

АНТИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА



Ю. В. АНДРЕЕВ



ЦЕНА СВОБОДЫ
И ГАРМОНИИ

СЕРИЯ

АНТИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА

ИССЛЕДОВАНИЯ



Ю. В. АНДРЕЕВ



ЦЕНА СВОБОДЫ И ГАРМОНИИ

НЕСКОЛЬКО ШТРИХОВ К ПОРТРЕТУ
ГРЕЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ



СЕРИЯ

АНТИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА



ИССЛЕДОВАНИЯ



Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
1998



Ю. В. АНДРЕЕВ



**ЦЕНА СВОБОДЫ
И ГАРМОНИИ**

**НЕСКОЛЬКО ШТРИХОВ К ПОРТРЕТУ
ГРЕЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Послесловие и список основных трудов Ю. В. Андреева
В. Ю. Зуева

Научное издание



Государственный Эрмитаж

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»

Санкт-Петербург

1998



Основатель и руководитель серии:

О. Л. Абышко

Вниманию читателей предлагается книга известного петербургского историка Юрия Викторовича Андреева (1937–1998). На общем фоне истории стран древнего мира греческая цивилизация, наиболее полно воплотившая в себе все самые характерные черты древнеевропейского типа, воспринимается как ярко выраженное исключение из правил, даже как своего рода чудо, абсолютно уникальный феномен. Книга посвящена этому феномену, который впервые в отечественной научной литературе рассматривается с позиции этнопсихологии. Внимание читателя сконцентрировано на том, что принято называть менталитетом древних греков, т. е. на особенностях их психического склада, мировосприятия, отношения к жизни и смерти, эстетических вкусов и склонностей, их жизненных идеалов и форм поведения.

Книга основана на разнообразных источниках — исторических, археологических, художественных и адресована как специалистам, так и широкому кругу читателей, интересующихся историей древних цивилизаций.

В основу книги положен курс лекций, прочитанных автором на историческом факультете СПб Государственного университета в 1994–1995 гг.

ISBN-5-89329-101-8



Предисловие

В этой книге мы хотели рассказать читателю о древнегреческой цивилизации, известной также как классическая или античная греческая цивилизация. Все эти определения достаточно условны. И все же без них не обойтись. Ведь за многовековую историю страны, именуемой ныне Грецией, на ее территории сменились, по крайней мере, четыре очень сильно различающихся между собой цивилизации, создатели которых говорили в принципе на одном и том же, хотя и менявшемся от тысячелетия к тысячелетию греческом языке и поэтому опять-таки достаточно условно могут быть названы греками.¹ В их число обычно включают существовавшую в глубокой древности, а точнее в бронзовом веке или во II тыс. до н. э. микенскую цивилизацию, затем сменявшую ее в начале следующего I тыс. до н. э. и существовавшую вплоть до первых веков I тыс. н. э. классическую греческую цивилизацию, о которой и пойдет речь в этой книге, далее возникшую в IV в. н. э. и уничтоженную в XV в. турками-османами византийскую цивилизацию и, наконец, сформировавшуюся в XIX в. после освобождения страны от турецкого ига современную греческую цивилизацию, которая входит в более широкую систему европейской цивилизации. Классическая греческая цивилизация занимает в этом ряду совершенно особое место как явление в полном смысле слова исключительное, единственное в своем роде, чего нельзя сказать о трех других греческих цивилизациях.

Сразу же спешим предупредить читателя. В этой книге он не найдет истории Древней Греции в обычном понимании этого слова, т. е. последовательного рассказа об основных событиях и процессах, составляющих историю греческого народа в древности. Не найдет он здесь и систематического описания греческой цивилизации во всех основных формах и проявлениях ее исторического существования, таких как экономика, государство, военное дело, семья и брак, театр, литература, искусство, философия, наука и т. д., хотя так или иначе касаться всех этих предметов нам, конечно, придется по ходу нашего

¹ Названия греки и Греция возникли в значительной мере случайно. Первоначально «греками» называли лишь одно из грекоязычных племен, населявших западное, обращенное к Италии побережье балканской Греции. В дальнейшем римляне перенесли это название на все население страны, хотя сами греки называли себя «эллинами», а свою страну соответственно «Элладой». Поэтому, с чисто исторической точки зрения, было бы правильнее называть древнегреческую цивилизацию просто «элинской».

изложения. Книг как того, так и другого рода, в которых греческая цивилизация оценивается как с чисто исторической (диахронической), так и с систематической (синхронической) точек зрения, существует уже очень много, и чаще всего они лишь на разные лады повторяют друг друга. Нам не хотелось бы вести читателя по одной из этих двух уже давно проторенных дорог. Свою главную задачу мы видим в том, чтобы как можно более ясно и определено показать, в чем именно заключалось подлинное своеобразие и самобытность этого удивительного исторического феномена, что отличало греческую цивилизацию от других существовавших одновременно с ней или еще до нее цивилизаций Древнего мира, что определило ее особое положение среди этих цивилизаций и ее опять-таки особую роль в истории человечества.

Ни одна цивилизация, ни одна культура не может быть по-настоящему понята и оценена вне психологии создавшего ее народа. И в этой книге мы попытаемся сконцентрировать внимание читателя на том, что принято называть «менталитетом» древних греков, т. е. на особенностях их психического склада, их мировосприятия, отношения к жизни и смерти, эстетических вкусов и склонностей, жизненных идеалов, форм поведения и т. д., и т. п. Все это поможет нам найти ключ к разгадке самого феномена греческой цивилизации, объяснить ее стремительный взлет, бурный расцвет и последующий падок. Цивилизация как воплощение психики этноса, его духовной жизни, его интеллекта и эмоций, его сознания и подсознания — вот главная тема этой книги.

Начиная свой рассказ о безумствах и злодеяниях римских императоров, великий историк П. Корнелий Тацит пытался уверить читателей, что он приступает к нему «без гнева и пристрастия». В действительности же в мировой литературе трудно найти книгу более пристрастную, чем его «Анналы» и «История». Слава Богу, история — не математика и, надеемся, никогда ею не станет. Даже самый объективный историк остается человеком, которому «ничто человеческое не чуждо». Его субъективность выдает себя уже в самом отборе фактов, которые он учитывает или, наоборот, не учитывает в своем повествовании. Ведь учесть все практически невозможно. Настоящий историк не пытается скрыть свои симпатии и антипатии и не откладывает их в сторону, когда берется за перо. Он стремится только к тому, чтобы как можно лучше их обосновать. В своей книге мы старались следовать именно этому правилу.

Книга рассчитана на массового, но вместе с тем и достаточно подготовленного читателя, т. е. на людей, уже в какой-то степени знакомых с историей античного мира и серьезно ею интересующихся. Для них это будет еще один шаг в познании великого прошлого европейской культуры.

В основу книги положен курс лекций, прочитанных автором на историческом факультете Петербургского государственного университета в 1994—1995 гг.



Пролог

Феномен греческой цивилизации

И вот все снова прорывается при случае искренняя злоба против этого претенциозного народца, осмеливающегося называть все чуждое «варварским» на все времена; кто это такие, спрашиваешь себя, что при всей кратковременности своего исторического блеска, при потешной ограниченности своих политических учреждений, при сомнительной доброкачественности нравов, запятнанных даже безобразными пороками, — тем не менее претендует на то достоинство и особое положение среди народов, которое гений занимает в толпе?

Фр. Ницше

Афины? Я был там... Там чувствуешь, что лишь тот воистину сын Европы, кто способен в лучшие свои часы возвращаться сердцем к Элладе. Там страстно желаешь, чтобы персы, в каком бы обличи они не возвращались, снова и снова терпели поражение.

Т. Манн

«Греческое чудо». С помощью этих двух слов авторы книг и статей, посвященных греческой цивилизации, ее зарождению и развитию, нередко пытаются выразить всю ту сложную гамму мыслей и чувств, которая связана в их сознании с этим во всех отношениях необычным историческим феноменом. Но что чудесного совершил «этот полудикий рабовладельческий народец, очень хорошо изображавший наготу человеческого тела и строивший приятные на вид здания», как сказал однажды о греках не без оттенка иронии Лев Толстой? Историк-востоковед мог бы заметить по этому поводу: «Египет, Двуречье, Индия, Иран, Китай — вот настоящие страны чудес, где все так загадочно и таинственно, все — и природа, и творения

рук человеческих поражают воображение своей грандиозностью, фантастической причудливостью форм. Самый большой и красивый греческий храм, например, афинский Парфенон, может показаться маленьким и невзрачным, если поставить его рядом с вавилонским зиккуратом или с могучим лесом колонн египетских храмов Луксора и Карнака. Прославленные шедевры греческой скульптуры вроде знаменитых фризов того же Парфенона или Пергамского алтаря, пожалуй, покажутся слишком сухими и даже безжизненными на фоне тех замысловатых сплетений сотен фигур людей и животных, которыми были украшены порталы и стены святилищ древней Индии и Индокитая. А что сказать о необычайно глубоких и сложных религиозных учениях и мифологиях Древнего Востока? В сравнении с ними греческие мифы о богах и героях производят впечатление незатейливых детских сказок. Да и сами греки охотно признавали себя всего лишь неразумными детьми рядом с египтянами и вавилонянами и благоговейно склонялись перед величием и тысячелетней мудростью народов Востока».

И все же на общем фоне истории Древнего мира, да и не только древнего, греческая цивилизация воспринимается как нечто и в самом деле необыкновенное, как некое чудо или, если перейти на язык строгой науки, как резкое отклонение от общих норм, как неповторимое, уникальное явление, нигде и никогда более не встречающееся в истории человечества. Все древневосточные цивилизации при всем их многообразии более или менее однотипны и в наиболее существенных своих чертах и особенностях так или иначе повторяют друг друга. Одна лишь греческая цивилизация ни на кого не похожа и никого не повторяет.¹

Отметим лишь некоторые наиболее характерные ее особенности, действительно резко выделяющие ее среди других цивилизаций как исторически ей предшествовавших, так и существовавших одновременно с ней или уже после нее. Поражает, прежде всего, исключительный динамизм греческой цивилизации в сравнении с ее соседями как на востоке, так и на западе, явно ускоренные по меркам той эпохи темпы ее исторического развития. Пять или шесть столетий, составляющие период ее наиболее активной жизнедеятельности (име-

¹ Конечно, было бы неверно представлять всю историю Древнего Востока как одно сплошное «повторение пройденного». Ей также были известны перемены, иногда чрезвычайно глубокие и важные. Так, первая половина I тыс. до н. э. ознаменовалась в ряде стран Востока своеобразными религиозными переворотами, утверждавшими «новую веру» на обширных пространствах азиатского континента. Таковы были пророческое движение в Иудее, распространение зороастризма в Иране, буддизма в Индии, конфуцианства и даосизма в Китае (хронологическая близость всех этих событий, видимо, не случайна, хотя до сих пор еще по-настоящему не объяснена). Все эти «революции» в сфере духа, однако, почти не затрагивали основ существующего общественного строя, не меняли сам характер древневосточных цивилизаций. И в этом их принципиальное отличие от того, что происходило в это же самое время в Греции.

