные писатели отдали дань увлечению утопическим жанром: Ксенофонт и Исократ едва ли не в такой же степени, что и Платон, а их младшие современники Эфор и Феопомп так же, как Гекатей Абдерский и Эвгемер.



## ПЛОДЫ ЗРЕЛОЙ ФАНТАЗИИ

Греческая утопия позднеклассического времени (IV в. до н. э.) ошеломляет богатством и разнообразием своих проявлений и делает трудным любое краткое обозрение. Помочь делу может только известная схематизация, суживающая и упрощающая живой литературный процесс, однако именно поэтому делающая его доступным для мало-мальски целостного охвата. Впрочем, присмотревшись, мы обнаружим в богатстве являющихся в IV в. идей и произведений утопической мысли знакомые контуры главных направлений, таких, как идеализация давно прошедшего золотого века Крона, далекого прошлого человеческого рода вообще и известных отдаленных эпох в жизни тех или иных эллинских государств (именно Спарты или Афин); идеализация окраинных примитивных народов или столь же отдаленных экзотических государств, равно как и вовсе фантастические описания выдуманных заморских стран; наконец, притязание в большей или меньшей степени на воплощение в жизнь радикальные проекты переустройства общества и государства на новых идеальных началах.

В жанровом плане эти направления могут быть определены соответственно как историческая мифология, этнографическая или географическая утопия, политическое прожектерство. При этом очевидно, что последний из названных жанров в силу самой своей природы должен отличаться большей связью с политической мыслью и доктринерством, тогда как первые — большей зависимостью от общей литературной традиции и ориентацией на восприятие не столько логическое, сколько эмоциональное.

Другой чередой вех может служить творчество отдельных выдающихся писателей позднеклассического времени, подвизавшихся в том или ином или даже сразу в нескольких утопических жанрах. Фигуры Ксенофонта и Исократа, Платона и Аристотеля, Эфора и Феопомпа, во всяком случае, возвышаются над общим уровнем литературного потока, определяя, таким образом, выбор наиболее ярких и впечатляющих примеров. Комбинируя эти два способа ориентации по наиболее характерным отдельным жанрам и писательским фигурам, мы получаем необходимую опору для системного обозрения утопических исканий древних греков на исходе классического времени, в эпоху ширившегося и обострявшегося кризиса полисной системы.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Для общей ориентации в утопиях позднеклассического времени ср.: Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма. СПб., 1910. С. 50 слл., 122 слл., 303 слл.; Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л., 1989. С. 140 слл., 216 слл.; Günther R. und Müller R. Sozialutopien der Antike. Leipzig, 1987. S. 49 ff.

Первая пара веков — это творчество хорошо уже нам знакомых политических писателей Ксенофонта и Исократ. У Ксенофонта, чье литературное дарование отличалось особенной чуткостью к проблемам дня, гибкостью и разносторонностью в их интерпретации, обращение к идеальным общественным и государственным типам, диктуемое неприятием современности, нашло отражение в произведениях, представляющих все главные направления утопической мысли.<sup>2</sup> При этом нет нужды специально разъяснять, что во всех этих случаях его пером водило более всего неприятие демократических порядков в его родном городе Афинах, отвращение к крайностям господствовавшего там радикального режима, усугубленным разраставшимся кризисом гражданского общества. Рисовавшаяся его взору идеальная картина социальных и политических отношений самым непосредственным образом отражала чаяния полисной элиты — знатной и состоятельной верхушки греческого общества, мечтавшей о стабильности во всех сферах общественной жизни, о наведении должного порядка в каждом отдельном городе и в Элладе в целом, о создании такой власти и таких условий, при которых и им самим и их собственности была бы гарантирована безопасность от любых посягательств со стороны беспокойной свободной бедноты или мятежных рабов.

Как известно, Ксенофонт был горячим поклонником Спарты, этого идола греческой аристократии. Интерес его к спартанской истории и конституции был укреплен долголетним пребыванием на спартанской службе и дружбой с царем Агесилаем. Неудивительно, что Ксенофонт отдал дань модному идеологическому увлечению — идеализации Ликурговой Спарты и даже посвятил этому сюжету специальный трактат «Лакедемонская полития», который, в свою очередь, благодаря популярности автора стал отправным пунктом для разработки этой темы последующими писателями Эфором, Полибием и Плутархом.<sup>3</sup> Трактат, написанный, как и ряд других политических произведений Ксенофонта, в последний период его жизни (по-видимому, после переселения в Коринф в 371 г.), содержал одновременно и похвалу легендарному Ликургову порядку, и сожаление по поводу деградации современной писателю Спарты. В плане разработки темы спартанского миража особый интерес, конечно, представляет изложенная в трактате система социальной

<sup>2</sup> Для Ксенофонта см. также специально: Ferguson J. *Utopias of the Classical World*. Ithaca (New York), 1975. P. 56—60.

<sup>3</sup> Перевод «Лакедемонской политии» см. в изданиях: Ксенофонт. Сочинения в пяти частях/Пер. Г. А. Янчевецкого. Ч. V. Изд. 2-е. Ревель, 1895; Ксенофонт. Лакедемонская полития/Пер. М. Н. Ботвинника (неполный) //Хрестоматия по истории Древней Греции/Под ред. Д. П. Каллистова. М., 1964. С. 123—126, 129—133, 135—136. Специальный разбор можно найти в работах: Vaziri H. *La République des Lacédémoniens de Xénophon*. Paris, 1885; Breitenbach H. R. *Xenophon/RE*, 2. Reihe. Bd. IX, Hbbd. 18. 1967. Sp. 1746—1753.

и политической жизни, установленная будто бы в глубочайшей древности (еще при первых Гераклидах — Лак. пол., 10, 8) законодателем Ликургом и обеспечившая Спарте, несмотря на малочисленность ее гражданского населения, могущество и славу, каких не знало ни одно другое эллинское государство.

Рисуемая Ксенофонтом Ликургова Спарта являет собой ярко выраженное корпоративное общество античного типа: организованные в общину спартанские граждане (спартиаты) противопоставлены остальным категориям населения, и прежде всего рабам (ср. следы такого противопоставления в 1, 3—4; 6, 3; 7, 1—2; 12, 4); внутри гражданского коллектива могут быть известные различия между богатыми и бедными, но они преодолеваются мерами взаимного вспомоществования и сотрудничества (ср. 5, 3; 6, 4; 10, 7); решающим критерием принадлежности гражданина к общине равных (*hoi hómoioi*) является прохождение всех ступеней гражданского воспитания и последующее достойное поведение, т. е. прежде всего повиновение законам и исполнение определяемых ими обязанностей (см.: 10, 7).

Корпоративный и даже тоталитарный характер представленного таким образом Спартанского государства очевиден. При этом для социально-политической позиции нашего автора показательно, что создание такого государства он связывает не просто с законодательной инициативой Ликурга, но и с заинтересованною поддержкою его начинания со стороны лучших людей (*hoi kratistoi*), т. е. местной знати. Он выразительно подчеркивает, что, прежде чем заняться устройством государственных дел, Ликург обеспечил согласие в этом деле лучших граждан, каковое согласие, подкрепленное авторитетом Дельфийского оракула, будто бы направлявшего Ликурга, и силою почти что самодержавного эфората, оставалось и далее главным гарантом сохранения однажды установленной системы (см. гл. 8). Элитарный, аристократический характер воплощенной Ксенофонтом в образе Ликурговой Спарты государственной утопии также не подлежит сомнению.

Признание Ксенофонтом в предпоследней (14-й) главе свершившегося к его времени внутреннего разложения спартанской общины лишь оттеняет идеальный строй, учреждение которого приписывалось Ликургу. Вместе с тем эти признания вносят и необходимую реалистическую поправку, поскольку речь шла о хорошо знакомом элинам государстве, которое было лишь бледным подобием расписанного идеала.

Сколь все же дорога была сердцу Ксенофонта Спарта и как сильно он желал ее возрождения, показывает заключительная (15-я) глава трактата. Здесь, в виде своеобразного постскриптума, рассказывается о привилегиях и почестях, установленных в Спарте (будто бы все тем же Ликургом) для царей. И сделано это добавление, как указывает автор, именно потому, что «одна эта власть остается такой же, какой она была установ-

лена с самого начала, тогда как прочие государственные установления, как всякий может убедиться, уже изменились и продолжают изменяться даже сейчас» (15, 1, пер. М. Н. Ботвинника с некоторыми изменениями).

В проводимом, таким образом, напоследок и несколько неожиданно (после признания уже свершившегося упадка идеального строя) возвеличении царской власти в Спарте чудится надежда автора на возрождение столь любимого им Спартанского государства. Ибо было естественно ожидать, что при определенных условиях эта власть могла стать — и, как показала история, действительно стала — рычагом радикального преобразования.<sup>4-5</sup> Если наше понимание верно, то в заключительной главе «Лакедемонской политики» надо видеть отражение собственного Ксенофонта, как и многим другим представителям полисной верхушки, упования на монархическое начало, способное, как они считали, спасти страну от смуты и хаоса.

Свои мысли об использовании сильной единоличной власти в качестве средства, способного преобразовать мир в интересах «лучших» людей, Ксенофонт подробно развил в двух других политических сочинениях, также относящихся к коринфскому периоду его жизни, — в «Гиероне» и «Киропедии». Первое из них — «Гиерон» — являет собой типичный трактат-наставление для государя, которому из эгоистического и жестокого тирана надлежит стать добрым сюзереном, защитником и благодетелем своих друзей-аристократов. «В «Киропедии» ткань повествования гораздо сложнее, политическое доктринерство здесь поставлено на более широкое историческое основание и вдобавок расцвечено яркими романтическими красками. По существу мы вновь сталкиваемся здесь с своеобразной утопией, своеобразной именно ввиду своего сложного характера, отчасти историко-мифологического, отчасти же этнографического. Ибо очерченные в этом романе образы идеального властителя и созданной им мировой державы поставлены на почву исторического (разумеется, романтизированного) предания, и притом предания не греческого, а восточного.

Впрочем, о «Киропедии», как мнимо-историческом романе, воплотившем заветные мечты Ксенофонта, достаточно было сказано выше, в главе, специально посвященной творчеству этого писателя. Зато нелишним будет остановиться на другом его сочинении, тоже из круга политических трактатов, в котором сравнительно реалистические расчеты и предложения в какой-то момент перерастают в фантастический прожект чисто уже утопического свойства. Мы имеем в виду трактат «О дохо-

<sup>4-5</sup> Во второй половине III в. до н. э. спартанские цари Агис IV (244—241) и Клеомен III (235—222) и в самом деле предприняли попытки возродить в Спарте сильное гражданство и войско посредством реформ, выдержанных в духе легендарной конституции Ликурга. Попытки эти, впрочем, не имели успеха.

дах», который был написан около 355 г. и, возможно, являлся последним произведением Ксенофонта. Во всяком случае этот трактат — последняя датируемая вежа в его творческой биографии.<sup>6</sup>

Написанный в трудное для Афин время, когда государство, истощенное войной с отпавшими союзниками, находилось на грани финансового банкротства и не могло решить острой социальной задачи материального вспомоществования беднейшим гражданам, трактат предлагал афинскому народу целую программу преобразований, направленных на оживление экономической жизни и оздоровление государственных финансов, а вместе с тем и на смягчение общей социально-политической напряженности.

Автор трактата рекомендует начать с оказания широкого государственного покровительства деловым людям в Афинах (гл. 2—3). Таким образом, можно будет оживить экономическую деятельность и за счет увеличения подати с метеков и доходов от торговли обеспечить приток в казну новых поступлений. Затем, располагая уже некоторым избытком средств, государство должно перейти к следующему и важнейшему этапу экономических реформ — к расширенной рациональной эксплуатации серебряных рудников в Лаврии (гл. 4). Существо плана сводится к следующему: государство должно приобрести большое количество рабов из такого расчета, чтобы на каждого афинского гражданина приходилось по три раба. Этим государственных рабов (*demosia andrapoda*) государство должно, по примеру частных лиц, отдавать внаем людям, занимающимся разработкой серебряных рудников. Плата за использование каждого раба составит, как обычно, 1 обол в день, так что каждый афинянин сможет получать от казны ежедневно 3 обولا, т. е. сумму, достаточную, чтобы прокормиться.

Писатель поясняет далее, как можно поэтапно добиться необходимого соотношения государственных рабов и свободных граждан:

«Если бы для начала оказалось хотя бы 1200 рабов, то, вероятно, уже на те доходы, которые они станут приносить, их число в течение пяти или шести лет легко можно будет довести до 6000. От этого числа, если каждый раб станет приносить в день по чистому оболу, общий доход составит 60 талантов в год. Если теперь из этой суммы откладывать на покупку но-

<sup>6</sup> Перевод трактата «О доходах» см. в указанных выше изданиях: Ксенофонт. Сочинения/Пер. Г. А. Янчевецкого. Ч. V. Изд. 2-е; Ксенофонт. О доходах/Пер. Э. Д. Фролова//Хрестоматия по истории Древней Греции. С. 343—357. Специальные разборы: Фролов Э. Д. Политические тенденции трактата Ксенофонта «О доходах»//Проблемы социально-экономической истории древнего мира, М.: Л., 1963. С. 204—221; Breitenbach H. R. Xenophon. Sp. 1753—1761; Gauthier Ph. Le programme de Xénophon dans les «Porois»//Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes. T. 58. 1984. fasc. 2. P. 181—199.