ется в виду хронологический отрезок, начинающийся где-то около середины VIII в. до н. э. и заканчивающийся около середины II в. до н. э.) остались в памяти человечества как какое-то непрерывное извержение творческой энергии. За этот не столь уж продолжительный, а по масштабам истории Древнего мира и совсем короткий исторический срок греки успели сделать так много, как ни один другой народ не сделал за всю свою историю. За каких-нибудь три столетия (VIII—VI вв. до н. э.) они совершили поистине грандиозный скачок из варварства в цивилизацию, от первобытной сельской общины к государству-полису, от господства родовой знати к демократии, от натурального хозяйства к высокоразвитой товарно-денежной экономике. Темпы культурного развития греческого общества не находят аналогий в истории древнего человечества. За четыре-пять столетий был пройден огромный путь от религиозно-мифологического мышления, отягощенного множеством первобытных суеверий и предрассудков, к философии и науке в колоссальной многообразии их школ и направлений (в сфере интеллектуальной), от чисто фольклорных форм мифологии и героического эпоса к настоящей литературе, представленной такими жанрами, как эпическая, лирическая и драматическая поэзия, историография, философский диалог, роман и т. д. (в сфере словесного творчества), от примитивных орнаментальных росписей ваз геометрического стиля и столь же примитивных бронзовых и терракотовых статуэток к до сих пор еще никем не превзойденному пластическому совершенству классической и эллинистической скульптуры и живописи (в сфере изобразительного искусства).

За это время греками было сделано множество удивительных открытий во всех этих областях интеллектуального и художественного творчества. Везде и во всем они были в полном смысле слова первооткрывателями, первопроходцами и вместе с тем учителями и наставниками, которым с благодарностью внимали многие поколения ученых, философов, политиков, писателей и художников в другие времена и в других странах. Говоря о замечательных культурных достижениях древних греков, все время приходится употреблять слово «первые»: первые труды по математике, медицине, астрономии, логике и т. д., первые философские системы, первые историки и географы, первые театры, стадионы, музеи и многое, многое другое.

Но греки не просто сильно опередили в своем культурном развитии другие народы Древнего мира, не исключая и своих восточных соседей: египтян, вавилонян, финикийцев и пр., задолго до них вступивших на этот путь, но, что особенно важно, создали совершенно новый тип цивилизации, качественно отличающийся от всех других цивилизаций этой эпохи. Греческая цивилизация была в полном смысле слова универсальной. Впервые в истории человечества она создала условия для свободного и всестороннего раскрытия всех физических и духовных возможностей, заложенных природой в каждой отдельно взятой человеческой личности. В странах Востока каждый человек обычно выполнял какую-то одну уже заранее предназначенную ему роль: храброго воина, мудрого сановника, искусного мастера-ремесленника, трудолюбивого земледельца и т. п. Гражданин

греческого полиса мог выступать в нескольких ролях одновременно, чередуя занятия торговлей, сельским хозяйством, политикой или военным делом с атлетическими упражнениями, пением и игрой на музыкальных инструментах, участием в философских диспутах и т. п. Поэтому все эти виды социальной и духовной активности развивались в Греции более или менее равномерно, обогащая общий фонд греческой культуры.

Среди цивилизаций Древнего мира греческая цивилизация была первой и единственной, которая во всей своей жизнедеятельности ориентировалась преимущественно на человека, на самоценную и самодостаточную человеческую личность, ставя ее фактически в центр мироздания. В этом смысле мы можем говорить о греческом гуманизме или антропоцентризме, несмотря на то, что грекам были хорошо известны и кровавые, опустошительные войны, и попрание элементарных прав человека, и эксплуатация человека человеком в одной из самых жестоких ее форм — в форме рабства. Тем не менее именно в Греции человек впервые осознал себя свободной и уникальной личностью, резко отличающейся от массы других внешне похожих на него индивидов. Уровень личной свободы, которой пользовались граждане греческих полисов, оказался недостижимым для всех прочих народов древности. В Греции мы, за редкими исключениями (среди этих исключений наиболее известна Спарта с ее казарменным строем), не находим столь характерного для стран Востока тотального подавления интересов личности ради «высших интересов» государства, чаще всего воплощенного в фигуре самодержавного деспота. Государство не вмешивалось здесь в частную жизнь граждан с той бесцеремонностью и абсолютным безразличием к конкретной человеческой судьбе, которые были отличительными чертами всех политических режимов Древнего Востока от египетской деспотии до иудейской теократии. Не было здесь и «духовной цензуры», т. е. всепроникающего контроля жрецов за настроениями и поведением каждого отдельно взятого человека.

В странах Востока земное государство в лице самодержавного властителя и его вельмож мыслилось как прямое продолжение (своего рода «нижний ярус») государства небесного или царства богов. Поскольку оба эти государства должны были «работать» слаженно, в унисон друг с другом, религия всегда играла огромную, ни с чем не сравнимую роль в жизни всех древневосточных обществ. Мистические верования и магические обряды сопутствовали любому египтянину или шумеру, вавилонянину или хетту на протяжении всего его земного существования, а уж за гробом и подавно. Рациональное в их жизни постоянно смешивалось с иррациональным, естественное со сверхъестественным. В результате их жизнь, как и жизнь большинства первобытных и древних народов, превращалась в некое подобие сказочной фантазмагии или сна наяву. Греки в этом смысле также составляли исключение из общего правила. Не отвергая существования разного рода сверхъестественных сил и, прежде всего, богов и в определенных случаях обращаясь к ним за помощью, они тем не менее старались смотреть на окружающий их мир прямо и трезво, оценивая его рационально, т. е. с точки зрения здравого

смысла и по законам хотя бы элементарной логики. И хотя их религиозно-поэтическая фантазия отличалась чрезвычайным богатством, силой и свежестью, о чем свидетельствует в первую очередь греческая мифология и дошедшие до нас многочисленные произведения искусства и литературы на мифологические сюжеты, порождения этой фантазии не преследовали их на каждом шагу, не вмешивались в их каждодневные дела и поступки и вообще не мешали им жить и работать. Граница, отделяющая нормальную человеческую жизнь от жизни вымышленной, мифической, в сознании греков была определена гораздо более четко и ясно, чем в сознании других древних народов.

И, наконец, еще одна необычная черта греческой цивилизации, позволяющая считать ее исключительным явлением на общем фоне истории Древнего мира. В отличие от большинства древних обществ, развивавшихся более или менее изолированно, автаркично и, как правило, замкнутых на самих себе (классическими примерами здесь могут служить Египет и Китай), греческое общество было обществом открытого типа, т. е. ориентированным на широкие контакты с внешним миром с целью обмена не только различными материальными ценностями, но и всевозможной полезной информацией. Египтян, вавилонян, ассирийцев и другие народы Востока соседние страны интересовали либо как очаги военной опасности и потенциальной агрессии, либо, наоборот, как «ничи земли», пригодные для расширения своего жизненного пространства, как источники дефицитных видов сырья или дешевой рабочей силы, короче, как объекты захвата и эксплуатации. Греки, приглядываясь к странам, заселенным так называемыми «варварами», т. е. людьми, говорившими на разных языках, непохожих на их собственный, учитывали, конечно, и все это, будучи людьми в высшей степени сметливыми и практичными. Но их интересовало также и многое другое, например, природа варварских стран, нравы и обычаи населявших их племен, религия и архитектура и т. д., и т. п. Короче говоря, их интерес к варварам не был чисто потребительским и не сводился к простому учету возможностей присвоения чужой земли, чужих людей, чужого имущества и т. д. В их интересе заключался ярко выраженный элемент любознательности и желания постичь чужую культуру, перенять из нее все наиболее ценное и полезное. При этом греки никогда не копировали слепо все то, что им приглянулось в чужих землях, а старались это чужое приспособить к своим особым потребностям, склонностям и вкусам, сделать заимствованное органической частью своей собственной культуры. Так поступили они, например, с финикийским алфавитом, с египетской скульптурой и архитектурой, с вавилонской астрономией. Эта ярко выраженная способность к критическому отбору, усвоению, переосмыслению и переработке чужого опыта избавила греческую культуру уже на ранних стадиях ее развития от угрозы превращения в провинциальную версию египетской, вавилонской или какой-нибудь другой более древней и более развитой восточной культуры. Заимствуя все и отовсюду, греки при этом ухитрились не просто сохранить оригинальность и неповторимость своей собственной культуры, но и еще более развили и усилили ее.

Все перечисленные только что черты и особенности греческой цивилизации прямо сближают ее с европейской цивилизацией Нового времени, также по своей сути единственной в своем роде среди множества других цивилизаций и культур нашей планеты. Даже и в наше время, во многих отношениях очень далеко ушедшее от античной эпохи, влияние греческой цивилизации на нашу современную цивилизацию все еще остается весьма ощутимым, чего никак не скажешь о цивилизациях Древнего Востока. Как бы ни восхищались мы теперь архитектурой и искусством Древнего Египта, замечательными барельефами, украшавшими дворцы ассирийских и персидских царей, затерянными в джунглях храмами древней Индии, китайскими изделиями из цветного камня, бронзы и золота, факт остается фактом: из всего этого экзотического великолепия лишь очень немногое сохранилось в нашей современной культуре. Уже давно никто не покушается на строительство пирамид или зиккуратов. Никто не бальзамирует покойников по египетскому способу. Египетские иероглифы и вавилонская клинопись в наши дни пригодны разве что для зашифровки секретных документов. Из всех памятников древневосточной литературы европейские читатели знают по-настоящему одну лишь «Библию», да и то благодаря тому, что еще в эллинистическую эпоху (III в. до н. э.) эта священная книга (или книги) древних евреев была переведена на греческий язык, а уже с него на другие европейские языки. Даже такие, бесспорно, восточные изобретения, как алфавитное письмо, вошли в нашу культуру лишь через посредство греческой письменности.

Вклад греков в нашу культуру намного превосходит все то, что ей дали все вместе взятые народы Древнего Востока. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно хотя бы бегло пересмотреть основной словарный запас любого европейского языка. Вы едва ли найдете в нем хотя бы несколько слов египетского или вавилонского происхождения. Слова, заимствованные из древнееврейского через посредство «Ветхого» и «Нового завета», встречаются уже чаще, хотя и их тоже в общей сложности не очень много. Зато так называемые «грецизмы», т. е. заимствования из древнегреческого языка, попадают нам буквально на каждом шагу. Ими обильно насыщен язык современной науки, литературы, искусства, политики, причем часто встречаются слова, которых еще не было и не могло быть в самом греческом языке, придуманные сравнительно недавно, но образованные тем не менее опять-таки из греческих корней, как, например, аэродром, телефон, космонавт, бионика, кибернетика и т. п. Даже в нашей обиходной речи мы нередко, сами того не ведая, употребляем слова греческого происхождения, например, кровать, шкаф, школа, церковь, цирк, тетрадь, огурец, уксус и др.

Кроме грецизмов древнейшая лексика современных европейских языков включает в свой состав, пожалуй, не менее многочисленные латинизмы, т. е. заимствования из латинского (римского) языка. Вообще говоря, римляне были учениками и эпигонами греков и зачастую лишь более или менее удачно копировали греческие образцы. Однако в течение долгого времени, по крайней мере, до начала XIX в. греческая культура была известна народам Европы в основном по

этим латинским копиям и переделкам, а не в своем подлинном первоначальном виде. Поэтому в языке образованной части европейского общества гречизмы постоянно перемешивались с латинизмами, образуя во всей их совокупности как бы единый универсальный лексикон науки и культуры.

Разумеется, греческие и латинские слова пришли в новые европейские языки не просто сами по себе, а в сопровождении тесно связанных с ними понятий, идей, художественных образов. Поэтому можно без особых колебаний утверждать, что не только речь образованного европейца, жившего, скажем, в XVIII, XIX или начале XX в., строилась по греческим и латинским образцам, но и весь его образ мыслей и чувств, его взгляды на мир и людей, его мораль, то, что принято называть «системой ценностей», и т. д. В его художественном воспитании также на первом месте долго оставались эстетические каноны или идеалы красоты, выработанные великими греческими архитекторами, скульпторами, живописцами задолго до Рождества Христова. Эти идеалы с младенчества прививались ему фигурами греческих богов и героев, которые повсюду наполняли залы дворцов и музеев, фасады как частных, так и общественных зданий, аллеи садов и парков. Лишь с началом в европейском искусстве эры импрессионизма и в особенности авангардизма эти античные призраки начали мало-помалу исчезать из повседневной жизни.