вых рабов по 20 талантов, то остальные 40 государство сможет уже использовать на другие свои нужды, какие только окажутся. Когда же число рабов будет доведено до 10 000, общий доход с них составит уже 100 талантов...» (§ 23—24).

На этом Ксенофонт прекращает свои математические выкладки. Изложив примерный путь увеличения числа государственных рабов, он полагал, по-видимому, что сказанного вполне достаточно, чтобы понять, как надо действовать дальше. Разумеется, по плану Ксенофонта, государство не должно было останавливаться на цифре в 10 тыс. рабов. Основное требование Ксенофонта состояло в том, чтобы количество рабов относилось к количеству граждан, как три к одному. Если учесть, что число взрослых мужчин, обладавших полными правами гражданства (а именно эти граждане и учитывались в первую очередь при всякого рода подсчетах), составляло в Афинах в середине IV в. приблизительно 20—25 тыс. человек, то станет ясно, что план Ксенофонта предусматривал доведение численности государственных рабов, занятых в серебряных рудниках, соответственно до 60—75 тыс.

План Ксенофонта предполагал создать государственную систему производительной эксплуатации рабов в серебряных рудниках как посредством сдачи их внаем частным предпринимателям, так и непосредственно, через разработку серебряных месторождений самим государством. Последний момент надо подчеркнуть особо. Учитывая ограниченные возможности частных горнодобытчиков и вообще, и в конкретной ситуации кризисного времени, когда многие разорились или обеднели и не могли вести работы с прежним размахом, Ксенофонт именно рекомендовал осуществлять разведку и разработку новых серебряных месторождений силами не только частных предпринимателей, но и государства. «Мне кажется,— замечает он,— что и в этом деле я мог бы дать совет относительно того, как можно было бы с наименьшим риском начать новые разработки. Как известно, в Афинах есть 10 фил. Если государство даст каждой из них равное число рабов, а они, деля друг с другом все удачи и неудачи, начнут новые разработки, то при таком образе действий, если серебро найдет одна фила, это будет выгодно и для всех других, а если его найдут две, три, четыре или пять, это соответственно сделает работы еще более выгодными. А чтобы все филы потерпели неудачу, это невероятно: ничто из прежнего опыта не подтверждает возможности такого исхода. Вы видите, что точно так же и частные лица, объединяясь в компании и деля друг с другом все удачи и неудачи, меньше подвергаются опасности в этом рискованном предприятии...» (4, 30—32).

Развитый в трактате «О доходах» план экономического возрождения Афин делает честь глубине мысли его автора. Он верно оценил значение рыночных отношений для скорейшего

оздоровления экономики и финансов, и он первым указал на возможность прямого участия государства в экономической деятельности, предугадав, таким образом, практику отчасти эпохи эллинизма (в Птолемеевском Египте), а еще более — нового времени.

При всем том программа Ксенофонта выдает типичный для античности стиль мышления. Вся система преобразований имеет целью обеспечить существование афинских граждан в качестве своеобразных рантье: сами не участвуя в производственной деятельности, они смогут за счет государства, точнее за счет совместно эксплуатируемых рабов, получать необходимые для жизни средства. Иными словами, здесь всерьез сделана попытка осуществления того рабовладельческого парадиза, того бесхлопотного существования за чужой счет, о котором мечтали герои комедии Аристофана. Но хотя Ксенофонт не ставил целью достижение в полном объеме той заветной цели, к которой стремились эти герои, т. е. того потребительского коммунизма в роскошном исполнении, какое возможно только в сказке, все же его программа при всей ее видимой продуманности и реалистичности деталей оставалась по существу утопической. Возможности античного государства, даже в сравнительно развитых Афинах, были слишком ограниченными, чтобы можно было рассчитывать на осуществление программы такого размаха. В обострившейся кризисной ситуации нелегко было добиться такого притока метеков и такого оживления торговых операций, чтобы доходы от них доставили капитал, потребный для реализации последующей затеи с рабами. Еще более сложным стало бы приобретение и содержание самим государством такой массы рабов, какую намечал Ксенофонт. Но самым трудным было бы найти им применение в ограниченных, что бы там ни говорил автор трактата, пределах Лаврия и при полном отсутствии опыта государственного предпринимательства. Важнейшее подтверждение этому — полное или почти полное отсутствие свидетельств о попытках афинян реализовать предложения Ксенофонта. Его программа должна быть отнесена к разряду экономического прожектерства, но она интересна — укажем на это еще раз — своей античной типичностью: это был набросок рабовладельческой утопии чистейшей воды.

То же разнообразие утопических идей и прожектов можно обнаружить и у другого выдающегося политического писателя IV в. до н. э. — ритора-публициста Исократ. Выше мы уже подробно охарактеризовали его деятельность и творчество, и потому сейчас отметим лишь те моменты в его богатом публицистическом наследии, которые отличаются несомненной близостью к жанру утопии и, в частности, схожи с только что представленными утопическими разработками Ксенофонта. И у Исократы мы наблюдаем акцентированную идеализацию прошлого как все той же Спарты (ибо Исократ не был бы по-аристокра-

тически мыслящим греческим интеллектуалом, если бы не отдал дань всеобщему увлечению спартанским строем), так и своего собственного государства Афин. Для Спарты это отдельные, но характерные высказывания, рассыпанные в разных речах Исократ. Что же касается идеализации афинского прошлого, то эта тема развита у Исократ, бывшего несомненным патриотом своего родного города, гораздо полнее. Здесь прежде всего надо напомнить о таких программных сочинениях, как «Панегирик» (380 г.), «Ареопагитик» (354 г.) и «Панафинейская речь» (342—339 гг. до н. э.), где оратор, не щадя слов и красок, прославляет идеальный строй предков (в греческой литературе его обычное обозначение — *patrios politeia* — отеческая полития) и выразительно противопоставляет его истинную, упорядоченную демократичность крайностям и порокам современной демократии, а его творцов — подлинных демократов Солона и Клизфена — новейшим беспринципным демагогам.<sup>7</sup>

С другой стороны, как и у Ксенофонта, находим мы у Исократ привязку идеальной политии не только к отечественному прошлому, но и к прошлому экзотической восточной страны, в данном случае — Египта. Это — эпидейктическая (показательная) речь, составленная в похвалу легендарного египетского царя Бусириса (время составления — 388—386 гг.). Как и Кир Старший в ксенофоновской «Киропедии», Бусирис наделен здесь чертами идеального властителя. Особо отмечается созданный Бусирисом кастовый строй, который импонирует Исократу своей ориентацией на профессионализм и компетентность. Конечно, наброски идеальных образов конституций, будто бы существовавших в древности у эллинов (прежде всего у афинян) или египтян, выглядят у Исократ менее эффектными, чем аналогичные опыты Ксенофонта, но они также не лишены значения, поскольку отражают общее направление политической мысли и утопических исканий, характерных для образованной полисной элиты позднеклассического времени. Что же касается политического прожектёрства, то здесь Исократ не уступал никому. Разработка афинским ритором панэллинской и монархической доктрин, хотя и опиралась на реальные настроения в греческом обществе и перекликалась с политическим творчеством Филиппа Македонского, в целом все же воспаряла слишком высоко, ориентируясь на невероятное — на возможность возрождения политического лидерства Афин и Спарты или даже на полноправное сотрудничество эллинов со сторонними монархами. По существу все эти пропагандируемые Исократом планы оставались политическими прожектами столь же

<sup>7</sup> По поводу «Ареопагитика» Исократ см. также: Исаева В. И. Проблема *patrios politeia* у Исократ//ВДИ, 1976, № 3. С. 33—50 (с неубедительным отвержением высказанного нами ранее взгляда о глубинной олигархической ориентации Исократ).

утопического свойства, как и расчеты Ксенофонта на социально-экономическое обновление и возрождение Афин.

Так или иначе, принимая во внимание известность и авторитет Исократ как видного публициста и главы влиятельной риторической школы, не следует упускать из виду возможность влияния его идей и произведений на современников и, во всяком случае, на многочисленных учеников. Однако преувеличивать это влияние не стоит. По отношению к центральному руслу общественной мысли греков в позднеклассический период — сократовской школе — философия Исократ (как он сам именовал свою эклектическую доктрину) всегда оставалась филиальным явлением, и ее воздействие на идейный процесс не шло в сравнение с делом сократиков. Вклад последних, особенно Платона и Аристотеля, в развитие как политической теории, так и ее бокового побега — утопии — был поистине эпохальным.

Платон, сын Аристана (427—347), происходил из состоятельной и знатной афинской семьи (по матери он приходился внучатым племянником известному афинскому софисту и политику Критию, который, в свою очередь, по боковой линии был правнуком Солона). Обладая пытливым, любознательным умом, а кроме того, материальным достатком и необходимым досугом, Платон рано обратился к занятиям философией и в течение ряда лет был прилежным слушателем Сократа, чье учение, наряду с идеями более древних философов Пифагора и Гераклита, оказало на него большое влияние: в философии Платон стал прямым восприемником и продолжателем дела Сократа.<sup>8</sup>

Впрочем, на первых порах, как это и естественно было для человека его круга, Платона тянуло также и к практической деятельности: он мечтал попробовать свои силы на политическом поприще. Однако трагические перипетии политической жизни в Афинах на рубеже V—IV вв., — крушение некогда столь блестящей демократии и державы, ужасы террористиче-

---

<sup>8</sup> Для знакомства с жизнью и учением Платона важны прежде всего его собственные сочинения (в биографическом плане в особенности Письмо VII, датируемое концом 50-х годов IV в.). Новейший русский перевод: Платон. Сочинения в 3 т./Под ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М., 1968—1972. Важный материал, почерпнутый из богатой эллинистической традиции, содержится также в известном труде Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (Платону здесь посвящена вся книга III). Новейшая научная литература о Платоне огромна и практически необозрима. Назовем лишь несколько наиболее важных работ: Виндельбанд В. Платон/Пер. с нем. А. Громбаха. СПб., 1900; Асмус В. Ф. Платон. М., 1975; Платон и его эпоха/Под ред. Ф. Х. Кессиди. М., 1979; Barker E. Greek Political Thought: Plato and His Predecessors. 5th ed. Oxford, 1957; Taylor A. E. Plato, the Man and His Work. New York, 1957; Wilamowitz-Möllendorff U. v. Plato. 5/3. Aufl., Bd. I—II. Berlin-Frankfurt, 1959—1962; Schuhl P. M. L'oeuvre de Platon. 2-ème ed. Paris, 1958; Luccioni J. La pensée politique de Platon. Paris, 1958; Das Platonbild/Hrsg. von K. Gaiser. 1969.

ского правления Тридцати и мстительные выходы реставрированной демократии, включая расправу над его учителем Сократом, — охладил пыл честолюбивого аристократа. И поскольку свободная политическая карьера для человека его происхождения и склада была в Афинах практически закрыта, он с тем большим рвением обратился к занятиям наукой.

Подобно Сократу Платона влекло к постижению истины, и на этом пути, развив учение об идеальных сущностях, бледным отражением которых будто бы только и является мир земных вещей, он завершил формирование концепции объективного идеализма. Это представление об умопостигаемых идеальных началах космоса, государства и человека стало естественным основанием разработанного Платоном этико-политического учения: сутью его является именно концепция совершенного человека и соответствующего этому человеческому типу идеального государства, каковые по возможности должны быть воплощены в земных формах. Естественно, что такое направление мысли с самого начала предполагало в учении Платона преобладание теоретической стороны над прагматической, а в его собственно теоретических построениях — сильный уклон в сторону идеального, в сторону утопии. Трудность определения жанрового качества этико-политических разработок Платона, — были ли они построениями теоретического плана, или же их надо относить к разряду утопий, — объясняется именно этой органической в его творчестве слитностью теоретической и утопической линии.<sup>9</sup>

Кстати, Платон и сам признавался в том, что могущественным толчком к поиску совершенных форм государственности и способов их реализации в жизнь явилось для него то, что всегда служит стимулом к утопическим исканиям, — разочарование в возможностях современного государства к совершенствованию. А неверие в способности современных политиков привело его к дополнительному убеждению в том, что только приобщение к истинному знанию, только разумная теория, или философия, овладевшая умом и приобщенная к делу, может вывести государственный мир греков из того хаоса, куда он погрузился, и приобщить его к идеальным формам. Конкретно это означало, что либо подлинные знатоки мудрости — философы должны принять руководство государством, либо же существующие правители обязаны овладеть философским знанием

<sup>9</sup> О вкладе Платона в развитие утопического жанра см.: Трубецкой Е. Н. Социальная утопия Платона // Вопросы философии и психологии. Т. XIX. 1908. Кн. 1. С. 1—44; Кн. 2. С. 119—185; Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма. С. 122—267, 303—307; Гуторов В. А. Античная социальная утопия. С. 140—175; Salin E. Platon und die griechische Utopie. München — Leipzig, 1921; Flashar H. Formen utopischen Denkens bei den Griechen. Innsbruck, 1974. S. 10—13; Ferguson J. Utopias of the Classical World. P. 61—79; Günther R., Müller R. Sozialutopien der Antike. S. 52—67.



и реализовать его принципы на деле (ср.: Платон, Письма, VII, 326 а — б).