Все это вновь возвращает нас к мысли об исключительности, даже уникальности греческой цивилизации среди других цивилизаций Древнего мира. В сущности, греки были единственным из всех народов древности, которым удалось выйти на магистральный путь исторического прогресса, соединяющий античный мир с европейской цивилизацией Нового времени. Это был настоящий прорыв в будущее, прорыв тем более поразительный, что и в развитии производства, и в добывании основных средств существования греки не сумели оторваться на сколько-нибудь значительную дистанцию от других обитателей Древнего мира. Технологической основой их цивилизации, как и во всех вообще древних обществах, всегда оставался самый примитивный ручной труд, за всю античную эпоху не достигший даже уровня мануфактуры, не говоря уже о машинном производстве. Если же говорить об обеспеченности природными ресурсами, то здесь их положение было далеко не столь благоприятным, как положение соседних с ними «варваров», особенно населявших такие плодородные земли, как Египет, Двуречье, Фракия, Скифия, Сицилия, Южная Италия и т. д. Занимая каменистую, почти бесплодную, искромсанную морем оконечность Балканского полуострова и прилегающие к ней острова Эгейского моря, греки на протяжении всей своей истории вели упорную, каждодневную борьбу с бедностью и голодом.

Все это неизбежно ставит перед нами вопрос: почему, даже оказавшись в столь неблагоприятном положении, не располагая ни сколько-нибудь обширными пахотными землями, ни большими пастбищами для скота, ни крупными залежами металла, греки все же сумели так сильно опередить в своем развитии своих гораздо более благополучных соседей по ойкумене, создали чрезвычайно высокую и непохожую на все остальные цивилизацию и теперь сквозь толщу

тысячелетий беседуют с нами как подлинные «братья по разуму»? Пытаясь ответить на этот вопрос и сознавая свое бессилие в его решении, английский философ Б. Рассел писал: «Во всей истории нет ничего более удивительного и ничего более трудного для объяснения, чем внезапное возникновение цивилизации в Греции». Как мы видим, для Рассела рождение греческой цивилизации было событием неожиданным, внезапным, т. е. никак не подготовленным предшествующим развитием древних обществ Средиземноморья и потому удивительным. Здесь снова приходит на ум уже известное словосочетание «греческое чудо».

Но строгая наука чудес не признает и, следовательно, надо попробовать объяснить и сам уникальный феномен греческой цивилизации, и его действительно как бы внезапное появление на исторической сцене, исходя из предположения о каком-то исключительном, можно даже сказать, «счастливом» стечении благоприятных исторических, геополитических и каких-то иных обстоятельств, сложившемся именно в той части древнего Средиземноморья, которую мы называем «Грецией» или «Эгейским миром», и именно в то время (VIII—VII вв. до н. э.), которое принято теперь считать временем зарождения греческой цивилизации. О многих составных элементах, участвовавших в этой загадочной «химической реакции», мы, вероятно, так никогда ничего и не узнаем, о других можем лишь догадываться. Но некоторые важные моменты уже и сейчас кажутся вполне очевидными. Так, едва ли можно считать случайным совпадением то обстоятельство, что появлению первых греческих полисов или, как их не совсем точно называют, «городов-государств», непосредственно предшествовала одна из самых радикальных технических революций древности — переход от индустрии бронзы к индустрии железа. В Греции этот переход приходится в основном на X—IX вв. до н. э. Первые «проблески» цивилизации нового типа, в том числе и первые полисы, становятся различимыми в следующем восьмом столетии. Поспешим, однако, оговориться: конечно же, невозможно объяснить всю неповторимую прелесть и обаяние классической Эллады, исходя из одного лишь факта замены бронзы железом в качестве основного индустриального металла. Примерно в это же самое время «железный век» вступил в свои права также и в других странах древнего Средиземноморья, таких как Малая Азия, Кипр, Сирия, Палестина, Италия. Однако ничего даже отдаленно напоминающего «греческое чудо» мы в этих краях не наблюдаем. Широкое внедрение железных орудий труда в греческое ремесло и сельское хозяйство так же, как и железного оружия в греческое военное дело, могло, как и повсюду в других местах, лишь ускорить развитие греческого общества, но отнюдь не оно определяло характер и направление этого движения.

Вероятно, не в меньшей степени благоприятствовала стремительному росту греческих полисов и геополитическая ситуация, сложившаяся в этой части Средиземноморья. В течение целого ряда столетий — по крайней мере с XI до середины VI вв. до н. э. — греки были в буквальном смысле слова предоставлены самим себе и могли спокойно заниматься своими делами, не опасаясь чьего-либо посто-

ронного вмешательства. В это же самое время на просторах азиатского континента разворачивались грандиозные исторические события, рушились и возникали вновь большие и малые царства, сталкивались в смертельных схватках племена и народы. До греков вести об этих катаклизмах доходили лишь как отдаленный гром. Вплоть до возникновения мировой Персидской державы (во второй половине VI в. до н. э.) они оставались в полной безопасности, отделенные от наиболее страшных очагов военной агрессии той эпохи морем и горами. В то же время, овладев в достаточной степени искусством мореплавания, они могли по своему усмотрению выбирать себе партнеров по торговым сделкам как на Востоке, так и на Западе и, свободно передвигаясь на своих кораблях в пределах почти всего Средиземноморского бассейна, заимствовали у других народов все, что считали для себя необходимым и полезным. Впрочем, и в этой особой благосклонности к ним исторической судьбы греки были не совсем одиноки. Соседние с ними племена этрусков и италиков, населявшие Апеннинский полуостров, находились вплоть до IV в. до н. э., когда начались вторжения кельтов (галлов) в Италию, в несколько не худшем положении. И тем не менее их культурные достижения не идут ни в какое сравнение с достижениями греков. Стало быть, и геополитические факторы не объясняют в полной мере того, что случилось в Греции.

Однако были в мире две вещи, которые принадлежали только грекам и которых не было у других народов древности. Это — их страна, одновременно похожая и непохожая на другие страны Средиземноморского мира, и их исключительная природная одаренность, поднимающаяся до уровня настоящей гениальности. В этих двух вещах, как нам думается, и следует прежде всего искать ключ к разгадке тайны «греческого чуда».

Предвидя возможные возражения на такую попытку решения стоящей перед нами проблемы, попробуем сразу же на них ответить. В самом деле, может ли природа Греции что-то объяснить нам в феномене греческой цивилизации? Ведь природная среда каждой страны более или менее стабильна: ее облик сравнительно мало изменяется даже на протяжении ряда тысячелетий, в то время как смена культур и цивилизаций происходит через определенные, иногда сравнительно короткие промежутки времени. На территории той же Греции, как мы уже знаем, за каких-нибудь два тысячелетия последовательно сменили друг друга, по крайней мере, три сильно различающихся между собой цивилизации: так называемая «микенская цивилизация», достигшая расцвета в конце эпохи бронзы (XIV—XIII вв. до н. э.), классическая греческая цивилизация, о которой идет речь в этой книге, и христианская византийская цивилизация, возникшая в IV—V вв. н. э. Насколько нам известно, все эти переходы с одной ступени культурного развития на другую не сопровождались сколько-нибудь значительными климатическими сдвигами или геологическими катаклизмами. И все же вечная и равнодушная природа, несомненно, так или иначе участвует в историческом процессе. От нее во многом зависит направление развития каждого конкретного этноса, его характер и, так сказать, индивидуальный облик. Колоссальное многообразие древних и средневековых культур в весьма

значительной мере было результатом приспособления человека к меняющимся формам ландшафта, типам климата, характеру растительности и т. п. Классическая греческая цивилизация как особый культурно-исторический феномен, несомненно, несет на себе неизгладимую печать того природного окружения, в котором она возникла и развивалась. Хотя мы не решились бы утверждать, что феномен этот был заранее и вполне определенно «запрограммирован» самой природой Греции, все же совершенно очевидно, что в каком-то ином месте и в иной природной среде он либо просто никогда бы не состоялся, либо был бы каким-то совсем иным.

Что же касается особой одаренности древних греков, которая с полным основанием может быть названа «универсальной», так как проявила себя абсолютно во всем, то рассуждения о ней уже давно стали такой банальностью, что тут, казалось бы, и спорить не о чем. Тем не менее желающие спорить находятся. Особенно пылкие протесты разговоры о «греческом гении» вызывают у тех, кто так или иначе отстаивает идею изначального единства и принципиального равенства человеческого рода. Рискуя навлечь на себя гнев многих сознательных борцов против расовой или национальной дискриминации, мы все же беремся утверждать, что неоспоримо доказанное наукой биологическое единство человечества, т. е. принадлежность всех его ветвей к одному и тому же виду *homo sapiens*, отнюдь не означает его абсолютного единообразия, т. е. совершенно равномерного распределения между всеми его представителями всех присущих человеку вообще физических, психических, моральных, умственных и иных качеств. Скорее напротив, взглянув на вещи непредвзято и держа в памяти весь огромный исторический опыт человечества, мы неизбежно должны будем признать, что все люди — как отдельные индивиды, так и целые этносы — от природы неравны между собой или, чтобы выразиться помягче, не задевая ничьих чувств, неодинаковы, резко отличаются друг от друга по целому ряду признаков и что, следовательно, их принципиальное единство существует несмотря на или даже вопреки их невероятному многообразию.

В свое время (с тех пор прошло уже более сорока лет) известный швейцарский исследователь античности А. Боннар решительно отверг широко распространенное представление о греках как о какой-то будто бы сверходаренной породе людей. В своей переведенной на русский язык книге «Греческая цивилизация» он очень темпераментно доказывал, что никакого «греческого чуда» в действительности никогда не существовало, а сами греки были в общем довольно-таки заурядным народом, «примитивным, легковверным и жестоким». «Его цивилизация распускалась и взращивалась на том же черноземе суеверий и мерзостей, на которых выросли все народы мира — в этом нет никакого чуда, но сказывается влияние некоторых благоприятных обстоятельств и тех изобретений, появление которых было вызвано повседневным трудом и нуждами самого греческого народа... О Греция искусств и разума, Тэна и Ренана, розово-голубая Греция — конфетка, как ты вымазана землей, пахнешь потом и перепачкана кровью». Конечно, и крови, и пота, и грязи в истории Греции было более чем достаточно — отрицать это невозможно. Но почему все-таки

именно греки создали науку и философию? Почему они первыми поставили на место унылой рутины дворцовых канцелярий настоящую политику? Почему их искусство, литература, религия, вообще вся их культура так резко отличаются от всего того, что нам оставил Древний Восток? Почему, наконец, именно греки первыми открыли варваров, а не наоборот? На все вопросы такого рода Боннар отвечает без особых затруднений. В его понимании, грекам просто очень повезло в истории: к тому времени, когда они впервые вышли из мглы первобытной дикости на ярко освещенную историческую сцену, там все уже было готово для их необыкновенного взлета. Происходившее в странах Востока на протяжении всей их тысячелетней истории постепенное накопление знаний достигло к этому моменту своей критической точки, за которой должен был последовать стремительный скачок в новое качество. Грекам оставалось лишь прийти и взять все эти сокровища восточной мудрости. В этом рассуждении непонятно только одно: почему этот скачок был совершен именно греками, почему именно они изобрели настоящую науку, а вместе с ней и многое другое (как полагает сам Боннар, греки вообще «изобрели цивилизацию»), почему это не смогли сделать сами народы Востока, так долго и усердно копившие научные и всякие иные знания, а потом почему-то передавшие их в чужие руки? На этот вопрос Боннар, к сожалению, так и не дал ответа, да, видимо, и не мог это сделать, оставаясь сторонником теории всеобщего психофизического равенства народов нашей планеты.