В 90-е годы IV в. до н. э. Платон вплотную приступил к разработке концепции идеального государства,<sup>10</sup> а в начале следующего десятилетия ему представилась и первая возможность обратиться к своей вере, т. е. приобщить к своей теории, практического политика — сицилийского властителя Дионисия I (405—367), по приглашению которого он в 388 г. прибыл в Сиракузы.<sup>11</sup> Опыт оказался неудачным, — отношения между философом, проповедовавшим высокие истины, и самовластным тираном не сложились надлежащим образом, — но это не остановило Платона. По возвращении в Афины и открытии там собственной школы Академии<sup>12</sup> философ продолжил свои этическое-политические изыскания и спустя какое-то время, возможно все еще в рамках 80-х годов IV в., завершил разработку первого своего проекта идеального государства. Результаты были изложены в обширном (из 10 книг) сочинении, которое так и называлось — «Государство» (Politeia).<sup>13</sup>

Обращаясь к этому бесспорно самому значительному из произведений Платона, надо указать на особенность его общей платформы, которая заключалась в нерасторжимом единстве рационализированной этики и политики, как это было вообще характерно для научных изысканий сократовской школы.<sup>14</sup> Все рассуждения Платона об идеальных типах человека и государства исходят из убеждения в главенствующей роли важнейшей социальной добродетели — справедливости — в жизни как отдельного человека, так и целого государства.

В полемике с софистической доктриной Платон отвергает утилитаризированную, эгоистическую концепцию справедливости как права на выгоду сильнейшего. В его толковании справедливость — это гармония социальных интересов, опирающаяся на целесообразность занятия каждого своим делом. Это рационализированное — но рационализированное по большому, высокому счету — понимание справедливости полагается в уче-

---

<sup>10</sup> К этому времени относится, по-видимому, замысел и составление I-й книги «Государства».

<sup>11</sup> Об этом и двух последующих (при Дионисии II, в 366 и 361—360 гг.) путешествиях Платона в Сицилию см.: Fritz K. v. Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft. Berlin, 1968.

<sup>12</sup> Свое название «Академия» платоновская школа получила от местности, где она была расположена. Это была роща со святилищем древнего аттического героя Академа (в северо-западном предместье Афин, примерно в километре с небольшим от городских стен и Дипилонских ворот).

<sup>13</sup> Подробный анализ этого сочинения см. в работах: Асмус В. Ф. «Государство» <Платона> // Платон. Сочинения. Т. III. Ч. 1. М., 1971. С. 579—613; Reeve C. D. C. Philosopher — King. The Argument of Plato's «Republic». Princeton, 1988.

<sup>14</sup> Жебелев С. А. Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля // Аристотель. Политика. М., 1911. С. 427 слл.

нии Платона главным условием полноценной реализации и достижения высшего блага, или счастья, как для индивида, так и для государства. Соответственно, по степени осуществляемой справедливости и достигаемого счастья, различаются и типы людей и государств — совершенный, или идеальный, и несовершенные, или порочные. Последних насчитывается четыре, а именно, по возрастанию зла, — тимократический, олигархический, демократический и тиранический.

При этом типы людские и государственные оказываются тесно увязанными друг с другом. Для Платона, как, впрочем, и для многих других древних философов, адекватность миров отдельной личности и целого государства была сама собой разумеющейся. Возможность сопоставления их по видимости аналогичных качеств считалась очевидной, и потому в Платоновом «Государстве» проблема человеческой справедливости рассматривается, как бы при сильном увеличении, на примере справедливости государственной, а различные типы людской порочности просматриваются также на примерах соответствующих, воплощающих данный тип несправедливости, государств. Так конкретно проявляется тесное переплетение, взаимообусловленность и единство этики и политики у Платона.

Для нас сейчас наибольший интерес представляет характеристика Платоном идеального государства, поскольку здесь именно теоретическое мышление и утопическое видение одновременно достигают несравненной высоты и полноты выражения (Государство, II, 368 а — IV, 427 с; V—VII). Природа и назначение совершенного государства определяются Платоном исходя из принятой им концепции справедливости (*dikaiosyne*) как гармонии — соподчинения и единства — более частных добродетелей мудрости (*sophia*), мужества (*andreia*) и рассудительности (*sophrosyne*). На практике для государства это означает соединение в единое политическое целое трех необходимых сословий стражей, или советников (*to phylakikon*, *to bouleutikon*), воинов-защитников (*to epikourikon*) и «дельцов», т. е. людей, занимающихся производительной деятельностью (*to chrematistikon*). Если каждое из этих сословий в государстве занимается строго тем делом, к которому оно предназначено природой, т. е. душевым складом составляющих его людей, то это и есть то фундаментальное для существования здорового государства качество, имя которому — справедливость.

При этом конечную опору все эти мысли о природе совершенного государства находят в том, что служило зачином всего рассуждения и что не обосновывается, а только иллюстрируется примером с государством, — в представлении об аналогичной природе человеческой души, которой присущи три начала — разумное (*logistikon*), яростное (*thymoeides*) и воделеющее (*epithymetikon*), надлежащее соподчинение и гармония которых и составляет высшее качество — справедливость, между тем как

их несогласованность и раздор означают несправедливость. Иными словами, концепция души с ее индивидуальной справедливостью оказывается одновременно и объектом рассуждения, проясняемым на примере более обширного и потому будто бы более удобного для наблюдения предмета — государства, и конечным, глубинным критерием, по которому, в свою очередь, поверяется решение темы государства. Такого рода рассуждение, квалифицируемое обычно как вид логической ошибки, когда в качестве обоснования используется то, что должно было быть обосновано (*petitio principii*), характерно для усвоенной Платоном сократовской диалектики. Только здесь это не ошибка, а сознательный прием, опирающийся на отождествление главных элементов логической формулы, на априорное признание за истину того, что истинной должно стать в результате рассуждения (ср. выше, ч. II, гл. 4).

Но как может быть создано такое совершенное государство, которое вполне отвечало бы требованию внутренней гармонии? Или, ставя вопрос иначе, кто мог бы стать его творцом? На этот последний вопрос Платон в полном соответствии со своим убеждением отвечает вполне определенно: создателями идеального государства могут быть только те, кто приобщился к истинному знанию, кто овладел высшими умопостигаемыми истинами, кто постиг не кажущиеся явления, а идеальную суть бытия. Ибо, постигая эту суть, они приближаются и к пониманию высшей мудрости — идеи блага, или счастья, достижением которого и обуславливаются пригодность и полезность того, что предстает как справедливость. Это и есть подлинные любители истины — философы в точном смысле слова (напомним, что «философ» по-гречески буквально означает «любящий мудрость») (см.: V, 479 е—480 а; VI, 504 е—505 а).

Разумеется, толпа, способная уловить лишь поверхностные качества, отдает свое предпочтение любителям расхожих мнений — софистам, однако истинными специалистами, способными управлять государственным кораблем ко благу, могут быть только философы, проникающие в суть явлений, или политики, воспринявшие от них высшую премудрость (VI, 488 а—489 а, 493 а—с, 493 е—494 а). Трудность, правда, состоит в том, что истинно мудрые люди, как правило, отказываются от участия в государственных делах, ибо, видя царящее в мире беззаконие, они не желают участвовать в нем; а ведь они были бы принуждены к этому, если бы обратились к активной деятельности (VI, 496 а—497 а). Как тут помочь делу? Решение проблемы дается форсированным путем (и это и есть решающий поворот к утопии): берется за данное, или попросту мыслится, такой идеальный случай, когда люди, обладающие истинным знанием, — философы, согласные обратиться к политике, или правители, восплаившие страстью к подлинной философии, — получают возможность заняться устройством государства в со-

ответствии с усвоенной ими высшей истиной (V, 473 d — e; VI, 484 b — d, 499 b — c).

Воображая такой именно случай, когда мудрые устроители идеального государства получают возможность распоряжаться делами по своему усмотрению, Платон указывает, что нужно будет им сделать в первую очередь: всех тех из гражданского населения города, кому более десяти лет, выслать в сельскую местность, а остальных, т. е. детей до десяти лет, ограждать от сторонних влияний и воспитать на свой лад, в соответствии со своими принципами (VII, 540 d — 541 a). Затем, когда они подрастут, составить из них войско и перевести на новое место, где они станут лагерем, чем и будет положено начало новому государству (III, 415 d — e). Созданное таким образом государство должно обладать достаточной территорией, не слишком малой, но и не слишком большой (IV, 423 b — c), и необходимой трехчастной социальной структурой, где каждое сословие будет заниматься своим и только своим делом: правители — управлять, воины — защищать, а люди «деловые» — трудиться и доставлять содержание и себе и высшим сословиям (IV, 434 a — d).

Собственно говоря, основных классов в идеальном государстве предполагается иметь два: высший, состоящий из правителей и воинов, и низший, охватывающий всех людей труда. Особо обстоятельно останавливается Платон на формировании высшего класса, который он общим образом именует стражами (phylakes). Эти последние составляют в государстве замкнутую корпорацию. Их жизнь строится на коллективистических принципах: у них нет своих семей, и все они живут одной общей семьей. Предполагаемая, таким образом, общность жен и детей не означает, однако, свободы сексуальных отношений. Напротив, рядом мер осуществляется строгая регламентация брачных связей, дабы лучшие сходились с лучшими, а худшие с худшими. Потомство от лучших пар и составляет генетический фонд воспроизводящей себя таким образом общины стражей (V, 449 c — 461 e). Впрочем, платоновская евгеника предусматривает диктуемые целесообразностью поправки к этому процессу: дети от брачных связей лучших людей, если они оказываются с изъяном, устраняются из общины стражей и переводятся в низший класс и, наоборот, лучшие отпрыски низов могут быть повышены в их социальном ранге и зачислены в разряд стражей (IV, 423 c — d).

Подробнейшим образом излагается Платоном система воспитания в идеальном государстве (см., в частности: II, 376 e — III, 416 c; IV, 423 e — 427 c; VII, 535 a — 540 d). Особенное внимание к этому аспекту социальной жизни объясняется чисто сократовским убеждением в том, что перестройка государства на идеальных началах невозможна без совершенства отдельных граждан. В идеальной политике Платона дети, юноши и взрос-

дые члены высшего класса, мужчины и женщины в равной степени, под контролем государства проходят продуманную систему воспитания и образования и подвергаются непрерывному испытанию и отбору с тем, чтобы государство получало наилучших служителей. Ибо, как это неоднократно подчеркивается, и стражи и вышедшие из их среды правители подчинены целому и служат ему на свой лад, занимаясь делами управления и защиты, точно так же, как это делают люди низшего класса, земледельцы или ремесленники, занимаясь производительным трудом.

Прошедшие с успехом все ступени обучения и отбора могут стать (в возрасте 50 лет) членами той группы философов *rag excellence*, которая может и должна управлять всем. При этом особо указывается на распространение всей этой системы воспитания и отбора также и на женщин, поскольку, как признает философ, природные свойства одинаковы у всех людей независимо от пола. Вследствие этого в идеальном государстве Платона женщины могут наравне с мужчинами исполнять все обязанности стражей, разве что, оговаривается в трактате, «во всем этом, из-за слабости их пола, женщинам надо давать поручения более легкие, чем мужчинам» (V, 451 b—457 c, пер. А. Н. Егунова).

Обстоятельно характеризуется Платоном образ жизни членов высшего класса — стражей и правителей (III, 416 c—417 b). Важнейшая особенность, отличающая их от низших групп населения, состоит в том, что они не должны заниматься никакой производительной деятельностью (как высшие сословия в Спарте или Египте) и у них нет частной собственности — ни своих домов, ни земли, ни вообще никакого имущества. Все необходимое им доставляет государство, в частности и то, что потребно для совместных трапез, которые (опять-таки как и в Спарте) составляют важный элемент в общественной жизни высшего сословия.

Выразительное запрещение стражам не то чтобы иметь, но даже касаться золота и серебра, как и вообще располагать какими-либо частными богатствами, преследует одну главную цель — сохранить корпоративное единство, уберечь господствующий класс от неизбежного в противном случае распада на враждующие группировки бедных и богатых (III, 416 d—417 b). Та же цель сохранения необходимого единства подчеркивается и позднее, при обсуждении вопроса об общности жен и детей (V, 464 b—e).

Свойственный античному гражданскому обществу принцип сословной корпоративности нашел, таким образом, в Платоне превосходного защитника и обоснователя. При этом не следует упускать из виду, что в полном соответствии с античной действительностью этот принцип отстаивался афинским философом только для господствующего класса. А что община стражей



в идеальной политике Платона являла собой именно господствующий класс,— это невзирая на жесткую регламентацию государством их жизни и быта есть очевидный факт. Да и сама эта регламентация фигурирует у Платона лишь как условие, необходимое для сохранения стражами их основного качества и положения правящего сословия.

Перед лицом неодолимого экономического прогресса, приводившего к разложению любой гражданский коллектив и к появлению в каждом государстве двух враждебных друг другу государств богатых и бедных, Платон не видел другого спасения, кроме как оградить по крайней мере высший слой от разрушительного воздействия собственности и денег, ибо только так тот мог сохранить свое единство и свое определяющее социальное качество (см. в особенности: IV, 421 e—423 b; V, 426 a—466 d). По сравнению с этим положение низших производительных классов (включая и рабов, которые несомненно оставались в конструируемом идеальном государстве) интересовало Платона меньше—лишь постольку, поскольку они должны были доставлять содержание высшим сословиям.<sup>15</sup> В остальном они должны были оставаться при прежнем, обычном образе жизни (с частной собственностью, деньгами и товарными отношениями) и, следовательно, подвергаться воздействию тех объективных экономических процессов, которым не должно было быть места в жизни высшего класса.<sup>16</sup>

Вообще классовое противоположение в платоновском идеальном государстве фактически сохранялось, что бы ни говорилось в трактате о целесообразности разделения социальных обязанностей, однако возможность классового раскола и противостояния решительно элиминировалась из жизни господствующего сословия стражей. Классовый водораздел не должен

<sup>15</sup> Что касается рабов, то о них в «Государстве» Платона упоминается лишь вскользь. Тем не менее их существование в принципе не исключается в идеальном государстве: о них упоминается наряду с другими категориями населения (IV, 433 d), а при обсуждении темы войн, которые, может быть, придется вести новому государству, признается возможность обращения в рабство военнопленных,— но не эллинов, а только варваров (V, 469 b—c, 471 a). Несмотря на это высказываются сомнения относительно того, что Платон допускал существование рабов в совершенном государстве: Despotoulois C. La cité parfaite de Platon et l'esclavage//Revue des Etudes Grecques, T. 83. 1970. P. 91—97. Справедливое отвержение этих сомнений: Garland Y. Les sociétés sans esclaves dans la pensée politique grecque//Klio. Bd. 63, 1981. H. 1. P. 133. Ср. также: Vlastos G. 1) Slavery in Plato's Thought [1941]//Slavery in Classical Antiquity/Ed. by M. J. Finley. Cambridge; New York, 1968. P. 133—149; 2) Does Slavery Exist in Plato's Republic?//Classical Philology. Vol. 63. 1968. N 4. P. 291—295.

<sup>16</sup> Развиваемая Платоном мысль об опасных последствиях владения собственностью, о губительных крайностях богатства и бедности, хотя и иллюстрируется примером из быта ремесленников (IV, 421 c—e), но в своей результативной части, в выводе о необходимости жесткой имущественной регламентации, прилагается только к сословию стражей (см.: IV, 421 e—422 a; ср.: III, 415 e—417 b).

пролегать по массиву граждан — такова была категорическая установка Платона. Однако между гражданами, посвящающими себя политике, и оставленной за пределами этого гражданского коллектива массой трудящегося населения такое размежевание признавалось и естественным и необходимым. Сказанным вполне определяется решение вопроса о социальном качестве обрисованной Платоном в «Государстве» идеальной системы: коммунизм, который временами обнаруживают у афинского философа, предполагался в его идеальном государстве только для высшего класса, но не для народа в целом, и в этом плане его политике суждено было остаться вечным образцом для систем сословного тоталитаризма, создававшимся в новое время.

Идеальное государство Платона есть не что иное, как вариант античной аристократической утопии, смоделированной по самым жестким сословно-корпоративным архетипам, отчасти спартанскому, а еще больше египетскому. Принятая для высшего класса и доведенная до степени *pes plus ultra* корпоративная организация не исключает, однако, у Платона сохранения (при известных ограничениях) более традиционных, естественных форм жизни для остального населения, занятого производительным трудом. Это выдает — при всей идеальности главных установок — реализм Платона в том, что касалось необходимого материального обеспечения его аристократической идилии. Но могла ли быть устойчивой и жизнеспособной эта комбинация социальной исключительности, с реализуемым в действительности потребительским коммунизмом, для одних и традиционной, ориентированной на производительный труд, индивидуальной жизнедеятельности для остальных? Да и взятая сама по себе организация стражей являла образ совершенно фантастический, если даже ее спартанский прототип — община равных — только лишь мыслился существовавшим во времена легендарного Ликурга, но никогда или давно уже не был реальностью.

Сознавал ли сам Платон, что созданный им образ совершенного государства относится скорее к области мечты, чем к реальности? Да, конечно, но для него была важной не столько буквальная осуществимость идеального строя, сколько возможность его мыслимого представления. Признавая фантастичность своего проекта, он подчеркивал, однако, его идеальную образцовость и готов был радоваться любым попыткам хотя бы частичного его воплощения в жизнь, будет ли это относиться к совершенству отдельной личности или государства в целом, все равно. Ибо это уже означало бы приближение земного человека и земных форм государственного устройства к идеальному сверхсущностному прототипу, который один только и есть безусловная истина, сопричастная божественной правде (ср.: V, 473 а — b; IX, 592 а — b).

Понимание невозможности реализовать свой проект в настоящих земных условиях не мешало, однако, Платону мечтать

об этом и, в воображении преодолевая все возводимые действительностью барьеры, фантазировать на темы идеального общества и государства. Безотказным средством при этом мог быть для него, как и для многих других, миф — историческое, легендарное предание, предоставлявшее благодаря своей неопределенности широкие возможности для поиска и нахождения идеальных порядков, будто бы существовавших на самом деле и заслуживающих подражания тем более, что некоторые из них могли быть представлены, при сохранении известного исторического колорита, схожими с тем идеальным образцом, что был теоретически разработан в «Государстве».

В использовании возможностей исторической мифологии Платон проявил большую изобретательность. Владея способностью живописать в не меньшей степени, чем рассуждать и конструировать, он соткал на мнимоисторической основе ряд великолепных узоров, иллюстрировавших центральные идеи его этико-политической теории. Так, соединив популярное представление о золотом веке Крона с собственной теорией периодически повторяющихся мировых катастроф, он в поздних своих диалогах «Политик» и «Законы» (относящихся соответственно к 60-м и 50-м годам IV в.) набросал ряд очерков счастливого состояния людей, живших до или непосредственно после вселенских катаклизмов. В первом случае, как рассказывается в «Политике» (268 d — 274 d), это была жизнь при Кроне, когда люди находились на попечении самого бога и управлялись приставленными им божественными пастырями-демонами, когда не было ни войн, ни внутренних раздоров, ни государства, ни индивидуального быта, с собственностью на жен и детей, когда земля сама в изобилии доставляла людям все необходимое, а они, подлинныя питомцы (*trophimoi*) бога, обладая неограниченным досугом, вели созерцательную жизнь философов, общаясь не только друг с другом, но и с животными, занятые отысканием скрытых природою драгоценных истин.

В «Законах», наряду с зарисовкой — правда, более краткой — того же сюжета с блаженной жизнью при Кроне (IV, 713 b — 714 b), представлен и другой вариант мифа — о жизни людей в первые времена после мирового потопы (III, 677 e — 680 e). Условия существования тогда отличались простотой и неприхотливостью, но все пользовались элементарным достатком. Не было ни слишком бедных, ни слишком богатых, а потому не было и никаких пороков — ни наглости, ни несправедливости, ни ревности, ни зависти. По сравнению с теми, кто жил еще до потопы, и нынешними эти люди были менее сведущи в искусствах, в том числе и в искусстве войны, но зато были более цельными, рассудительными и справедливыми.

Идеализация прошлого нашла у Платона выражение также и в разработке популярной темы «строю отцов» (*patrios politeia*), которая у него развернута на примерах Афин и Спарты. Про-

славление древних спартанских порядков находит место в «Законах» (III, 682 с—693 d). Проследившая исторические этапы развития человечества и примеры ранних законодательств, Платон высоко оценивает установления как древних дорийцев вообще, так и специально спартанцев. У всех дорийцев он отмечает такие черты, как согласие — царей и народа в каждой отдельной общине и между полисами — и имущественное равенство, а у спартанцев — смешанное государственное устройство, разумно сочетавшее элементы царской власти, аристократии и демократии.

Гораздо более выпукло представлено у Платона древнейшее прошлое афинян. Оно сознательно использовано философом для иллюстрации той теории идеального социально-политического строя, которая была разработана им в «Государстве». Сюжет этот, нашедший отражение в диалогах «Тимей» и «Критий» (тоже 60—50-е годы IV в.), оказался знаменит, однако, не столько картиною совершенного строя, существовавшего у афинян до очередной мировой катастрофы, сколько рассказом о противнике этих древних Афин — сказочном государстве атлантов, в единоборство с которыми судьба свела афинян, чтобы продемонстрировать превосходные качества тех, кто держится правильного, т. е. опирающегося на принципы социальной справедливости, строя жизни.

Представленные в диалогах «Тимей» и «Критий» древнейшие Афины и Атлантида составили примечательную в своем роде пару утопии и антиутопии. При этом, как нередко бывает с произведениями искусства, заглавная назидательная идея стушевалась перед великолепной картиною порока. Изображение отрицательного типа — государства атлантов — оказалось гораздо художественнее, ярче и интереснее, чем описание типа положительного, воплощенного в Афинах, что и обеспечило Атлантиде долгую жизнь в утопической литературе, где она-то и стала образчиком счастливой заморской страны, подлинным типом географической утопии. Более того, благодаря красочности и видимой убедительности деталей в Платоновом рассказе, Атлантида — чистый плод политического мифотворчества — стала объектом серьезных историко-географических и геологических разысканий, из которых постепенно сформировался вид псевдонауки — атлантология, ставящая целью найти в реальном мире то, что было порождением фантазии древнего философа.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Из собственно научной литературы, посвященной Платонову мифу о древнейших Афинах и Атлантиде, назовем: Немировский А. И. Две Атлантиды//Вопросы истории. 1978. № 3. С. 214—220; Рабинович Е. Г. Атлантида//Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 67—84; Андреев Ю. В. Позиция мифа и проза истории. Л., 1990. С. 177—218; Weber L. Platons Atlantikos und sein Urbild//Klio. Bd. XXI. 1927. S. 245—287; Vidal-Naquet P. Athènes et l'Atlantide//Revue des Etudes Grecques. T. 77. 1964.

Не будем, однако, забегать вперед и остановимся сначала на афинском сюжете — главном, по мысли Платона, в том противопоставлении утопии и антиутопии, в котором он сводит лицом к лицу афинян с атлантами (см.: Тимей, 23 d—25 d; Критий, 108 e—112 e). Страна афинян изначально досталась в удел Гефесту и Афине, богам, отличавшимся особой любовью к мудрости (*philosophia*) и искусству (*philotechnia*). За 9 тыс. лет до времени, когда об этом идет речь у Платона, эта область предлагала людям гораздо больше удобств для жизни, чем современная Аттика. Она располагала большим слоем плодородной почвы, еще не смытой последующими наводнениями, и множеством изобильных источников воды, еще не разрушенных землетрясениями. Равным образом и господствующая над местностью возвышенность Акрополя была гораздо обширнее, включая в себя на западе холм Пникс, а на востоке — Ликабетт и простираясь на севере до реки Эридана, а на юге — до Илисса, причем вся эта возвышенность была ровной и удобной для обитания.

Обширность и плодородие пригодной для поселения страны было первым условием процветания древних Афин, вторым явилось правильное социально-политическое устройство и образ жизни населения. В полном соответствии с идеальной схемой, развитой в «Государстве», население древних Афин подразделялось на два главных класса: высший — воинов (*to machi-ton*) и низший — ремесленников (*demiourgoi*) и земледельцев (*georgoi*). Божественные устроители с самого начала обособили сословие воинов от остального населения. Воины жили отдельно на Акрополе, где у них были общие жилища и общие трапезы-сисситии. Они ничего не имели в частном владении, но все у себя считали общим. Они не занимались никаким производительным трудом, а необходимое содержание получали от государства. По-видимому, хотя об этом и не говорится выразительно, у них практиковалась та же общность жен и детей, что и в идеальной политике «Государства», и точно так же, как и там, женщины несли все обязанности наравне с мужчинами, включая и военную службу (по поводу последнего ср. места в «Критии»: 112 d и 100 b — c).

Что же касается остального населения, ремесленников и земледельцев, то они жили на своих участках и своими семьями по склонам Акрополя и далее, на равнине, и их главной обязанностью было поставлять содержание своим защитникам и правителям. Организованное таким образом Афинское госу-

---

Р. 420—444; Gill Ch. The Genre of the Atlantis Story//Classical Philology. Vol. 72. 1977. N 4. P. 287—304; Forsyth P. Y. Atlantis: the Making of Myth. Montreal, 1980; Dušanich S. Plato's Atlantis// L'Antiquité classique. T. 51. 1982. P. 25—52.—Что касается так называемой атлантологии, то о ней можно судить по хорошо известным книгам: Жиров Н. Ф. Атлантида. М., 1957; Резанов И. А. Атлантида: фантазия или реальность? М., 1975.



дарство в лице, в первую очередь, своих воинов, не имевших себе равных по физическим и духовным достоинствам, и дало отпор наступлению атлантов, грозивших покорить всю известную тогда ойкумену.

Род атлантов, в свою очередь, был обязан своим возникновением и процветанием богу Посейдону, который, получив в удел огромный остров за Геракловыми столпами (т. е. за Гибралтаром, в Атлантическом океане) и сочетавшись там браком со смертной женщиной, породил пять пар мужских близнецов, положивших начало десяти царским династиям и всему заселившему остров народу (см.: Тимей, 24 d—25 d; Критий, 108 e—109 a, 112 c—121 c). Страна, названная Атлантидой по имени старшего из первой пары близнецов Атланта, отличалась удивительным благоприятством условий. Это был, как сказано, огромный остров правильной прямоугольной формы. По краям он был окружен горами, защищавшими центральную равнину от ветров. Плодородие почв, обилие полезных ископаемых, в том числе ценнейших металлов, богатство растительного и животного мира создавали условия для полной автаркии, что, по античным понятиям, было совершенно необходимо для полноценного существования государства.