Конечно, греки очень многим были обязаны своим в начале более мудрым и более опытным восточным соседям (об этом уже было сказано выше) и сами прекрасно это понимали. Само географическое положение Греции на стыке двух континентов: Европы и Азии, в сравнительной близости от главных культурных центров западной части древневосточного мира, несомненно, самым благотворным образом сказалось на развитии молодой греческой цивилизации, когда она еще только делала свои первые шаги. Некоторые историки впадают даже в известного рода преувеличение, расценивая греческую культуру всего лишь как боковой побег на мощном древе древневосточных цивилизаций и лишая ее тем самым самостоятельного значения. Определение это более или менее приложимо к целому ряду периферийных культур Восточного и Западного Средиземноморья, возникших почти одновременно с греческой, таким, например, как фригийская, лидийская и карийская культуры Малой Азии, культура Кипра, культура Карфагена в Северной Африке и, наконец, культура этрусков в Италии. Все они ориентировались в своем развитии на крупнейшие культурные центры Африки и Передней Азии: Египет, Вавилон, Ассирию, позже на Персидское царство и поэтому вполне могут быть названы «культурами-сателлитами».¹ К греческой культуре это определение неприменимо даже на самых ранних стадиях

¹ Впрочем, ничуть не меньше все эти культуры и в особенности культура этрусков и их преемников римлян были обязаны влиянию греческой цивилизации.

ее развития. При всей ее восприимчивости к чужим влияниям она никогда не растворялась в них без остатка, упорно сохраняла и развивала свою индивидуальность, свой особый, неповторимый облик.

Если после этого нужны еще какие-то доказательства греческой сверходаренности, то вот несколько выхваченных наугад фактов. Греческий язык. Вот как оценивает его современный американский исследователь античной культуры Э. Биккерман: «Среди языков Древнего мира греческий выделяется своим богатством средств точного выражения отношений между обсуждаемыми предметами. Там, где другие языки просто связывают вместе предложения немногочисленными, на все пригодными союзами, греческий всегда делает возможным, а часто прямо требует детального анализа всего комплекса идей, которые надлежит выразить в речи. Страница, написанная на каком-нибудь семитском языке или на раннелатинском, в сравнении со страницей классического греческого выглядит кучей кирпичей, сваленной рядом с аркой». Греческое чувство прекрасного. Если считать главными критериями прогресса в искусстве, во-первых, жизнеподобие или реалистичность изображения и, во-вторых, его гармоничность или эстетическую сбалансированность всех его частей, то как в том, так и в другом греки оставили далеко позади все другие народы древности, не исключая и своих весьма одаренных учителей в области пластических искусств египтян, и не менее одаренных учеников — этрусков и римлян. Греческий интеллект. Интеллектуальное превосходство греков над другими древними народами неоспоримо доказывается простым сравнением тех начатков философской и научной мысли, которые нам удается найти у тех же египтян, шумеров, вавилонян и даже римлян с колоссальным богатством и изощренностью греческой философии и науки.

Надеемся, нам удалось убедить читателя в том, что нет особого смысла искать причины блестящих успехов древних греков буквально во всех областях культурного созидания где-то далеко за пределами самой Греции. Главная причина этих успехов заключалась, конечно же, в самих греках, в особой изощренности и мощи их интеллекта, в необыкновенной утонченности их душевного, эмоционального склада, в их необычайно высокой для древнего человека жизненной активности, в их обостренном интересе ко всему окружающему миру и т. д., и т. п. Иначе говоря, «греческое чудо» было создано гением греческого народа. Но гений — это всегда неожиданность, всегда отклонение от нормы, всегда счастливый случай. Его невозможно вывести прямо и непосредственно из длинного ряда предшествующих ему предков. Именно поэтому греческая цивилизация не может считаться простым итогом предшествующей ей многовековой истории всего Древнего мира, как хотелось бы думать А. Боннару и всем, кто разделяет его взгляды.

Но где в таком случае лежат истоки этой исключительной одаренности древних греков? Читатель, конечно, был бы вправе поставить перед нами этот в данной ситуации вполне уместный вопрос. На него мы попытаемся ответить, насколько это будет в наших силах, в следующей главе.

Глава 1. В ожидании «греческого чуда»

По-видимому, страна, именуемая ныне Элладою, прочно заселена не с давних пор. Раньше происходили в ней переселения, и каждый народ легко покидал свою землю, будучи тесним каким-либо другим, всякий раз более многочисленным народом.

Фукидид

XX веку, первый год которого совпал с началом раскопок Эванса на Крите, кажется, суждено переступить последние грани нашего замкнутого круга истории, заглянуть уже по ту сторону звездной архаической ночи и увидеть багровый закат Атлантиды.

М. Волошин

Никто не знает, когда греки пришли в Грецию и впервые увидели страну, вот уже несколько тысячелетий носящую их имя. Исходя из того общеизвестного факта, что греческий язык входит в семью так называемых «индоевропейских» языков, а все индоевропейцы некогда жили в близком соседстве друг с другом, хотя опять-таки никто не знает, где именно, и лишь начиная приблизительно с III тыс. до н. э., расселились на огромной территории, простирающейся от берегов Атлантики до Ирана и Индии, можно предпологать, что первые греки, как бы они себя в то время не называли, появились на южной оконечности Балканского полуострова где-то между второй половиной III и первой половиной II тыс. до н. э. Древнейшие тексты, написанные на греческом языке и найденные на территории Греции, происходят из архива кносского дворца (центральный Крит) и датируются концом XV—началом XIV вв. до н. э.

Интересно, что сами греки как будто ничего не знали о своей прежней жизни в какой-то другой стране и обретении ими земли, ставшей — и теперь уже навсегда — их новой родиной. Во всяком случае, не сохранилось никаких мифов или преданий, в которых рассказывалось бы о их переселении на Балканы откуда-то с севера или с востока. В их исторической памяти удержалось лишь осознание того факта, что общепринятое в I тыс. до н. э. самоназвание их народа «эллины», от которого происходит и название страны Эллада,

было не изначальным. В гомеровской поэзии этноним эллины почти не встречается. Вместо него употребляются такие обозначения греческих племен, как ахейцы, данайцы, аргивяне. Какое из них было самым древним, опять-таки неизвестно. Кроме того, греческие историки помнили, что до греков страну населял другой народ, говоривший на другом языке и именовавшийся «пеласгами». В представлении Геродота и Фукидида, первые греки каким-то образом выделились из среды коренного пеласгического населения, а позже добились преобладания и даже вытеснили пеласгов из Аттики и других земель центральной и южной Греции на окраины. В этих догадках, возможно, есть какая-то доля истины, хотя в целом они, наверняка, сильно упрощают весьма длительный и сложный процесс становления (этногенеза) греческой народности.

Конечно, хотелось бы узнать поточнее, как велика была дистанция, отделявшая греков II тыс. до н. э. от греков времен Перикла и Сократа или хотя бы Гомера. Во всяком случае, их язык, известный нам теперь по сохранившимся документам микенских дворцовых архивов, очень сильно отличается от языка гомеровских поэм — самого раннего из существующих сейчас образцов греческого литературного языка. В микенских текстах, хотя лингвистам и удалось прочесть их по-гречески, еще очень много слов и грамматических форм явно негреческого происхождения, и это обстоятельство в целом хорошо согласуется с гипотезой известного английского исследователя Дж. Чедуика, одного из главных участников дешифровки микенского письма, по мнению которого, греки, когда они пришли на Балканский полуостров, еще не были вполне готовым, сложившимся этносом со своим особым языком, психическим складом, мировосприятием и культурой. Все это они обрели по-настоящему уже после того, как обосновались на Пелопоннесе, в средней и северной Греции в процессе длительного взаимодействия и ассимиляции индоевропейских пришельцев с племенами, жившими до них на этой же территории.

Реальная история Греции в III—II тыс. до н. э. нам почти неизвестна. Древнейшие памятники письменности, открытые на Крите и в материковой Греции, частью остаются до сих пор не прочитанными (критское линейное письмо А, основой которого был, по всей видимости, какой-то негреческий язык), а в основной своей массе представляют собой всего лишь счетные записи, которые велись в хозяйстве микенских дворцов (линейное письмо Б). Пытаться извлечь из текстов такого рода какую-нибудь конкретную информацию по истории страны и населявшего ее народа или народов — занятие почти безнадежное. Богатейший археологический материал, извлеченный из земли во время раскопок некрополей, поселений, дворцов и цитаделей бронзового века, позволяет представить в самых общих чертах, как шло в ту эпоху культурное развитие племен, обитавших по берегам Эгейского моря и на его островах. Но в большинстве случаев мы не знаем их имен и почти ничего не можем сказать о реальных перипетиях их исторических судеб. Археология допускает в таких случаях лишь более или менее правдоподобные догадки, которые чаще всего почти невозможно подтвердить или опровергнуть.

Уже в III тыс. до н. э. или в эпоху ранней бронзы в пределах Эгейского мира¹ образовалось целое «созвездие» археологических культур, среди которых наиболее известны культура Трои — Гиссарлыка на восточном побережье пролива Геллеспонт (совр. Дарданеллы), культура островов Кикладского архипелага в центральной части Эгейского бассейна, раннеэлладская культура материковой Греции (ее главные центры находились на Пелопоннесе и в средней Греции) и, наконец, раннеминойская культура Крита. Все эти культуры имели некоторые общие черты и признаки (простейшие изделия из меди и бронзы вроде ножей и кинжалов, керамика, хотя не всегда и не везде изготовленная с помощью гончарного круга, дома из необожженного кирпичика или из грубо обработанных каменных плит и т. д.), хотя в целом были сравнительно слабо связаны между собой и развивались более или менее автономно.

О художественной и технической одаренности их создателей напоминают такие археологические диковинки, как знаменитые драгоценности из так называемого «клада Приама», открытого Г. Шлиманом в Трое II, замечательные образцы кикладской мраморной скульптуры (так называемые «идолы»), поражающие красотой и элегантностью своих силуэтов раннеэлладские вазы типа так называемых «соусников», раннеминойские сосуды из цветного камня и т. п. Некоторые эгейские культуры эпохи ранней бронзы вплотную приблизились к порогу, отделяющему неолитическую земледельческую общину от дворцовой цивилизации. Об этом может свидетельствовать, например, цитадель Трои II с ее мощными укреплениями и так называемыми «мегаронами» — вытянутыми в длину прямоугольными постройками, отдаленно напоминающими позднейшие микенские дворцы. Другая аналогичная цитадель была открыта в Лерне — одном из центров раннеэлладской культуры в Арголиде (северо-восточный Пелопоннес).

Однако из всех культур, вышедших на «старт» в начале III тыс. до н. э., достигла «финиша» и стала настоящей цивилизацией уже в начале следующего II тыс. только одна культура раннеминойского Крита. Все остальные одна за другой «сходили с дистанции» и исчезали почти бесследно, не оставив после себя никаких «наследников» и, как может показаться, не оказав сколько-нибудь заметного влияния на общий ход культурного прогресса в этой части древнего Средиземноморья. Можно предполагать, что создателями и носителями этих древнейших культур Эгейского мира были загадочные племена и народы, входившие в состав так называемого «догреческого субстрата», т. е. коренного населения страны, жившего здесь до появления греков. Вероятно, именно их греки называли позже «пеласгами», а также «лелегами», «карийцами» и другими именами. Преждевременная гибель троянской, кикладской, раннеэлладской и

¹ В понятие «Эгейский мир» обычно включаются страны и области, расположенные вокруг Эгейского моря, а также и непосредственно на его акватории. Сюда относятся материковая Греция, противолежащее (западное) побережье Малой Азии и многочисленные острова, разбросанные по всему Эгейскому бассейну.

других культур этой эпохи, конечно, не означает, что были полностью уничтожены и исчезли с лица земли создавшие их народы. Скорее всего, они просто были ассимилированы какими-то другими пришедшими племенами.