Стараниями бога Посейдона и последующих царей остров был укреплен и благоустроен: в центре равнины на естественном возвышении была сооружена цитадель с царским дворцом и храмами, окруженная защитными кольцами — тремя водными и двумя земляными, которые, как и сам акрополь, были укреплены мощными стенами. Царский дворец и храмы были роскошно отделаны золотом, серебром и слоновой костью, стены и полы выложены из особо прочной меди-орихалка, вокруг стояло множество изваяний самого Посейдона и морских нимф Нереид, царей и их жен. На акрополе к услугам царей было два удивительных источника — «родник холодной и родник горячей воды, которые давали воду в изобилии, и притом удивительную как на вкус, так и по целительной силе» (Критий, 117 a, пер. С. С. Аверинцева).

К замечательному деянию бога — проведению вокруг акрополя защитных водных и земляных колец — цари добавили собственные сооружения: провели канал от моря до большого водного кольца, превратив, таким образом, последнее в одну гигантскую гавань, прорыли каналы через земляные кольца, а над водными перебросили мосты, на земляных кольцах соорудили множество святилищ, гимнасиев и ипподромов, а также помещения для царских телохранителей — копьеносцев. При этом более надежные из копьеносцев были размещены на меньшем земляном кольце, ближе к акрополю, а самые верные — внутри акрополя, рядом с царской резиденцией. Центр острова был заключен в большую обводную стену, шедшую на расстоянии 50 стадиев (примерно 9 км) от большого водного кольца, а вся

вообще равнина была по периметру окопана каналом.

Над центральной частью острова властвовал царь — потомок старшего из близнецов Атланта, прочая страна была поделена на уделы для остальных девяти царских династий, подчиненных старшему царю. Впрочем взаимоотношения царей складывались не по произволу старшего или сильнейшего, а в соответствии с законом: «их отношения друг к другу в деле правления устроялись сообразно с Посейдоновыми предписаниями, как велел закон, записанный первыми царями на орихалковой стеле, которая стояла в средоточии острова — внутри храма Посейдона» (Критий, 119 с — d). Согласно этим предписаниям цари регулярно, то на пятый год, то на шестой, собирались на совет и совместно обсуждали дела и творили суд на тайных ночных заседаниях.

Могущество царей Атлантиды опиралось на несметные богатства страны и огромную военную силу. Вся равнина была поделена на 60 тыс. земельных участков размером в 10 кв. стадий каждый (т. е. примерно по 342 га). От каждого участка выставлялся воин-предводитель (*hegemon*), под началом которого находилось определенное число прочих воинов, набравшихся из жителей гор и других районов страны. Именно в случае нужды каждый предводитель обязан был поставить в войско 2 всадников, 1 парную упряжку с воином и возницей, 2 гоплитов и известное число легковооруженных, а также 4 матросов. Кроме того, от 6 участков снаряжалась 1 боевая колесница.<sup>18</sup> Таким образом, вооруженные силы атлантов состояли из 10 тыс. боевых колесниц, 120 тыс. всадников, 60 тыс. парных упряжек, 120 тыс. гоплитов, по 120 тыс. лучников и пращников и проч., а также 1200 кораблей.

Вся эта чудовищная масса войска и была брошена царями Атлантиды на завоевание земель по сю сторону Геракловых столпов (т. е. Средиземноморья), но, столкнувшись с непревзойденными по мужеству афинянами, была разбита и отброшена назад. Обрушившиеся вслед за тем землетрясения и наводнения в одну ночь погубили и войска противников и всю страну атлантов: она погрузилась в морскую пучину и только обилие мелководья и ила на том месте напоминали позднее о некогда существовавшем здесь огромном цветущем острове...

Все это подробное и яркое описание как самой Атлантиды, так и постигшей ее страшной судьбы необходимо Платону только для одного этико-исторического вывода: благополучие народа и государства зависит не от богатства и военной мощи, а от праведного образа жизни. Забвение нравственных принципов приводит общество к вырождению и катастрофе, что и случилось с Атлантидой. При этом историческая причина гибели

<sup>18</sup> В отличие от колесницы в собственном смысле (*harina*) парная упряжка (*synoris*) представляла собой вид легкой колесницы, без тяжелого кузова (*choris diphrou*), как сказано у Платона (Критий, 119 b).

атлантов — пышность цивилизации и упадок нравственности — искусно увязана у Платона с мистической стороной — ослаблением их божественной природы и завершающей карой богов. «Когда, — говорит рассказчик, — унаследованная от бога доля ослабела, многократно растворяясь в смертной примеси, и возобладав человеческий нрав, тогда они оказались не в состоянии долее выносить свое богатство и утратили благопристойность. Для того, кто умеет видеть, они являли собой постыдное зрелище, ибо промотали самую прекрасную из своих ценностей; но неспособным усмотреть, в чем состоит истинно счастливая жизнь, они казались прекраснее и счастливее всего как раз тогда, когда в них кипела безудержная жадность и сила» (Критий, 121 а — б). Продолжение рассказа о созыве Зевсом совещания богов для решения судьбы Атлантиды обрывается на полуслове. Повествование (в «Критии») осталось незавершенным, но главное уже было сказано, и, может быть, изложение было прервано именно потому, что добавлять собственно уже было нечего.

Фантастический характер Платонова описания как древнейших Афин, так и Атлантиды очевиден. Для последней он, наряду с прочим, подчеркивается еще и непрерывными манипуляциями с круглыми числами, что составляет обязательный атрибут рационализированной утопии. В описании сказочного острова угадываются отдельные черты и детали, заимствованные автором из реальной истории. Расположение цитадели и размещение телохранителей напоминают о Сиракузах времени Дионисиев, декор царского дворца, святилищ и оборонительных сооружений — о микенских или мидо-персидских реалиях (ср. описания Экбатан и Вавилона у Геродота), кипучая жизнь в гавани, морская торговля и богатства — о роскоши Крита. В разъяснениях о местоположении Атлантиды просвечивают представление об огромности моря по ту сторону Геракловых столпов и догадка о существовании за этим морем другого материка. Наконец, в судьбе Атлантиды можно видеть отголоски действительных катастроф — страшного извержения вулкана, разрушившего в глубочайшей древности цветущий и густонаселенный остров Феру (середина XV в.), землетрясений и наводнений, погубивших уже во времена Платона города пелопоннесской Ахайи Гелику и Буру (373 г. до н. э.).<sup>19</sup> Но в целом образы древнейших Афин и Атлантиды у Платона — плод художественной фантазии, чье назначение было, как на это

<sup>19</sup> О реалиях, отразившихся в Платоновом рассказе об Атлантиде, в частности и о ее гибели, ср. также: Панченко Д. В. 1) Геродот и становление европейской литературной утопии // Проблемы античного источниковедения. М.: Л., 1986. С. 107—116; 2) Гибель Атлантиды // Природа, 1987. № 6. С. 79—85; Галланопулос А. Г., Бэкон Э. Атлантида: за легендой — истина / Пер. с англ. Ф. Л. Мендельсона. М., 1983; Luce J. V. The End of Atlantis: New Light on an Old Legend. London, 1975.

прямо указано в «Тимее» (19 b — c, 20 b — c), служить иллюстрацией к скорее теоретическому, по своему характеру, проекту в «Государстве».<sup>20</sup>

Наряду с форсированной реализацией проекта совершенного государства средствами фантазии, с помощью сконструированного политического мифа, Платон не упускал из виду и другую возможность — приблизить, насколько возможно, идеальный проект к земным условиям. С этой целью им был разработан новый план, который нашел свое отражение в последнем и самом крупном его произведении «Законы».<sup>21</sup>

Оставаясь в общем верным своему идеалу упорядоченной аристократической политии, Платон в «Законах» решительно перемещает внимание с этико-политической абстракции, с темы справедливости, на более конкретный предмет совершенного законодательства. Погружаясь в реалии социального и политического устройства, правовых норм и, конечно же, воспитания, углубляя собственно политический аспект своего проекта, философ переводит его из сферы теоретико-утопической в область практического права, сближая тем самым теорию с действительностью. Это тем более так, поскольку, как справедливо замечено новейшими исследователями, многие государственные и правовые реалии «Законов» являют собой сколок с современной Платону греческой и, в частности, афинской государственной жизни.<sup>22</sup>

Впрочем, даже самая обстановка диалога является в «Законах», в сравнении с «Государством», гораздо более увязанной с практикой. Участники новой беседы — некий безымянный афинянин, выступающий, подобно Сократу в «Государстве», глашатаем идей самого автора, спартанец Мегилл и критянин Клиний — обсуждают наилучший способ устройства нового полиса, который под руководством города Кносса и при участии названного Клиния должен быть основан на Крите (см.: Законы, III, 702 b — d; IV, 752 d — 753 a, 754 a — b). Новый город имеет даже свои координаты: указывается, что он будет расположен в 80 стадиях, т. е. примерно в 15 км, от моря в местности, остающейся с незапамятных времен незаселенной (IV, 704 слл.), и неоднократно называется вероятное будущее его имя — Магнесия (VIII, 848 d; IX, 860 e; XI, 919 d; XII, 946 b, 969 a).

<sup>20</sup> Ср.: Кошеленко Г. А. Еще одна Атлантида//Галанопулос А. Г., Бэкон Э. Атлантида... С. 169—178.

<sup>21</sup> Подробный анализ «Законов» см., в частности, в трудах: Лосев А. Ф. «Законы» <Платона> // Платон. Сочинения. Т. III. Ч. 2, М., 1972. С. 583—602; Morrow G. R. Plato's Cretan City. Princeton, 1960; Pierart M. Platon et la cité grecque: théorie et réalité dans la constitution des «Lois». Bruxelles, 1974.

<sup>22</sup> Ср.: Яйленко В. П. Платоновская теория основания полиса и эллинская колонизационная практика // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 172—190; Евдокимов Р. Б. Должностные лица в идеальном государстве Платоновых «Законов» // Там же. С. 191—211.

Возможно, что это имя принадлежало древнему, заброшенному ко времени Платона поселению в южной части Крита, в долине Мессаре. «Похоже,—замечает по этому поводу Дж. Фергюсон,—что Платон опирался на знание местности. В этом смысле конечный идеал Платона — не утопия; он имеет конкретное обиталище и имя».<sup>23</sup>

В социальном плане новое государство должно представлять общину землевладельцев, обязанных нести военную службу. Ремесленники, как, естественно, и рабы, исключаются из состава общины. Гражданское общество являет собой, таким образом, строго корпоративное единство, но не абсолютное, как это было в «Государстве», а дифференцированное, поскольку в составе граждан различаются — в заданных пределах — по размеру имущественного состояния четыре класса. Определяется также общее число граждан: их (т. е. владельцев отдельных клеров) должно быть 5040, каковое число признается оптимальным для вновь основанного полиса.

В политическом плане государство представляет смешанную политику, усвоившую элементы монархии, олигархии и демократии, но далекую от крайностей их исторического воплощения, например, монархии в Персии и демократии в Афинах; главной же опорой власти должно быть безусловное господство законов. Конкретно государственную власть осуществляет прежде всего коллегия стражей законов — номофилаков, состоящая из 37 мудрых мужей, достигших 50-летнего возраста, решающая проблемы не только законодательства, но и всей текущей политики и воплощающая, таким образом, одновременно олигархический (по составу) и монархический (по полноте власти) элементы. Далее, совет из 360 членов (по 90 от каждого из 4 имущественных классов граждан) и народное собрание, оба составляющие скорее фасад народовластия, нежели его нерв. В-третьих, так называемый Ночной совет (*ho nykterinos syllogos*), составленный отчасти из людей пожилых, приобщенных к высшей мудрости, отчасти же из молодых, совершенствующихся в мудрости. Это — своего рода постоянно функционирующее (оно собирается ежедневно на заре, до восхода солнца) совещание философов, составляющее мозг государства. Ночной совет осуществляет функции высшего надзора за состоянием законов и государства и за нравственностью граждан, вовремя принимая необходимые меры ради сохранения государства в целостности и сохранности (об этом наиболее своеобразном органе см.: Законы, I, 632 с; X, 908 а, 909 а; XII, 951 d — 952 d, 960 e — 969 с).<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Ferguson J. *Utopias of the Classical World*. P. 75.

<sup>24</sup> Для оценки ср. также: Зайцев А. И. Аристотель об отношении «Законов» Платона к его «Государству» (Pol., II, 1265 а 3—4) // Античное общество / Под ред. Т. В. Блаватской, М. Л. Гаспарова, В. М. Смирнина и др. М., 1967. С. 278—282.



Как бы то ни было, сохраняя общую ориентацию на сословно-аристократическую модель, государство «Законов» теряет ту идеальную социальную и нравственно-интеллектуальную целостность, которой отличалась община стражей-философов в «Государстве». Недостаток идеального качества компенсируется невиданным по размаху законотворчеством, значение которого сам философ раньше оценивал достаточно скептически (ср.: Государство, IV, 425 b—427 c). Большая часть содержания последнего произведения Платона занята разбором различных видов законов, призванных определять, прежде всего разработанной системой наказаний за проступки, все поведение граждан и жизнь государства. Законодательные нормы пронизывают также всю систему воспитания и образования, которая в принципе остается основой формирования и жизни гражданской общины. В мелочной регламентации быта и деятельности граждан нового государства находит свое последнее выражение творческая мысль афинского философа, к этому времени, очевидно, разуверившегося в возможности реализации своей мечты в чистом или более или менее приближенном виде, в возможности принципиального переустройства общества на идеальных началах.