Перемещения племен и соответственно их перемешивание между собой, которые влекли за собой смену или обновление населения иногда на весьма обширных пространствах как в материковой, так и в островной Греции, были вполне обычным явлением как в III, так и в следующем за ним II тыс. до н. э. Не будем забывать о том, что Греция, несмотря на свое, казалось бы, обособленное местоположение на далеко выдвинутой в море оконечности южной Европы, никогда не была отделена от внешнего мира какой-то непроходимой стеной. Проникнуть на полуостров можно было как по суше (с севера — через Македонию или Эпир, вдоль южных отрогов Балканских гор, так и морем с востока — через проливы Геллеспонт и Босфор или вдоль цепей островов, связывающих как своеобразные естественные мосты восточный берег Эгейского моря с его западным побережьем. О постоянных передвижениях древнейшего населения Греции писал впоследствии великий греческий историк Фукидид, связывая их с его крайне низким жизненным уровнем, невозможностью и нежеланием надолго закрепляться в какой-то одной местности.

В эту картину непрерывного «броунова движения» этнической массы по территории Греции и всего Эгейского мира, вероятно, каким-то образом должны были вписываться и блуждания первых греко-язычных племен или прагреков. Их присутствие где-то в пределах региона уже во II тыс. до н. э., если не раньше, следует признать вполне вероятным, исходя из того, что, как было уже сказано, их появление на Крите, т. е. в самой южной точке Эгейского моря, надежно засвидетельствовано табличками из кносского архива для XV—XIV вв. до н. э. Примерно к этому же времени относятся и первые упоминания о государстве Аххиява в хеттских текстах из Богдазкеоя (центральная Турция). Само это название невольно вызывает в памяти гомеровских ахейцев и действительно может быть связано с одним из микенских (ахейских) государств то ли в самой Греции, то ли на побережье Малой Азии или одном из прилегающих к нему островов. Тем не менее, ни одна из попыток зафиксировать появление греков на авансцене греческой истории средствами археологии до сих пор не увенчалась успехом. У нас нет твердой уверенности в том, что вполне греческой была примитивная археологическая культура, известная под условным наименованием «средне-элладская» (она распространялась на Пелопоннесе и в Средней Греции в XX—XIX вв. до н. э.), хотя ее и связывали с приходом греков такие авторитетные археологи, как А. Уэйс и К. Блеген. Наиболее характерные ее элементы, такие как вытянутые в длину жилые дома с апсидальным (полукруглым) завершением и сделанные на гончарном круге кубки из серой или коричневой глины с лощеной, отливающей металлическим блеском поверхностью (так называемая «минойская керамика»), не включают в себе ничего специфически греческого. К тому же после исследований Чедуика и некоторых других линг-

вистов сам вопрос о приходе прагреков на Балканы, как говорится, повис в воздухе. Быть может, они были всего лишь частью автохтонного населения Греции, обособившейся от основной его массы и смешавшейся с бродившими где-то неподалеку индоевропейскими номадами.

Интересно, что первые проблески типично греческого чувства формы или греческого художественного гения обнаруживаются в произведениях искусства, характерных для археологической культуры или культур, обычно приписываемых так называемому «догреческому субстрату». Одним из наиболее ярких примеров здесь могут служить знаменитые кикладские идолы — загадочные мраморные изваяния, распространенные по преимуществу на островах Кикладского архипелага, хотя отдельные их образцы встречаются также на восточном побережье Аттики, на Крите и в некоторых других местах. Лучшие из них поражают благородной чистотой (певучестью) линий, изысканной четкостью и законченностью силуэта. Теперь установлено, что кикладские скульпторы придерживались в своей работе определенных канонов. Фигура каждого идола четко делится на три или четыре части, гармонически уравновешивающих и дополняющих друг друга. Своей гармонической соразмерностью и стройностью эти небольшие фигурки как бы предвосхищают лучшие образцы греческой скульптуры архаического периода, хотя ни о какой прямой преемственности здесь, конечно, говорить не приходится. Можно привести и другие примеры такого же трудно объяснимого предвосхищения некоторых основополагающих принципов греческого искусства в явно негреческом искусстве отдельных областей Эгейского мира в бронзовом веке. Так, уже упоминавшиеся мегароны Трои II своими удлинненными контурами с портиком перед главным входом так же, как и во многом сходная с ними постройка (так называемый «дом черепиц»), открытая в Лерне, невольно вызывают в памяти целлы греческих храмов, отдаленные от них почти двухтысячелетним хронологическим промежутком.

Но особенно богато предзнаменованиями грядущего «греческого чуда» искусство двух основных эгейских цивилизаций эпохи бронзы: минойской цивилизации Крита и примыкающих к нему островов южной Эгеиды и микенской цивилизации материковой Греции. Задержимся ненадолго на каждой из них. Как было уже сказано, коренные обитатели Крита минойцы¹ были единственным из всех народов, населявших Эгейский мир в эпоху ранней бронзы, которому удалось на рубеже III—II тыс. до н. э. преобразовать свою довольно-таки примитивную вполне неолитическую по своему облику культуру в настоящую цивилизацию с развитой индустрией бронзы, так на-

¹ Это название народа, населявшего Крит в самой отдаленной древности, обычно считается условным. Первооткрыватель минойской культуры А. Эванс образовал его от имени мифического критского царя Миноса. Известно, однако, что греки-дорийцы, завоевавшие остров в конце II тыс. до н. э., называли местное население «мноя» или «мноиты», что фактически и есть «минойцы».

зываемыми «дворцами»,¹ лучшим флотом на всем тогдашнем Средиземноморье и письменностью, сначала иероглифической, а затем и фонетической (слоговой). В сущности, это была первая европейская цивилизация не только по своему географическому положению, но во многом также и по своей духовной наполненности, хотя сами минойцы были не греками и, видимо, даже не индоевропейцами, а подобно кикладцам и другим морским народам Эгеиды принадлежали к догреческому субстрату. Известный миф о похищении Зевсом финикийской царевны Европы, которую «царь богов», принявший образ быка, доставил морем на Крит, чтобы там без помех с ней соединиться, как мы видим, наполнен глубоким историческим смыслом. В этой красивой сказке прямо назван источник, откуда берет свое начало подлинный европеизм, и в то же время «засвидетельствовано» кровное родство этих первых европейцев с великой матерью всего человечества — Азией. Именно близость и постоянное влияние мира древневосточных цивилизаций, в то время находившегося в зените своей славы и могущества, в значительной мере предопределили особый путь Крита, оторвав его от основного массива древнейших земледельческих культур Юго-Восточной Европы и на несколько столетий сделав частью восточсредиземноморского культурного сообщества. Однако древневосточный мир не смог полностью ассимилировать и растворить в себе этот первый очаг европейской цивилизации. Подобно классической Греции в более позднее время, он, начиная уже с самого момента своего возникновения, выказал удивительную способность не только к усвоению идущих извне культурных импульсов, но и к сопротивлению чуждым влияниям, и к энергичному отстаиванию своей духовной самобытности.

Одним из главных симптомов, свидетельствующих о переходе минойского общества на стадию цивилизации, наряду с дворцами, иероглифическим письмом, высококачественным бронзовым оружием и т. п. может считаться профессиональное искусство очень высокого уровня, намного превышающего скромные достижения основных «художественных школ» эпохи неолита и ранней бронзы. Впервые это искусство объявило о себе настоящим взрывом своего живописного темперамента, воплотившимся в фантастическом многоцветии вазовых росписей, выполненных в так называемом «стиле Камарес» (XIX—XVII вв. до н. э.). После унылой цветовой монотонности большинства археологических культур III тыс. до н. э. это было настоящее пиршество блестящего колористического мастерства, вполне оправдывающее часто повторяющееся сравнение рождения критской цивилизации с утренней зарей или с весенним пробуждением природы.

¹ Мы сознательно употребляем здесь это «так называемые». В действительности, монументальные постройки, открытые в Кноссе, Фесте, Маллии и других местах, не были царскими резиденциями, т. е. дворцами в обычном понимании этого слова. Скорее всего, они представляли собой святилища главных богов критского пантеона, хотя наряду с этим могли выполнять также и некоторые другие функции, наподобие шумерских или египетских храмов.

Причудливо стилизованный растительный орнамент, покрывающий стенки минойских ваз этого периода, действительно вызывает невольные ассоциации с весенним лугом, усыпанным цветами, и при всей своей фантастичности удивительно напоминает живую флору, как бы самопроизвольно разрастающуюся на поверхности сосудов. Чувство неразрывного единства с миром живой природы, своей кровной причастности к циклам ее рождения и смерти, являющееся одной из наиболее примечательных особенностей минойского менталитета, демонстрирует себя в этих росписях с поразительной мощью, свежестью и даже с каким-то ликованием. Вазы стиля Камарес ясно показывают, что мир воспринимался критскими художниками как непрерывное вращательное движение, своего рода хороводный танец цветовых пятен и линий, на ходу преобразующихся в усыпанные цветами и листьями побеги растений, фигуры животных, птиц и рыб и в отдельных случаях даже людей. Этот живописный динамизм оставался основным принципом, можно сказать, творческим кредо минойского искусства также и в более позднее время, считающееся периодом расцвета цивилизации Крита (XVI—XV вв. до н. э.), по-разному проявляя себя в вазовой и настенной (фресковой) живописи, в сценах на печатях, в скульптуре из камня, фаянса, слоновой кости, в золотых украшениях.

Неистовая, почти экстатическая радость жизни, наполняющая вазопись стиля Камарес так же, как и сменяющего его морского стиля (в его репертуаре центральное место занимают изображения осьминогов и других морских животных), невольно вызывает в памяти то чувство духовного раскрепощения, которое испытываешь в Афинском национальном музее, переходя от дипилонских амфор и кратеров с их подчиненным железной дисциплине геометрическим декором к полихромным аттическим вазам VII в. до н. э., к коринфской и ионийской керамике ориентализирующего стиля в их пестром, подервенски наивном убранстве. Главное, что сближает минойское искусство с греческим искусством архаического и отчасти классического периодов, — это столь явственно звучащая в его полифонии нота праздничного веселья и ликования, идущая от полноты жизненных сил и оптимизма молодой, только что поднявшейся из мрака первобытной дикости цивилизации. Отсюда столь характерная для произведений критских мастеров подчеркнутая динамическая экспрессия, необыкновенная подвижность изображаемых ими фигур людей, животных и даже растений. Отсюда же и еще одна их отличительная черта — почти всегда присущий им особый, можно сказать, фюрсированно мажорный эмоциональный настрой. Атмосфера праздничной эйфории и беззаботного веселья одинаково царит и в сценах из «придворной жизни», представленных на фресках кносского дворца, и в основных эпизодах уникального миниатюрного фриза из Акротири (о-в Фера) с его великолепной морской панорамой, изображающей два города и плывущий между ними флот, и в сцене шествия пьяных поселян на так называемой «вазе жнецов» из Айя Триады, и даже в сценах заупокойного культа на знаменитом саркофаге из той же Айя Триады, охватывая, как может показаться, все слои минойского общества.

Как и у греков, природный оптимизм и гедонизм соединялись в характере минойцев с обостренной восприимчивостью к красоте окружающего мира, своего рода гиперэстетизмом. Но если в греческом искусстве главным источником эстетического наслаждения всегда оставался человек (о греческом пейзаже нам известно лишь очень немногое), минойцы с такой же увлеченностью и трепетной нежностью отдавались созерцанию природы во всех ее многообразных проявлениях — от цветных лилиями склоном холма. Многочисленным научившись в этом плане у более опытных египетских мастеров, они очень быстро оставили их далеко позади. Египетские фрески чаще всего дают сухое, чуть ли не протокольное описание ландшафта с населяющими его животными и растениями. В минойском искусстве сцены из жизни природы всегда проникнуты глубоким лирическим волнением. Дошедшие до нас образцы минойской пейзажной живописи, например, уже упоминавшийся фриз из Акротири, вообще не знают себе равных в искусстве Древнего мира, за исключением разве что гораздо более поздних помпейских фресок.

И все же при всем художественном совершенстве и технической изощренности лучших его творений, при всем его загадочном очаровании, так сильно действующем на глаз и душу современного европейца, искусство Крита в некоторых важных его аспектах остается искусством примитивным, доисторическим. Определение «рафинированный примитивизм», использованное швейцарским искусствоведом К. Шефолдом, как нельзя лучше передает его своеобразие. При всей своей как будто бы предельно ясно выраженной приверженности правде жизни изобразительное искусство Крита почти всегда дает в высшей степени субъективную концепцию зримого мира, постоянно подвергая его явления то ли сознательным, то ли, что более вероятно, бессознательным деформациям и искажениям. Животные и растения, изображенные на минойских фресках и вазах, нередко не находят прямых прототипов в реальной фауне и флоре Крита и вообще Эгейского мира. Цветы и листья, принадлежащие разным видам растений, произвольно соединяются на одном стебле, образуя причудливые, никогда не существовавшие в природе гибриды. У птиц с такой же свободой и легкостью меняется оперение. В изображениях фигур людей и животных можно без особых усилий обнаружить массу анатомических погрешностей и отклонений от нормы. Однажды открыв для себя художественную формулу так называемого «летающего галоп» и виртуозно, до тонкости ее освоив, критские мастера довольно быстро начали злоупотреблять этим приемом, изображая как бы летящими в воздухе не только животных, которым это свойственно по природе, — горных козлов, антилоп, львов, — но и совершенно неприспособленных к таким «балетным па» громоздких и тяжеловесных быков.

Все это делает весьма условными, приблизительными и по существу неверными такие довольно часто встречающиеся определения, как «минойский натурализм» или «реализм». При всей необыкновенно обостренной, почти сверхчеловеческой наблюдательности, отличающей произведения минойских художников, их искусство все

же нельзя назвать «реалистическим» в точном значении этого слова. Доступные им способы эстетического освоения действительности были по сути своей иррациональны. Визуальная фиксация различных объектов и их движений происходила в значительной мере автоматически, на чисто интуитивном, подсознательном уровне, т. е. при почти полностью «выключенном» рассудке, без аналитического овладения материальной формой предмета, его основными структурными особенностями. Результатом такого мгновенного художественного синтеза могло быть только предельно обобщенное, сделанное как бы «одним росчерком пера» воспроизведение силуэта человека, животного, дерева, скалы и т. п. По существу это было своего рода экстатическое слияние художника с изображаемыми им природными объектами, в каждом из которых он видел один из многих ликов божества. Мгновенное постижение самой сути изображенного животного или растения требовало от мастера мощного волевого усилия, сопряженного с большим расходом нервной энергии, что было сродни тем состояниям религиозного экстаза, в которое приводили себя участники мистерий, устраивавшихся в честь минойской Великой богини. Эта особенность восприятия минойцами вещного мира сближает их с творцами замечательных пещерных росписей и наскальных рисунков эпохи верхнего палеолита и мезолита и в то же время придает их искусству то неповторимое своеобразие, которое так резко выделяет его среди других художественных школ и течений бронзового века. Необыкновенная грациозность фигур людей и животных, запечатленных на минойских фресках, рельефах, печатях, на первый взгляд несет в себе нечто неоспоримо эллинское, воспринимается как явное предвосхищение рисунков на греческих вазах, образцов греческой мелкой пластики типа коринфских бронз или танагрских статуэток. Во всяком случае, в искусстве Египта и вообще стран Древнего Востока трудно найти что-либо подобное. И все же это — как и в случае с кикладской скульптурой — лишь первое впечатление. По своей внутренней эстетической сути это были два разных пути в искусстве, ведущих в прямо противоположных направлениях, хотя в какой-то одной точке они могли пересекаться или, по крайней мере, очень сильно сближаться друг с другом.

То же самое, видимо, можно сказать и о всей минойской цивилизации, если рассматривать ее как некую целостную систему. При несомненно присутствии ей колорита некоего зачаточного, только еще пробуждающегося европеизма, она была еще слишком отягощена грузом своего сравнительно недавнего неолитического прошлого. Во всем ее облике слишком ясно проступают черты определенной архаичности, недоразвитости или, наоборот, скороспелости. Достаточно напомнить, что, как показывают некоторые любопытные археологические находки, минойцам, этим сибаритам и утонченным эстетам, были отнюдь не чужды такие чудовищные обычаи, как кровавые человеческие жертвоприношения и даже ритуальный каннибализм. Слегка замаскированную форму человеческих жертвоприношений можно видеть и в знаменитой минойской тавромахии или играх с быками, изображения которых дошли до нас во множестве вариантов, представленных в различных жанрах критского искусства. Незрелость

минойской цивилизации, особенно ясно ощутимая, если сравнивать ее как с синхронными ей цивилизациями Египта и Ближнего Востока, так и с более поздней цивилизацией классической Эллады, очевидно, может считаться причиной ее недолговечности. После сравнительно непродолжительного периода бурного расцвета она исчезла с исторической сцены при довольно загадочных обстоятельствах уже на рубеже XV—XIV вв. до н. э., уступив место своей более молодой и более агрессивной сопернице — микенской цивилизации материковой Греции.

Жизненный цикл микенской цивилизации, как и цивилизации минойского Крита, начинается с резкого скачка, который Л. Н. Гумилев определил удачно найденным термином «пассионарный взрыв». Микенская пассионарность, однако, была совсем иного рода, нежели минойская. Ее основой была не радость жизни, не готовность броситься в объятия матери-природы, чтобы раствориться в неиссякающем потоке наполняющей весь космос живой материи, а, совсем напротив, неистовая жажда самоутверждения перед лицом враждебного внешнего мира, героическая готовность к борьбе и упоение этой борьбой. Этот эмоциональный склад, типичный для диких и свирепых воителей и охотников, какими, по всей видимости, были первые жейцы — создатели и носители микенской культуры, наглядно воплощен в уникальных творениях древних тореvтов и ювелиров, извлеченных Г. Шлиманом из так называемых «шахтовых могил круга А», царских погребений, открытых в микенской цитадели (Арголида).¹ Многие из этих вещей: щитки с печатями на золотых перстнях, бронзовые клинки кинжалов, инкрустированные золотом, серебром и латунию, золотые пластины, служившие обкладкой деревянного ларца, серебряные ритоны (сосуды для возлияний) и т. п. украшены сценами войны, охоты, нападения хищников (главным образом, львов) на травоядных животных, выполненными в предельно выразительной, динамичной манере. Заметим попутно, что в большинстве своем эти предметы были изготовлены, вне всякого сомнения, минойскими мастерами или же местными микенскими художниками, сознательно подражавшими минойским образцам, хотя в критском искусстве сюжеты такого рода встречаются крайне редко. Минойские ювелиры, работавшие в Микенах (одни из них, возможно, были рабами-военнопленными, другие работали по контракту), видимо, вынуждены были приспособливаться к вкусам и пристрастиям своих воинственных заказчиков, но это несколько не отразилось на чрезвычайной высокому уровне их мастерства.

Как бы то ни было, и вещи из археологического комплекса шахтовых могил, и более поздние находки из микенских некрополей Пелопоннеса и других районов материковой Греции, как нельзя более ярко и наглядно демонстрируют коренное различие, можно даже сказать, контрастность жизнеотношения и мировосприятия двух этносов. Это обстоятельство служит одним из главных аргументов в

¹ Эти царские погребения датируются XVI в. до н. э. В Микенах же был открыт еще один более ранний некрополь с шахтовыми могилами («круг В»), находившийся у подножия цитадели.

пользу не раз высказывавшихся предположений о далеко продвинувшейся уже в середине II тыс. до н. э. индоевропеизации или, если использовать более точное определение, эллинизации населения юга Балканского полуострова. Конечно, еще и в это время греки или скорее все же прагреки составляли лишь часть этого населения, к тому же, что вполне вероятно, далеко не самую многочисленную. Скорее всего, более или менее эллинизированной была лишь тонкая прослойка военной знати, из которой складывалась правящая элита микенских государств. Об этом свидетельствует весьма архаичный и, видимо, не вполне устоявшийся, но все же греческий язык микенских архивных документов из Кносса, Микен, Пилоса, Тиринфа и некоторых других мест. Но именно этому верхушечному слою, очевидно, сумевшему подчинить своей власти более многочисленное догреческое население страны, теперь принадлежала ведущая роль в этно- и культурогенетических процессах, проходивших в этот период на территории Греции.

Фаза наивысшего расцвета микенской цивилизации приходится на XIV—XIII вв. до н. э. Этот период ознаменовался двумя выдающимися достижениями, в которые микенское общество вложило весь отпущенный ему природой запас жизненной энергии и после этого, похоже, полностью исчерпало себя. Одним из этих достижений была широкая территориальная экспансия греков-ахейцев, во многом превосхитившая более позднюю Великую греческую колонизацию. В это время они установили свое владычество на Крите, где их главным опорным пунктом стал Кносс, на Кикладах и других островах южной части Эгейского бассейна, утвердились в некоторых пунктах на побережье Малой Азии, вступив в прямые контакты с могущественным Хеттским царством, начали заселять Кипр, достигли берегов Сирии и, продвигаясь в противоположном направлении к западу от Греции, основали ряд поселений на Сицилии и в Южной Италии. В самой Греции в этот же период складывается целая система независимых, но в то же время тесно между собой связанных дворцовых государств. Их правители увековечили себя постройкой грандиозных цитаделей, дворцов и монументальных купольных (толосных) гробниц. Мощные циклопические стены микенских цитаделей, сложенные из огромных каменных глыб, до сих пор возвышаются в Микенах, Тиринфе, Гла (Беотия), Иолке (Фессалия) и в некоторых других местах.

В этот период микенская цивилизация во многом уже освободилась от своей зависимости от более древней и более развитой цивилизации минойского Крита, которая к тому времени практически перестала существовать. Теперь стали яснее различимы ее собственные оригинальные черты и особенности, т. е. то, что более всего отличало ее от ее «старшей сестры». Для того чтобы почувствовать своеобразие микенской культуры и стоящего за ней этноса, лучше всего обратиться опять-таки к оставленным ею памятникам искусства и архитектуры. Любое произведение микенского искусства, будь то толосная гробница, дворцовый мегарон, украшающие его настенные росписи, покрытая орнаментом ваза или примитивная глиняная статуэтка, несет на себе ясно выраженную печать конструктивности или, попросту говоря, сделанности. Каждому из этих сооружений или предметов

присущи одни и те же черты, являющиеся, так сказать, видовыми признаками искусства ахейской Греции: структурная ясность, соразмерность части и целого, устойчивость, графическая четкость и замкнутость контура или пластического объема. В своей совокупности все эти признаки как раз и создают впечатление искусственности данного объекта, показывают, что перед нами творение человеческих рук, отнюдь не пытающееся имитировать природу, не «прикидывающееся» каким-то выхваченным наугад ее фрагментом, как это сплошь и рядом случается в искусстве минойского Крита. Эта обособленность от мира природы, независимость от ритмов и циклов ее рождения, роста и умирания может быть понята как проявление, видимо не вполне осознанной, но все же достаточно упорной и настойчивой устремленности к неизменному, вечному, абсолютному. Как застывшие монументальные образы вечности, отрешенные в своем неподвижном величии от всего земного, преходящего, еще и сейчас воспринимаются грандиозные каменные блоки стен микенской и тиринфской цитаделей, мощные конструкции дромоса (коридора, ведущего к входу в гробницу), дверного проема и купольного свода как называемой «сокровищницы Атрея», самой большой из микенских толосных усыпальниц, мерный ритм движения торжественных процессий на фресках из дворцов Тиринфа, Пилоса, Фив и многие другие даже не столь масштабные памятники микенского искусства и архитектуры.