Замечательно также и то, что надежды на осуществление своего приближенного к жизни законодательства Платон возлагал теперь не просто на союз философской мысли с властью, но именно на инициативу сильного единоличного правителя — тирана, способного увлечь или силой обратить общество на путь реформ (Законы, IV, 709 b—712 b). И такие расчеты он вынашивал невзирая на новые неудачи с обращением тирана — на этот раз Дионисия Младшего — в философскую веру (во время второго и третьего путешествий в Сицилию в 366 и 361—360 гг.). Платону была ясна неспособность гражданского общества к преобразованию в том идеальном плане, который воодушевил его на создание «Государства». Однако обращение в этих условиях к помощи тирана — это такое отчаянное хватание за соломинку — лишь еще более подчеркивало нереалистичность его позиции и, вместе с тем, родство его политического прожектерства с утопией.

Взятое в целом, творчество Платона составляет важный этап в развитии как античной политической мысли, так и утопии. Более того, это и наиболее яркий момент, в сравнении с которым творчество других политических писателей поздней классики как бы отступает в тень. Среди сократиков младшего поколения первое место бесспорно принадлежит крупнейшему из учеников Платона, создателю собственной философской школы Аристотелю (384—322). Родом из захолустного северного городка Стагира (на полуострове Халкидике), вышедший из средней городской прослойки (он был сыном врача), Аристотель был далек от того высокого аристократизма и идеализма, которые были присущи Платону. Да и трудно было бы ожидать

этого от человека, который в городе, где он стал философом, — в Афинах, — всегда оставался метеком, т. е. свободным, но неполноправным человеком. Впрочем, преувеличивать ущербный статус Аристотеля не приходится: у него было состояние и свой вес в обществе, определяемый не происхождением, не принадлежностью к гражданской элите духовного центра Эллады — Афин, а прямыми личными связями с властителями всего эллинского мира — македонскими царями Филиппом и Александром.<sup>25</sup>

В Афинах, в Академии Платона Аристотель провел около 20 лет (368—348). Затем наступила черед странствий: пребывание у Гермия, тирана городка Атарнея (в Эолиде, в Малой Азии), остановка на Лесбосе, но самое главное — служба при македонском царе Филиппе в качестве наставника его юного сына Александра. По возвращении в Афины (335 г.) Аристотель основал собственную школу в Ликее,<sup>26</sup> которую оставил только ввиду вынужденного отъезда из Афин после смерти царя Александра, своего официального покровителя и недруга афинян.

Жизнь Стагирита во всяком случае была лишена той социальной прочности, которая обычно и придает цельность мировоззрению. И в самом деле, как общефилософская концепция Аристотеля отличалась известным дуализмом, смешением идеализма и материализма, так и в его социологии чувствуется гораздо больше склонности к практическому компромиссу, чем это было свойственно его учителю Платону. Впрочем преувеличивать эту особенность также не стоит: философ из Стагира безусловно обладал собственной системой воззрений, в рамках которой свое место находит и продуманная политическая теория.

Социологическое учение Аристотеля, отраженное в таких его фундаментальных трудах, как «Никомахова этика», «Политика» и «Риторика», характеризуется в общем традиционным единством и взаимообусловленностью этического и политического начал, но вместе с тем, в рамках целого, и их известной самостоятельностью, так что иногда Аристотеля считают даже родоначальником этики и политики, равно как и экономики,

<sup>25</sup> Для биографии Аристотеля важнейший источник — соответствующий раздел в сочинении Диогена Лаэртского (кн. V, гл. 1). Новое русское издание трудов Стагирита: Аристотель. Сочинения в четырех томах/Под ред. В. Ф. Асмуса, З. Н. Микеладзе, И. Д. Рожанского и др. М., 1976—1983. Из обширной литературы об Аристотеле назовем: Зубов В. П., Аристотель. М., 1963; Чанышев А. Н. Аристотель. М., 1981; Jaeger W. *Aristoteles*. 2. Aufl. Berlin, 1955; *Aristoteles in der neueren Forschung*/Hrsg. von P. Moraux. Darmstadt, 1968; Lloyd G. E. R. *Aristotle: the Growth and Structure of His Thought*. Cambridge, 1968; Chroust A. H. *Aristotle: New Light on His Life*. Vol. I—II. London, 1973.

<sup>26</sup> Ликей — северо-восточное предместье Афин с рощей и храмом Аполлона Ликейского. Слово стало прилагаться для наименования школы Аристотеля, а в новое время (через латинскую форму *Lycium*) — для обозначения учебных заведений определенного типа.

как специальных научных дисциплин.<sup>27</sup> Так или иначе, вся система социальных воззрений Стагирита пронизана рядом принципиальных идей, выдающих его сокровенное родство с сократизмом и платонизмом,— о цели человеческого существования как благе, или счастье, реализуемом благодаря деятельности, сообразной с добродетелью, о тождестве счастья индивида и счастья государства, о назначении совершенного государства обеспечить человеку достижение высшего блага.

Политическая теория Аристотеля представлена главным образом в «Политике» (составлена во второй половине 30-х годов IV в.).<sup>28</sup> Здесь им развито учение о полисе — городе, государстве и гражданской общине,— возникающем естественным образом из первичных объединений людей по семьям и деревням и представляющем по отношению к этим последним высшую и совершенную форму сообщества. Здесь же даны определения и анализ важнейших видов государственного устройства: правильных — монархии, аристократии и политии, и неправильных — тирании, олигархии и демократии. И здесь же в противовес как реально существующим видам государства, так и тем идеальным конструкциям, которые до него были предложены Гипподамом Милетским, Фалеем Халкедонским и Платоном,— ибо и те и другие равно подвергаются критике и признаются ущербными,— выдвинута Аристотелем собственная концепция совершенного государства. Последнее мыслится в двух вариантах, представленных соответственно в книгах IV и VII—VIII: как условно-образцовое государство, приемлемое в данных условиях, и как абсолютно идеальная форма, отвечающая высшему стремлению к совершенству.<sup>29</sup>

Первый вариант, который Аристотель обозначает просто как политию (т. е. государственное устройство), являет собой тип смешанного, или среднего, устройства, а именно смешение лучших сторон демократии и олигархии. При нем управление сосредоточено в руках среднего состоятельного класса, благодаря

<sup>27</sup> Ср.: Нерсисянц В. С. Политические учения древней Греции. М., 1979. С. 216.

<sup>28</sup> Подробнее о политической теории Аристотеля см.: Кечекьян С. Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве. М.: Л., 1947; Нерсисянц В. С. Политические учения древней Греции. С. 190—222; Sinclair T. A. A History of Greek Political Thought. London, 1951. P. 209—238; Ethik und Politik des Aristoteles/Hrsg. von F. P. Hager. Darmstadt, 1972. Специально о «Политике»: Жебелев С. А. Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля. С. 440—464; Доватур А. И. 1) «Политика» и «Политии» Аристотеля. М., Л., 1965; 2) «Политика» Аристотеля//Аристотель. Сочинения. т. IV, М., 1983. С. 38—52; La «Politique» d'Aristote. Sept exposés et discussions par R. Stark, D. J. Allan, P. Aubenque et al./Entretiens sur l'Antiquité classique. t. XI/. Genève, 1965.

<sup>29</sup> Об аристотелевской концепции идеального государства ср. также: Пельман Р. История античного коммунизма и социализма. С. 268—280; Гуторов В. А. Античная социальная утопия. С. 175—199; Ferguson J. Utopias of the Classical World. P. 80—88; Günther R., Müller R. Sozialutopien der Antike. S. 68—70.

чему избегаются крайности господства знати или разгула черни. Этот вид встречается и в реальной жизни, но крайне редко, и до сих пор, замечает философ, «один лишь муж <...> дал себя убедить ввести этот строй» (IV, 9, 12, пер. А. И. Доватура). По вопросу о том, кто был этот «один муж» (heis aneg), мнения ученых расходятся: большинство стоит за Солона, но есть и такие, которые видят здесь царственного патрона Аристотеля — Александра.<sup>30</sup>

Второй вариант, самым автором никак одним понятием не определяемый, по существу представляет идеальную модель того же сословно-корпоративного аристократического типа, что и конструкции Платона, но без их крайностей и ближе соотношенную с реальностью. Философ довольно подробно характеризует параметры этого идеального государства, призванного обеспечить максимум счастья своим гражданам: массу населения, размеры территории и климатические условия, при которых достижимо самодовлеющее существование государственного организма, а также его существенные элементы: функциональные — пропитание, ремесла, вооружение, денежные средства, попечение над культом и, самое необходимое, решение проблем гражданского управления, и структурные, которых представляют соответственные социальные группы — землепашцы, ремесленники, воинская сила, состоятельный класс, жречество и люди, выносящие решения о праве и пользе.

Четко определяется философом характерное сословно-корпоративное строение идеального государства. Гражданами являются землевладельцы, не занимающиеся сами производительным трудом, т. е. обрабатывающие свои наделы с помощью чужого труда. Вне гражданской общины стоят ремесленники и торговцы — люди свободные, но не имеющие политических прав, а также зависимые и эксплуатируемые земледельцы — рабы или перизки — незлины. Собственность граждан и их семейный быт остаются, в отличие от идеального государства Платона, индивидуализированными, однако их жизнь не свободна совершенно от регламентации. Признается целесообразной практика совместных трапез-сисситий, подлежат общественному контролю брачная жизнь граждан и воспитание подрастающего поколения. При этом точно устанавливается состав, или, так сказать, набор предметов обучения, которое должно готовить граждан не к какой-либо профессиональной деятельности, а к досужим занятиям — военному делу, политической деятельности, а в идеале, более всего, к теоретическому размышлению, что, по понятию утонченного аристократизма, усвоенного сократиками, и составляет существо жизни граждан.

---

<sup>30</sup> Подробнее см.: Доватур А. И. «Политика и «Политии» Аристотеля. С. 46 слл. (с подробным обзором дискуссии и обоснованием того взгляда, что в тексте Аристотеля имеется в виду Александр).

нина. Желательные предметы — все из круга свободных искусств: грамматика, рисование, гимнастика и музыка.

Общая обусловленность политического идеала Аристотеля интересами полисной элиты очевидна. Более того, можно утверждать прямое — во всяком случае в гораздо большей степени, чем у Платона — соответствие политических проектов Аристотеля реальным запросам верхушки греческого общества, мечтавшей о стабильных социальных и политических порядках, о сохранении собственниками своих привилегий и даже — об открытии новых возможностей обогащения, захвате земель с зависимым населением и решении социальных проблем Эллады за счет заселенного варварами Востока. Указание Стагирита на целесообразность использования на полях идеального полиса не только рабов, но и зависимых перизков-варваров во всяком случае весьма примечательно. В этой связи уместно будет напомнить, что согласно античной традиции, во время Восточного похода Александра философ направлял своему царственному ученику специальные послания с наставлениями, как следует распорядиться захваченными землями, какие греческие города там основать и в какие отношения к ним и к новой власти поставить местное население.<sup>31</sup> Разработанная вслед, но и в противовес Платону, собственная политическая программа выставляет Аристотеля мыслителем, гораздо более ориентировавшимся на реальность. Его проекты — даже абсолютно идеального государства, не говоря уже об усередненной политике — относятся поэтому столько же к области теории (меньше — утопии), сколько и к практическим наставлениям *ad usum politicorum*.

По сравнению с Аристотелем, не говоря уже о Платоне, прочие писатели, подвизавшиеся во второй половине IV в. до н. э. в утопическом (или историко-утопическом) жанре, выглядят и вовсе неприметными, и имена их теперь известны лишь специалистам по античной литературе. Эфор из малоазийской Кимы, ученик Исократы, автор обширной «Всеобщей истории», известной нам, впрочем, лишь в переложениях позднейших авторов, внес вклад в развитие старинной темы спартанского миража, подчеркнув, вслед или подобно Ксенофону, роль Ликурга и значение таких приписывавшихся ему установлений, как уравнивание земельной собственности спартанцев и запрещение им заниматься коммерческой деятельностью (ср.: Поли-

<sup>31</sup> См. свидетельства Эратосфена (у Страбона, I, 4, 9), Плутарха (Об удаче и доблести Александра Великого, I, 6, 329 b) и Диогена Лазертского (V, 1, 22, где в списке книг Аристотеля упоминается не дошедшее до нас сочинение, по-видимому, адресованное Александру Македонскому, — «Александр, или в защиту поселенцев»). Ср. также: Доватур А. И. «Политика» и «Политии» Аристотеля. С. 72 сл.; Кошелев Г. А. 1) Восстание греков в Бактрии и Согдиане 323 г. до н. э. и некоторые аспекты общественно-политической мысли Греции IV в. до н. э. // ВДИ. 1972. № 1. С. 72—73; 2) Аристотель и Александр // ВДИ. 1974. № 1. С. 22—44.



бий, Всеобщая история, VI, 45, 1 слл.; 46,6 слл; 48, 2—5; Диодор, фр. VII, 12; Страбон, VIII, 5, 5).<sup>32</sup>

Другая область исторической идеализации, где Эфор также много потрудился, это — изображение скифов-кочевников как народа не просто примитивного, но, как раз благодаря простоте своего образа жизни, молочной диете и отсутствию индивидуальной собственности, исключительно справедливого, превосходящего в добродетели не только других варваров, но и самих, гордящихся своим образованием и философией эллинов (Страбон, VIII, 3, 9; Николай Дамасский, фр. 104 Якоби; Юстин, II, 2). Именно под пером Эфора, как полагают новейшие исследователи, скифская тема окончательно превратилась в отработанный и ставший каноническим тип идеализированного описания примитивных, но добродетельных народов.<sup>33</sup>

Другой ученик Исократа и тоже видный историк Феопомп Хиосский, отличавшийся, по отзывам древних, склонностью к художественным зарисовкам и вымыслам, в несохранившейся, но известной по фрагментам «Филипповой истории» поместил целую повесть о чудесной стране Меропиде (см. переложение у Эллиана, Пестрые рассказы, III, 18, пер. С. В. Поляковой).<sup>34</sup> По словам Феопомпа, это был огромный материк, расположенный «за пределами обитаемого мира». Он «неизмеримо огромен, населен крупными животными, а люди там тоже великаны, в два обычных роста, и живут они не столько, сколько мы, а вдвое больше». В этой стране много больших городов. Два из них составляют характерную, как у Платона в мифе об Атлантиде оппозицию. Один — Эвсебес («Благочестивый»), жители которого живут без трудов и забот, всегда здоровы и бодры и за свою праведность удостоиваются общения с богами. Другой — Махим («Воинственный»), жители которого проводят свой век в войнах и даже однажды двинулись походом «на наши острова», но, переправившись через океан и дойдя до пределов гипербореев, «не пожелали идти дальше, ибо, наслышанные о том, что тамошние жители слынут у нас самыми счастливыми, нашли их жизнь жалкой и убогой».

Кроме того, в этой стране целую область со множеством городов населяют люди, которые собственно и называются меропами (слово неясной этимологии, в поэтическом языке — синоним смертных людей). На границе их земли есть местность

<sup>32</sup> Ср. также: Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма. С. 50 слл.

<sup>33</sup> Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма. С. 56—58; Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. Л., 1925. С. 6, 87 слл.; Тахтаджян С. А. Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция//Проблемы античного источниковедения. С. 53—68.

<sup>34</sup> Ср. также: Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма. С. 309—312; Ferguson J. Utopias of the Classical World. P. 122—123; Aalders G. I. D. Die Meropes des Theopomp//Historia, Bd. XXVII. 1978. H. 2. S. 317—327.

Аностон (буквально — «откуда не возвращаются»), где нет ни дня, ни ночи, а всегда — красноватый сумрак. Там протекают две реки — Радостная и Печальная и т. д. и т. п. В этой фантазмагории легко угадываются элементы, заимствованные из предшествующей литературы (наверное, у Пиндара, Геродота, Платона), но напрасно мы стали бы искать соответствия с каким-либо историческим прототипом или политическим идеалом.<sup>35</sup> Повесть Феопомпа — типичный пример разрастающейся в ту пору литературы чудес-парадоксографии, служившей развлечению читателей, а для нас ценной лишь как эхо различных литературных исканий и опытов, в том числе и утопических.

Младший современник Эфора и Феопомпа историк Гекатей Абдерский в своих сочинениях (также, впрочем, до нас полностью не дошедших) разрабатывал утопические темы традиционного плана.<sup>36</sup> Одна из них — хорошо известный миф о стране сказочных гипербореев (переложение — у Диодора, II, 47). Это, по описанию Гекатея, большой остров, расположенный в северном океане, напротив страны кельтов. Земля здесь на удивление плодородная (дает два урожая в год), а климат чрезвычайно мягок. Остров этот — родина Латоны, матери Аполлона, которого островитяне и почитают превыше всего. На острове есть город, священный участок и храм причудливой шарообразной формы — все посвященные Аполлону. Правят там цари из рода Бореадов (потомков Борея), которые одновременно являются и попечителями священного участка Аполлона. Сам этот бог посещает страну гипербореев каждые 19 лет (т. е. по завершении большого астрономического цикла). «Во время своего явления, — рассказывает Гекатей, — бог играет на кифаре и непрерывно пляшет ночью от весеннего равноденствия до восхода Плеяд, наслаждаясь своими победами» (пер. Г. А. Стратановского). В рассказе Гекатея специально упоминалось также о традиционной, с древнейших времен, дружбе гипербореев с эллинами, в особенности с афинянами и делосцами, — деталь, продиктованная общей мифологической связью их всех с культом Аполлона.

Другая тема, занимавшая Гекатея Абдерского, — это история древнего Египта (реминисценции — также у Диодора, в 1-й книге его «Исторической библиотеки», ср.: Диодор, I, 37, 3; 46, 8). Здесь Гекатей отдал должное традиции египетского миража. Его историческое повествование переросло в целостный политический миф: изображение справедливой власти фа-

<sup>35</sup> Р. Пельман считал возможным видеть в «Меропиде» Феопомпа «утопию территориального государства», образ которой был навеян эпохой начавшегося эллинизма (Пельман Р. История античного коммунизма и социализма. С. 312). Справедливые возражения: Гуторов В. А. Античная социальная утопия. С. 217—218.

<sup>36</sup> См.: Пельман Р. История античного коммунизма и социализма. С. 312—313; Spoerri W. Hekataios von Abdera//Der Kleine Pauly, Bd. II, München, 1979. Sp. 980—982.

раонов, целесообразного разделения труда и кастового строя, а также ограничений стяжательства у древних египтян служило иллюстрацией совершенного типа государства, основанного на принципах социальной справедливости. Впрочем, обращение Гекатея к прошлому египтян могло быть обусловлено не только следованием уже разработанной у греков традиции египетского миража, но и непосредственным знакомством с удивительной древней страной и даже прямым заказом со стороны пропагандистского ведомства Птолемея I, при котором историк из Абдер поселился в Египте. Но здесь нам надо остановиться, поскольку время эллинизма лежит уже за пределами нашего обзора.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы исчерпали, если не самый сюжет, то установленный лимит нашего очерка. Изложение по необходимости было неполным, за пределами нашего обзора остался целый ряд важных моментов в развитии общественно-политической мысли греков в архаическое и классическое время: доктрина и деятельность пифагорейцев, общественно-политические воззрения поздних представителей греческой натурфилософии Анаксагора и Демокрита, политическая деятельность и литературное творчество такого выдающегося представителя софистики, каким был Критий. Весьма сжато отображен мир идей театра Эсхила, Софокла и Эврипида. Более чем кто-либо другой мы сознаем недостаточность и несовершенство нашего очерка, но тем не менее мы надеемся, что и то, что было здесь представлено (с новыми дополнениями об утопии), содержит достаточно впечатляющий материал, позволяющий с известной определенностью судить о главных тенденциях в социально-политической и духовной жизни древних греков в период их независимой истории (до эпохи эллинизма). Поскольку, впрочем, все необходимые выводы, касающиеся развития общественно-политической мысли в античной Греции в архаическое и собственно классическое время (до конца V в.) были уже сделаны в завершение первой части очерков, мы хотели бы ограничиться здесь указанием на наиболее существенные черты политической обстановки и главные достижения духовной жизни греков в позднеклассический период (IV в. до н. э.), которым завершается эпоха их наиболее результативного творчества в области идей.

Прежде всего очевиден кризисный характер самого этого времени. Можно спорить, как это и делается в научной литературе, о масштабах разорения крестьян и ремесленников вследствие и после Пелопоннесской войны, но нельзя отрицать главного: что естественный ход исторического развития вызвал

к жизни такие силы, которые расшатали здание полисного единства, что внутренняя смута и обусловленные ею и внешними вмешательствами раздоры стали определяющими признаками общественной ситуации, что греческий государственный корабль на исходе классического времени и в самом деле попал в полосу жестоких бурь, из которых ему уже не суждено было выбраться собственными силами. На уже захлестываемые бурей города греков пала тень еще более страшной грозы надвигающегося внешнего вторжения, которое двумя этапами, силою македонской фаланги, а затем мощью римских легионов, и покончило с независимым существованием эллинских полисов.

Полисное государство терпело бедствие, но древнее общество продолжало жить и в лице своих мыслителей и писателей, непрерывно реагируя на усугубляющуюся кризисную ситуацию, пыталось найти идеальные решения больных проблем. И опыт этих поисков чрезвычайно знаменателен и поучителен. Мы видели, как Сократ первым перенес решение поставленных временем задач с государства, которое он, впрочем, не отрицал, на человека. Во внутреннем преображении и совершенстве человеческой личности, в обретении ею вновь положительного этического идеала, выверенного строгим разумом, афинский мудрец усматривал единственный путь к обновлению самого греческого общества. Мы видели также, как недвусмысленно отрицательно прореагировало само античное общество на развитие Сократом идеи, показав, таким образом, свое нежелание и неспособность к радикальной реформе.

Но толчок был дан, и мысль непосредственных восприимчивых дела Сократа — Платона и Аристотеля — уже непрерывно вращалась вокруг заданной темы: как реформировать полисное государство, начав с реформы самого человека, как прийти к идеальной политике на основе идеальной системы гражданского отбора и воспитания. Этот поиск оказался до чрезвычайности улекательным и по-своему плодотворным. Он дал пищу душе и уму и стал примером для многочисленных подражаний. Он могущественным образом повлиял на весь последующий ход развития европейской общественно-политической мысли, доставив ей ту идеальную точку отсчета, или цель, без которой не было бы возможным и рождение социалистической теории. Все же не следует закрывать глаза на то, что исключительное преобладание в этом направлении идеального элемента затрудняло для развитых в его русле политических проектов претворение в жизнь, их действительную государственную реализацию и, во всяком случае, существенно ограничивало их воздействие на историческое развитие.

Более того, мистическая струя в идеальных исканиях сократовской философии оказалась столь созвучна настроениям позднеантичного общества, вызванному кризисом полисной системы состоянию общественной и индивидуальной депрессии,



что поиск политический оказался как бы заглушен поиском этико-религиозным, приведшим сначала к рождению доктрины стоицизма, а затем и христианства. Все последующие догматические и обрядовые наслоения в христианстве не должны затемнять значения того факта, что своим исходным этико-религиозным моментом — упором на обнаружение божества и слитой с ним истины в собственной душе — христианство, как еще раньше и стоицизм, было обязано Сократу. Но именно эта перспективная связь сократизма с христианством и определяет и ограничивает масштабы его сопричастности реальному политическому преобразованию.

Между тем настоятельность такого преобразования ощущалась в позднеклассический период всеми мало-мальски мыслящими людьми. И вот мы видим, как писатели того же политического и духовного круга, что и столпы сократизма Платон и Аристотель, но более ориентирующиеся на действительную жизнь, развивают в общем русле социологической философии такие доктрины, которые должны были стать непосредственными рычагами преобразования затронутого недугом античного общества в самом ближайшем будущем. Представителями этого более реалистического направления в греческой политической мысли Ксенофонт и Исократ верно были угаданы общие контуры и даже отдельные конкретные элементы политической системы эллинизма: объединение эллинов и их совместный завоевательный поход на Восток, вывод избыточного населения из Эллады на обширные и богатые земли Азии и, таким образом, решение эллинами своих трудностей за счет Востока. Наконец правильно была осознана выдающаяся роль, которую суждено было сыграть в выполнении всей этой исторической программы сильной единоличной власти, монархии.

Однако именно этот последний, монархический момент и оказался роковым для сокровенных замыслов идеологов панэллизма. На греческой почве, по крайней мере на почве Балканской Греции (ибо то, что происходило тогда в Сицилии, не могло оказать решающего воздействия на общегреческие дела) в ту пору не могло возникнуть спаянного монархией национального единства, а расчеты на благотворительную в этом плане миссию македонских царей, как показало время, были скорее иллюзией. Македонская монархия силой оружия навязала грекам новый порядок, который именно поэтому не мог быть долговечен, и завоевание Востока было осуществлено прежде всего в державных македонских интересах, по сравнению с которыми проблемы Эллады отступали на задний план.

Политическая действительность оказалась, таким образом, сложнее, и разрешение задач, поставленных временем перед античным обществом, было осуществлено иначе, чем это предполагали или желали греческие доктринеры. Это подводит к неутешительному выводу: идеи, развитые греческой политиче-

ской публицистикой IV в., могли претендовать в лучшем случае лишь на роль ближнего света, освещающего только ближайшую пядь земли, тогда как собственно философская мысль все более устремлялась ввысь и ее откровения оказывались поистине горним светом, притягательным, чарующим, но неспособным высветлить людям колею земного пути. Что уж говорить о вихре утопических фантазий, круживших воображение тем сильнее, чем горестнее становилась действительность, но способных лишь отвлечь и убаюкать утомленную борьбой с жизненными невзгодами душу. Однако так дело выглядит, только если его рассматривать в контексте ближайшего исторического времени и притом в расчет принимать сугубо политический аспект развития. Пора для рождения подлинно преобразующей мир политической теории тогда еще не наступила, но — и это следует теперь подчеркнуть с особенной силой — первые шаги в этом направлении были сделаны, пример был подан, и мысль была возбуждена. И в этом, может быть, и состоит величайшее достижение и наиболее ценное наследие классической древности.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### *Культура и идеология античной Греции*

- Боннар А. Греческая цивилизация, т. I—III. М., 1958—1962.  
Бузескул В. П. Введение в историю Греции. Изд. 3-е. Пг., 1915.  
Вернан Ж. П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.  
Виндельбанд В. История древней философии. М., 1911.  
Гомперц Т. Греческие мыслители, т. I—II. СПб., 1911—1913.  
Дирингер Д. Алфавит. М., 1963.  
Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985.  
Залесский Н. Н. Очерки истории античной философии. Вып. 1. Л., 1975.  
Зелинский Ф. Ф. Из жизни идей, т. I—IV. СПб./Пг., 1905—1922.  
История греческой литературы, т. I—III/Под ред. С. И. Соболевского, Б. В. Горнунга, С. Г. Гринберга и др. М.: Л., 1946—1960.  
Каллистов Д. П. Античный театр. Л., 1970.  
Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972.  
Козаржевский А. Ч. Античное ораторское искусство. М., 1980.  
Лурье С. Я. История античной общественной мысли. М., Л., 1929.  
Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947.  
Мифы народов мира, т. I—II/Под ред. С. А. Токарева. М., 1980—1981.  
Немировский А. И. У истоков исторической мысли. Воронеж, 1979 (изд. 2-е под названием «Рождение Клио»—Воронеж, 1986).  
Преображенский П. Ф. В мире античных идей и образов. М., 1965.  
Радциг С. И. История древнегреческой литературы. Изд. 2-е М., 1959.  
Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.  
Рожанский И. Д. Античная наука. М., 1980.  
Тронский И. М. История античной литературы. Л., 1946.  
Целлер Эд. Очерк истории греческой философии. М., 1913.  
The Birth of Western Civilization: Greece and Rome/Ed. by M. Grant. London, 1969.  
Bühler J. Die Kultur der Antike und die Grundlegung der abendländischen Kultur. 2. Aufl. Bd. I—II. Stuttgart, 1957.  
Chevalier J. Histoire de la pensée. T. I. Paris, 1955.  
Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. I—VI. Cambridge, 1962—1981.  
Jaeger W. Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. 3/4. Aufl. Bd I—III. Berlin, 1959.