Рассматривая микенскую цивилизацию в наиболее протяженной исторической перспективе и сравнивая ее с тем, что было до нее и после нее, мы можем без особых колебаний оценить ее, с одной стороны, как ухудшенную, сильно варваризированную «копию» цивилизации минойского Крита, с другой же, как неудачный и, может быть, именно по этой причине отвергнутый историей «черновик» классической греческой цивилизации. Благотворное воздействие минойской культуры на культуру микенских греков в период ее становления совершенно очевидно. О нем свидетельствует целый ряд важных культурных новшеств, пришедших в Грецию с Крита — от фасонов женской одежды и типов вооружения до системы бухгалтерского учета и организации дворцовых хозяйств. Однако обратное влияние микенской цивилизации на коренное население Крита после завоевания острова ахейцами в XV—XIV вв. до н. э. обернулось для него безысходным регрессом и духовной деградацией. Многому научившись у минойцев в плане чисто материальном, успешно усвоив и даже усовершенствовав их основные достижения в сфере ремесленной технологии, бытового благоустройства, управления государством и т. д., практичные греки, однако, так и не сумели ввиду явной несовместимости их менталитетов по-настоящему проникнуться мироощущением своих учителей. Именно поэтому микенское искусство обычно дает грубо упрощенную схему образов зримого мира там, где искусство Крита предлагает нам их тонкую, одухотворенную стилизацию, настроенную в унисон с ритмами живой природы. В известном смысле это было возвращение вспять к примитивному языку первобытных магических символов, который был основой эгейского искусства в эпоху неолита и ранней бронзы.

Отдаленное «фамильное» сходство микенской цивилизации с другой высокой культурой — культурой античной Греции — также не вызывает сомнений. В основе этого сходства лежит, надо полагать, этническое и прежде всего духовное родство микенских греков с их далекими потомками, жившими в I тыс. до н. э. Некоторые существенно важные черты микенского менталитета явно предвосхищают хорошо знакомые нам по литературе и искусству особенности духовного облика греков гомеровского и еще более позднего времени. Такими чертами могут считаться, во-первых, героический, волевой порыв, особенно ясно выраженный в микенском искусстве периода шахтовых могил, и, во-вторых, своего рода зачаточный рационализм, ощутимый как в микенской архитектуре, так и во многих произведениях искусства. Однако ни одна из этих возможностей, заложенных в «генетический код» микенской цивилизации, вероятно, уже при ее рождении, так и не смогла по-настоящему развиться в видимо недостаточно благоприятном для них «климате» эгейского бронзового века. Героический пафос первых ахейских завоевателей постепенно иссяк, поглощенный бюрократической рутинной дворцового государства и в силу этого не смог стать питательной почвой для самосознания и самоутверждения свободной человеческой личности как главной предпосылки античного индивидуализма. Рациональное мышление микенских греков, судя по всему, не продвинулось дальше создания простейших знаковых систем, представление о которых могут дать, с одной стороны, линейная слоговая письменность (так называемое «письмо Б») и основанные на ней методы учета и контроля, действовавшие в дворцовых хозяйствах, с другой же, репертуар орнаментальных мотивов, использовавшихся в микенской вазовой и настенной живописи. Обе эти системы в равной мере базировались на принципах элементарного анализа, стандартизации и фиксации материальных объектов, попавших в поле зрения писца или художника. Никаких признаков пробуждения научной или философской мысли, попыток углубленного постижения природы и человека средствами искусства во всем культурном наследии микенской эпохи до сих пор обнаружить не удалось.

Изучение микенского искусства так же, как и анализ языка микенских архивных документов, убеждает в том, что во второй половине II тыс. до н. э. процесс этногенеза эллинской народности был еще очень далек от своего завершения. Духовный мир населения микенской Греции, насколько мы можем судить о нем по дошедшим до нас произведениям искусства, довольно сильно отличался от высокоорганизованного менталитета греков античной эпохи. В нем еще не было ничего, даже отдаленно напоминающего хорошо известный каждому эллинский гедонизм, эллинскую восприимчивость ко всему прекрасному, эллинскую увлеченность свободным творчеством, проявившуюся в самых разнообразных сферах духовной жизни, наконец, особое эллинское пристрастие к играм, атлетическим, художественным и интеллектуальным. Как и все почти народы ранней древности, создатели микенской цивилизации относились к жизни слишком серьезно и приземленно, были чересчур обременены унылым и тягеловесным прагматизмом. Мы употребили здесь это «почти», потому

что во II тыс. до н. э. существовал, по крайней мере, один народ, о котором можно сказать с уверенностью, что ему были присущи все перечисленные только что черты и особенности греческого менталитета. И этим народом были, как следует из уже сказанного прежде, конечно же, минойцы.

Не означает ли все это, однако, что классическая греческая цивилизация возникла в результате своего рода синтеза двух предшествовавших ей цивилизаций: минойской и микенской? Если представить себе такой синтез как конечный итог простого обмена идеями или информацией между двумя близко соседствующими и постоянно соприкасающимися друг с другом этносами, в ходе которого возникает некий сплав, соединяющий в себе в той или иной пропорции признаки обеих взаимодействующих культур, то ответ на поставленный вопрос должен быть, скорее всего, отрицательным. Активное взаимодействие минойской цивилизации с цивилизацией или (первоначально) просто культурой материковых греков-ахейцев продолжалось в течение ряда столетий, по крайней мере с XVII по XIV вв. до н. э. и уже в XV в. привело к образованию культурной общности, охватывавшей весь Эгейский мир (так называемое «крито-микенское или эгейское койне»). Однако, как мы уже видели, наиболее динамичная и, видимо, также более одаренная интеллектуально и художественно часть этой общности — минойцы — была довольно быстро вытеснена их партнерами и соперниками — материковыми греками — с занимаемых ими командных высот. Крит на долгое время стал одним из самых глухих углов Эгеиды, а его блестящая культура начала стремительно вырождаться. Тем временем микенская цивилизация достигла расцвета в значительной мере, как было уже сказано, благодаря достижениям своей предшественницы и, так и не сумев встать вровень с нею, сама стала клониться к упадку. Все это завершилось серией загадочных катастроф (конец XIII—XII вв. до н. э.), в результате которых были разрушены и покинуты своими обитателями все главные жизненные центры микенской Греции.¹ На всей территории, охваченной этими бедствиями, дворцовые государства эпохи бронзы прекратили свое существование и больше никогда уже не возрождались.

Итак, история эгейского культурного сообщества завершилась очередным тупиком, откатом назад и длительным перерывом в процессе культурного развития региона (первый такой перерыв наблюдался в материковой Греции и на островах, за исключением Крита, при переходе от эпохи ранней бронзы к эпохе средней и поздней бронзы, т. е. в конце III—начале II тыс. до н. э.). Уже по одной

¹ Подлинные причины этих бедствий до сих пор не выяснены. Некоторые археологи и историки связывают их с очередной волной племенных миграций, другие видят в них проявление глубокого внутреннего кризиса, пережитого микенской цивилизацией во второй половине XIII в. и сопровождавшегося, как это обычно бывает, междоусобными войнами, переворотами и восстаниями порабожденного коренного населения ахейских государств. К этим двум возможностям мы добавили бы еще и третью — духовное истощение и вырождение господствующего этнического слоя микенских греков.

этой причине цивилизация классической Греции никак не может быть признана прямой наследницей микенской цивилизации и новой, более высокой фазой в процессе ее поступательного движения, растягивающегося на целых два тысячелетия. Историки, отстаивающие такую точку зрения, упорно не желают заметить большой хронологической паузы, разделяющей две основные эпохи греческой истории: крито-микенскую и классическую. Это — три столетия так называемого «послемикенского регресса» или «темные века» (XI—IX вв. до н. э.). В течение всего этого периода на территории Греции не обнаруживается никаких признаков существования какой бы то ни было цивилизации: ни государства, ни классового деления общества, ни письменности, ни монументальной архитектуры, ни профессионального искусства. Культура темных веков, известная нам главным образом по раскопкам могильников, за редкими исключениями, поражает своим убожеством, бедностью и однообразием. Классическая греческая цивилизация начала создаваться практически заново лишь в VIII в. до н. э. — в начале так называемого «архаического периода». При этом она, конечно, могла вобрать в себя отдельные элементы микенской культуры, пережившие полосу упадка и застоя. Примеры такого рода нам известны. Но это были всего лишь «осколки разбитого вдребезги», т. е. разрозненные, случайно уцелевшие фрагменты того, что было когда-то большим и сложным культурным комплексом, одиночные реликты давно изжившей себя культурной традиции.

Но если культурное наследие бронзового века не могло стать той почвой, на которой выросла классическая греческая цивилизация, на уровне традиции, т. е. на уровне простой передачи накопленной информации от поколения к поколению, оно могло стать такой почвой на уровне чисто биологическом или, точнее, генетическом. На свой лад переносчиком информации был ведь и генофонд каждой из населявших Грецию в III—II тыс. до н. э. этнических групп, поскольку именно в нем были закреплены основные особенности ее психического склада, от которых в свою очередь зависело своеобразие ее культуры. Постепенное перемешивание этих групп в ходе никогда не прекращавшихся передвижений племен влекло за собой перестройку их генофондов, делало их более гибкими, пластичными и тем самым легче поддающимися гибридизации в самых разнообразных ее формах. В результате этносы, по началу разительно отличавшиеся друг от друга и, казалось бы, абсолютно несовместимые, как, скажем, те же минойцы и греки-ахейцы, понемногу ассимилировались, сливались в более или менее однородную массу, из которой затем вырастали новые этносы, одновременно похожие и непохожие на своих «родителей». Этот сложный процесс, несомненно, включал в себя как одну из главных составляющих и медленное преобразование содержащейся в этническом генофонде информации, которое рано или поздно должно было привести к возникновению новых, еще невиданных форм культуры.

Приблизительно так могла происходить в конкретной исторической обстановке рубежа бронзового и железного веков подготовка к рождению «греческого чуда». Скрытые от нашего непосредственного наблюдения, не оставившие почти никаких следов в материальной

культуре этой переломной эпохи серии следовавших друг за другом генетических мутаций в конце концов вызвали к жизни уникальный исторический феномен, именуемый классической греческой цивилизацией.¹

Залогом ее стремительного роста и еще невиданных в истории человечества культурных достижений может считаться, таким образом, отнюдь не какая-то особая расовая чистота эллинской народности, ее беспримесный индоевропеизм или арийство, как склонны были думать еще полвека тому назад многие немецкие историки, приверженцы так называемой «нордической теории», а скорее, напротив, исключительно удачная комбинация в составе ее генофонда ряда сильно различающихся между собой этнических компонентов.



¹ Роль «заключительного аккорда» в этом процессе могла сыграть новая большая волна племенных миграций, запечатлевшаяся в греческой легендарной традиции под условными наименованиями как «возвращение Гераклидов или дорийское завоевание» и «ионийская колонизация». Это «великое переселение народов» (конечно, в масштабах Эгейского мира) шло по двум основным направлениям: с северо-запада (из Эпира и Акарнании) на юго-восток (на Пелопоннес и еще дальше на Крит и Родос) продвигались дорийцы и другие родственные им племена северо-западных греков; с запада (из Аттики) на восток (в сторону малоазиатского побережья, через Эгейское море) двигались ионийцы. Итогом этих передвижений стало радикальное перекраивание всей этнической карты Греции и еще большее, чем прежде, перемешивание ее населения.



Глава 2. Страна и люди. Бедные, бережливые, предприимчивые

Лоно ее каменисто, но юношей бодрых питает;
Я же не ведаю края прекраснее милой Итаки.