### *Политические теории древних греков*

- Бергер А. К. Политическая мысль древнегреческой демократии. М., 1966.

- Жебелев С. А. Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля//Аристотель. Политика. М., 1911. С. 379—465.
- История политических и правовых учений. Древний мир//Под ред. В. С. Нерсисянца. М., 1985.
- Нерсисянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979.
- Arnim H. v. Die politischen Theorien des Altertums. Wien, 1910.
- Hammond M. City-State and World State in Greek and Roman Political Theory until Augustus. Cambridge (Mass.), 1951.
- Kagan D. Sources in Greek Political Thought. New York, 1965.
- Kagan D. The Great Dialogue: History of Greek Political Thought from Homer to Polybius. New York, 1965.
- Lana I. Studi sul pensiero politico classico. Napoli, 1973.
- Mossé C. Histoire des doctrines politiques en Grèce. Paris, 1969.
- Pohlenz M. Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen. Leipzig, 1923.
- Sinclair T. A. A History of Greek Political Thought. London, 1951.
- Weber-Schäfer P. Einführung in die antike politische Theorie. Tl. I—II. Darmstadt, 1976.
- Wood E. M., Wood N. Class Ideology and Ancient Political Theory. Oxford, 1978.

### *Социальная утопия*

- Волгин В. П. Предшественники современного социализма в отрывках из их произведений, ч. I. М., Л., 1928.
- Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей с древности до конца XVIII века. М., 1975.
- Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л., 1989.
- Пельман Р. История античного коммунизма и социализма. СПб., 1910.
- Ferguson J. Utopias of the Classical World. Ithaca (New York), 1975.
- Günther R., Müller R. Sozialutopien der Antike. Leipzig, 1987.

Алкей 56, 57—58, 106, 113, 169, 172  
 Алкидамант 156, 161  
 Анаксагор 68, 123, 155, 224, 226, 282  
 Анаксимандр 63, 64, 66, 100, 101, 117  
 Анаксимен 63, 64, 67  
 Антиох Сиракузский 129  
 Антисфен 253, 307  
 Антифонт 123, 156, 159  
 Аристей из Проконнеса 90—91, 363, 364  
 Аристотель 68, 93, 135, 168, 206, 219, 230, 233—234, 237, 244, 253, 256, 271, 272, 295, 303, 305, 307, 316, 328, 376, 377, 388, 389, 390, 391, 397, 405, 407, 422—426, 431, 432  
 — «Метафизика» 230, 234  
 — «Никомахова этика» 201, 234, 307, 379, 423  
 — «Политика» 20—201, 376, 379—380, 391, 407, 423, 424—426  
 Аристофан 258, 267—270, 282, 328, 375, 381, 383—396, 403  
 — «Богатство» 218, 381, 383, 384, 394—396  
 — «Женщины в народном собрании» («Законодательницы») 218, 383, 384, 387—393  
 — «Мир» 181—182, 383  
 — «Облака» 193, 258, 267—270, 387  
 — «Птицы» 282, 383—386, 396  
 Архелай 224, 226  
 Архилох 56—57, 106, 113

Библия 85—86

Гекатей Абдерский 364, 396, 428  
 Гекатей Милетский 78, 97, 98, 99, 100—102, 106, 108, 113, 120, 126  
 Гелланик Лесбосский 97, 98, 102—104, 123, 364  
 Гераклит Эфесский 67—83, 100, 106, 113, 117, 122, 125, 141—148, 237, 262, 405,  
 Геродот 90, 91, 93, 95, 96, 98, 102, 104—119, 120, 122, 123, 125, 126, 128, 129, 132, 135, 138—140, 141, 152—154, 158, 310, 315, 362, 363, 364, 369—372, 374, 419, 428  
 Гесиод 78, 113, 141, 279, 357—361, 383  
 — «Каталог женщин» («Эон») 90, 361, 363  
 — «Теогония» 52—53, 62, 84, 90, 144—145

— «Труды и дни» 48, 49, 53—56, 357—360  
 Гиппий из Элиды 156, 160, 162, 165, 244—245, 251  
 Гипподам Милетский 375—378, 380, 387, 424  
 Гиппократ 123  
 Гомер 15—21, 25, 27—28, 29—45, 62, 73, 77, 78, 88, 89, 90, 106, 112, 113, 114—115, 123, 141, 143—144, 145, 166, 170, 171, 252, 255, 279, 351—356, 357, 358, 360, 361, 383  
 Горгий 123, 148, 156, 157, 159, 225, 328, 330, 333

Дамон 225

Демокрит 68, 155

Диогор Мелосский 269

Иосиф Флавий 86

Исократ 112, 135, 159, 168, 200, 253, 276, 295, 307, 323, 327—349, 396, 397, 398, 403—405, 426, 432  
 — «Ареопагитик» 329, 334, 340, 341, 343—345, 404  
 — «Бусириис» 331—332, 404  
 — «Кипрские речи» 336, 337—340  
 — «О мире» 329, 334, 341—343, 344  
 — «Об упряжке» 336, 339  
 — «Панафинейская речь» 348, 344  
 — «Панегирик» 332—335, 340, 347, 404  
 — «Похвала Елене» 331—332  
 — «Против софистов» 330—332  
 — «Филипп» 323, 339, 346—348

Кадм Милетский 99—100

Каллик 162

Кратет 381, 389

Кратин 381, 389

Кратипп 125

Критий 156, 159, 161, 193, 224, 275, 279

Ксенофан 77, 78, 90, 91

Ксенофонт 96, 125, 168, 201, 220, 226, 228—229, 231, 232, 235, 238—241, 242, 247—250, 251—252, 253, 254, 257, 261, 262, 263—265, 271—277, 279, 283—285, 288, 294—326, 328, 336, 396, 397, 398—403, 404, 426, 432  
 — «Афинская политика» 164, 193, 328  
 — «Гиерон, или о тиране» 208—209, 305, 307—307, 310—314, 400  
 — «Киропедия» 295, 297, 302, 305,

<sup>1</sup> В указатель включены главным образом имена важнейших греческих писателей и мыслителей архаического и классического времени, а также названия их наиболее значительных произведений.



307, 308, 315—326, 400, 403  
— «Лакедемонская полиция» 305, 307,  
316, 318, 323, 325, 398—400  
— «О доходах» 199, 210—211, 302,  
305, 312, 400—402  
— «Пир» 205, 297, 302  
— «Экономик» («Об управлении хо-  
зяйством») 198—199, 199—200, 226,  
297, 302, 305

Ликофрон 156, 161

Лисий 159, 199, 214, 218, 272—273,  
330, 333

Логографы 93, 95—104, 119, 123, 126,  
128

Метаген 382

Мудрецы 61—63, 155, 312, 409, 421

Натурфилософы 61—83, 155, 224,  
223

Павсаний 300, 373, 374

Пиндар 147, 362—367, 369, 428

Пифагор 78, 113, 147, 377, 405

Платон 69, 135, 168, 201, 206, 219, 225,  
226, 229—230, 231, 235, 242, 245, 249,  
250, 251, 253, 257, 258, 259—260, 261,  
262, 263, 265, 267, 276, 283, 284—  
287, 288, 294, 303, 304, 305, 307,  
310—311, 316, 328, 329, 332, 336,  
379, 391, 396, 397, 405—422, 423,  
424, 427, 428, 431, 432

— «Государство» 235, 250, 262, 307,  
310—311, 407—414, 415, 416, 420,  
421, 422

— «Законы» 307, 414—415, 420—422

— «Критий» 415—419

— «Политик» 307, 414

— «Тимей» 415, 420

Пол из Акраганта 156

Поликрат 276—277, 288, 331

Продик 123, 156, 157, 161, 225, 261,  
268, 329

Протагор 148, 156, 157, 161, 192,  
193, 225, 261

Сапфо 56, 106

Симонид Кеосский 306, 309, 312, 314,  
362

Сократ 68, 71, 154, 156, 165, 167, 168,  
180, 192, 193, 199—200, 219, 221—

294, 296—297, 307, 310, 314, 329, 330,  
345, 387, 405, 406, 420, 431, 432  
Солон 50, 56, 59—61, 62, 66, 92, 113,  
145, 146, 361—362, 383, 424  
Софисты 154—165, 179, 180, 192, 219,  
225—227, 234, 240, 243, 244, 253,  
256, 261, 266—270, 293, 297, 326,  
330, 331, 332, 375, 409  
Софокл 148, 150—152, 258, 310, 362,  
430  
— «Антигона» 151—152, 310

Телеклид 282, 389

Тиртей 145—146

Троянский цикл сказаний 89—90,  
115

Утопия 42—45, 168, 218—219, 221,  
349—374, 375—429, 430

Фалей Халкедонский 375, 376, 378—  
379, 380, 388, 389, 391, 424

Фалес 62, 63, 64, 66, 147, 200—201,  
387

Феогиид 56, 57—59, 169

Феопомп 112, 125, 332, 396, 397,  
427—428

— «Филиппова история» 427

Ферекид Сиросский 62—63

Ферекрат 382

Фиванский цикл сказаний 89, 363

Фрасимах 156, 329

Фукидид 93, 95, 96, 98, 102, 103, 112,  
118, 119—141, 193, 273, 303, 328, 333,  
362, 373, 374

Эвмел 90

Эврипид 71, 193, 258, 270, 310,  
328, 391, 430

— «Просительницы» 157—159, 310

— «Финикиянки» 163, 310

Эмпедокл 362, 366—367

— «Очищения» 366—367

Эсхил 148, 149—150, 152, 332,  
367—369, 430

— «Персы» 149—150

— «Прометей освобожденный» 367

— «Прометей прикованный» 13—14,  
15—156

— «Эвмениды» 150, 368

Эфор 112, 332, 373, 396, 397, 426—  
427

— «Всеобщая история» 426

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие к первому изданию . . . . .	3
Предисловие ко второму изданию . . . . .	5
Часть I. Торжество и трагедия рационализма . . . . .	7
Глава 1. Цивилизация «досуга» . . . . .	—
Глава 2. Проблема истоков . . . . .	15
Глава 3. Эпическая мудрость . . . . .	29
Глава 4. Постигание жизни . . . . .	45
Глава 5. Вечно живой огонь . . . . .	61
Глава 6. В царстве Мнемосины . . . . .	84
Глава 7. Рождение Клио . . . . .	104
Глава 8. Отыскание истины . . . . .	119
Глава 9. Теория благозакония . . . . .	141
Часть II. Поиски новых истин . . . . .	166
Глава 1. Огни Диоскуров: реальность и метафора . . . . .	—
Глава 2. У опасной черты . . . . .	173
Глава 3. В полосе бурь . . . . .	195
Глава 4. Новая философия жизни . . . . .	221
Глава 5. Вечная коллизия . . . . .	266
Глава 6. Глашатаи новой политики . . . . .	294
Глава 7. Иллюзии доктринерства . . . . .	326
Глава 8. Очарование древней сказки . . . . .	349
Глава 9. Теория, мечта и здравый смысл . . . . .	374
Глава 10. Плоды зрелой фантазии . . . . .	397
Заключение . . . . .	430
Библиография . . . . .	434
Указатель имен и названий . . . . .	436

Научное издание

*Эдуард Давидович Фролов*

**ФАКЕЛ ПРОМЕТЕЯ**

**Очерки античной общественной мысли**

Редактор *О. Е. Хованова*

Художественный редактор *В. В. Пожидаев*

Обложка художника *С. В. Алексеева*

Технический редактор *А. В. Борщева*

Корректоры: *М. В. Унковская, Н. В. Ермолаева*

ИБ № 3499

---

Сдано в набор 23.11.90. Подписано в печать 14.08.91. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага тип. № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 27,5. Усл. кр.-отт. 27,62. Уч.-изд. л. 30,55. Тираж 10 500 экз. Заказ 4. Цена 3 р. 50 к.

Издательство ЛГУ. 199034, Ленинград, Университетская наб., 7/9.

---

Сортавальская книжная типография Государственного комитета по делам издательств, полиграфии и книжной торговли Карельской АССР. 186750. Карельская АССР, Сортавала, ул. Карельская, 42.

4-18  
KMPK

# ΦΑΚΣΛ ΠΡΟΜΕΣΤΣΥ

Ξ.Δ.ΦΡΟΛΟΒ