Гомер

Люди ведут такой образ жизни,
какой их заставляет вести нужда.

Аристотель

Оком мертвенной Горгоны
Обожженная земля:
Гор зубчатые короны,
Бухт зазубренных края.

М. Волошин

Как было уже замечено (см. Пролог), одним из основных факторов, активно участвовавших в формировании особого греческого менталитета и соответственно греческой цивилизации, с полным основанием может быть признана природа Греции. Читателю, конечно, уже известно, что в древности человек в гораздо большей степени, чем в нашу индустриальную эру, был связан с окружающей средой и гораздо сильнее от нее зависел. В отличие от современного homo technicus, который во всеоружии своей технологической оснащённости проходит напролом через любые природные преграды: срывает горы, вырубает леса, осушает озера и болота, меняет течение рек, нанося тем самым непоправимый ущерб давно сложившимся экологическим системам, древний человек жил в добром согласии с природой. Понимая свое бессилие перед ее могучими и загадочными стихиями, он старался не покорить ее, не навязать ей во что бы то ни стало свою волю, а, напротив, по возможности приспособиться к тем требованиям, которые она ему предъявляла. Все древние цивилизации несут на себе неизгладимую печать породивших их стран, их ландшафтов, их климата, их растительности и животного мира. Именно поэтому они, по крайней мере, внешне так непохожи друг на друга. Греческая цивилизация в этом смысле не составляет какого-то исключения из общего правила.

Определяющими чертами греческого ландшафта всегда оставались море и горы. В материковой Греции нет ни одного места, которое было бы удалено от морского побережья на расстояние свыше 90 км.

С другой стороны, на Эгейском море трудно найти точку, которая отстояла бы от ближайшей суши более чем на 60 км. Береговая полоса южной оконечности Балканского полуострова отличается невероятной изрезанностью. Здесь множество глубоких заливов и бухт, служивших в древности и в Новое время удобными корабельными стоянками, много проливов и полуостровов самой причудливой формы и, наконец, целые россыпи островов, иногда собирающихся «семьями» — архипелагами, иногда как будто разбегающихся в разные стороны. Тянущиеся через все Эгейское море цепочки островов во многих местах образуют своего рода естественные мосты, соединяющие его берега друг с другом. В древности этот замкнутый почти со всех сторон водный бассейн был идеальной школой для начинающих мореплавателей. При крайнем несовершенстве тогдашних плавательных средств здесь можно было совершать довольно длительные морские путешествия, никогда не теряя надолго из вида ближайшую сушу.¹ Бесчисленные острова, заливы и проливы открывали заманчивые перспективы перед смельчаками, склонными к занятиям рыбной ловлей, морской торговлей и, наконец, пиратством. Воды Эгейского моря буквально кишели пиратами, начиная, по крайней мере, с III тыс. до н. э., причем ремесло это вплоть до эпохи высокой классики (V—IV вв. до н. э.) не считалось предосудительным. Уже гомеровские герои открыто, без всякого стеснения похваляются своими разбойничьими набегами на мирные прибрежные поселения. Для жителей некоторых районов Эгейского мира, например для обитателей Крита, пиратство во все времена служило чуть ли не главным источником материального благополучия.

Но что бы не влекло греков к морю, с какой бы целью не спускали они свои утлые суденышки на его ненадежную поверхность, представить себе свою жизнь без этой всегда изменчивой, опасной и все же прекрасной стихии они были не в состоянии. Можно сказать с уверенностью, что уже в глубокой древности они, следуя по стопам своих предшественников: кикладцев, минойцев и других обитателей берегов Эгеиды, сделались прирожденными мореплавателями. Недаром так много места занимают морские походы и связанные с ними приключения в греческой мифологии и эпической поэзии. Вспомним хотя бы рассказы о бесконечных скитаниях аргонавтов и Одиссея. Грек, надолго разлученный с морем, попавший в сугубо континентальную страну, страстно мечтал снова увидеть его. Один из самых волнующих эпизодов в «Анабазисе» Ксенофонта — это, несомненно, описание выхода армии «десяти тысяч» к морскому побережью (где-то в районе современного Трабзона) после долгих блужданий по бескрайним просторам глубинной Азии. Когда греческие солдаты наконец увидели на горизонте знакомую синеву, у всего войска вырвался один общий возглас: «ὦ θάλασσα, θάλασσα (о море, море)!». В при-

¹ Вплоть до конца архаической эпохи, еще в разгаре Великой колонизации греческие корабли представляли собой не что иное, как большие плоскодонные ладьи без киля и без палубы. Они были очень неустойчивы на воде, и при каждом сильном волнении их приходилось вытаскивать на сушу.

брежных областях материковой Греции и на островах свои собственные корабли могли иметь не только знатные и богатые люди, но и просто зажиточные крестьяне, которые нередко совмещали труд на земле с занятиями морской торговлей или рыболовством. Прославленный беотийский поэт Гесиод в своей поэме «Труды и дни» — этой «энциклопедии греческого земледельца» — не только делится с читателями своим опытом в различных полевых работах, но и наставляет его в искусстве мореплавания, хотя и признается, что не любит море и боится его.

Исключительное преимущество географического положения Эгейского бассейна состояло в том, что из него открывались морские пути, расходящиеся широким веером буквально по всем направлениям «розы ветров» во все концы древнего Средиземноморья и Причерноморья. Берега самого Эгейского моря греки, судя по всему, хорошо изучили и освоили уже во II тыс. до н. э. или в микенскую эпоху. А начиная с XI—IX вв. до н. э., когда переселенцы из европейской Греции прочно обосновались на его восточном (азиатском) побережье, оно надолго превратилось в своего рода «греческое озеро» и оставалось таковым вплоть до 1922 г., когда греки, жившие в городах Малой Азии, были изгнаны оттуда турками. Сравнительно удобные и вполне доступные для мореходов, хотя бы элементарно овладевших навигационными навыками, морские дороги связывали Эгеиду с берегами Восточного Средиземноморья, откуда пролегали пути, ведущие вглубь Азиатского континента к главным жизненным центрам его древнейших цивилизаций. Огибая с юга побережье Малой Азии и двигаясь на восток вдоль линии Крит—Родос—Кипр, греческие мореплаватели могли добраться до портовых городов на побережье Сирии и Финикии. Избрав другое направление — на юго-восток — и оставив за спиной Крит или южную оконечность Пелопоннеса, они в течение двух-трех дней (при попутном ветре) достигали дельты Нила и лежащих дальше на запад берегов Ливии. Плавания в западном направлении, обычно предпринимавшиеся в обход Пелопоннеса или же прямо через Коринфский перешеек — Истм, где в древности существовал корабельный волок примерно на месте прорытого уже в XX в. канала, и далее через Ионическое море, соединяли Грецию с плодородными равнинами Сицилии и южной Италии, с месторождениями железа на Эльбе и в Этрурии, с побережьем Галлии (район французской Ривьеры и Марселя), с серебряными рудниками на юге Испании. Наконец, через извилистый коридор Черноморских проливов и Пропонтиды (Мраморное море) греки проникали далеко вглубь Евразийского континентального массива, вступая в непосредственные контакты с такими племенами и народами, о которых ничего не знали их соседи по Средиземноморью, не исключая и вездесущих и всезнающих финикийцев. Все эти пути, по всей видимости, известные уже микенским грекам (ахейцам), были вторично после долгого перерыва освоены греческими мореходами в VIII—VII вв. до н. э. и стали главными направлениями греческой колонизации и морской торговли.

Итак, море было для греков мостом, соединявшим их обособленный мирок с большим миром древневосточных цивилизаций и вар-

варских племен Евразии. Но оно же и защищало их от слишком близкого соприкосновения со всеми этими чуждыми им народами. Видимо, не случайно «центр тяжести» греческой цивилизации был явно смещен к востоку, в сторону Эгейского моря. В его прибрежной полосе и на островах размещались все наиболее важные политические и культурные центры классической Греции, за исключением разве что Спарты, долгое время остававшейся в глухой изоляции от всего остального греческого мира. Западная часть балканской Греции, обращенная в сторону Ионического и Адриатического морей, заметно отставала в своем развитии от районов, имевших непосредственный выход к Эгейскому морю. Такие ее области, как Аркадия, Элида, Ахайя на Пелопоннесе, Локрида Озольская, Этолия, Акарнания, Эпир в средней и северной Греции на протяжении ряда столетий оставались по существу за пределами зоны античной полисной цивилизации. Их население по большей части продолжало жить в условиях примитивного деревенского быта и пользовалось среди своих восточных более культурных соседей репутацией полуварваров.

Другая бросающаяся в глаза черта греческого ландшафта — это горные цепи, пересекающие страну во всех направлениях с севера на юг и с запада на восток. Горные хребты делят всю территорию балканской Греции от Македонии и Эпира на севере до Лаконии и Мессении на юге на множество больших и малых впадин, плато, речных и приморских долин. Некоторые из этих долин наглухо изолированы от внешнего мира, со всех сторон стиснуты горами, и пробраться в них можно лишь по труднодоступным горным тропинкам. Другие тянутся вдоль русла рек, постепенно расширяясь по мере приближения к морскому побережью. Во многих местах горы вплотную подходят к морю, оставляя свободной лишь узкую полоску земли, вытянутую вдоль берега. Так выглядел, например, знаменитый Фермопильский проход между горным массивом Эты и Малийским заливом. Здесь пролегал в древности единственная более или менее доступная сухопутная дорога из северной Греции (Фессалии) в среднюю (Фокиду и Беотию). Фермопилы неоднократно становились ареной ожесточенных сражений. Битва трехсот спартанцев с огромной армией царя Ксеркса — наиболее известный, но далеко не единственный исторический эпизод, связанный с этим местом.

Вообще сухопутное сообщение в Греции всегда было сопряжено с очень большими трудностями по причине крайней изрезанности рельефа. Греческие горы, правда, не особенно высоки (самая высокая горная вершина европейской Греции — прославленный Олимп — не достигает даже 3 км; лишь немногие вершины в течение круглого года покрыты снегом). Однако во многих местах горные кряжи создают труднопреодолимые преграды для передвижения из одной области в другую. Хороших сухопутных дорог в древности было очень мало. Отдельные полисы не особенно утруждали себя прокладкой дорог: во-первых, это требовало больших затрат труда и денег, а во-вторых, было невыгодно с точки зрения стратегической. В условиях почти полного бездорожья, за глухими стенами своих гор микроскопические полисные общины чувствовали себя хотя бы в относительной безопасности от враждебно настроенных соседей. Если море

уже в древнейшие времена соединяло разрозненные племена и народности, населявшие Грецию, то горы, напротив, играли роль разделяющего и изолирующего фактора в экономической и политической жизни страны. Их воздействию, вероятно, можно отчасти приписать извечный политический сепаратизм древних греков, раздробленность всей страны на множество независимых карликовых государств, каждое со своим особым политическим устройством, хозяйственным и житейским укладом, формами культуры и т. д.

И в древности, и в Новое время Эгейский бассейн был районом повышенной сейсмической активности. Сам рельеф Греции, напоминающий, если смотреть сверху, с самолета, беспорядочно скомканную постель тяжелобольного или агонизирующего человека, является, как думают геологи, результатом многократных разломов земной коры, сопровождавшихся катастрофическими землетрясениями. Из-за постоянных колебаний земной поверхности ушла под воду значительная часть суши, некогда соединявшей западный и восточный берега Эгейского моря. Над поверхностью моря остались лишь самые высокие вершины некогда пролежавших здесь горных хребтов. Они-то и образовали причудливые группы островов, заполняющие его акваторию. Неспokoйный нрав земных недр постоянно напоминал о себе обитателям материковой и островной Греции. Еще и до сих пор сильные землетрясения с катастрофическими последствиями происходят здесь примерно один раз в пятьдесят лет. Результатом этих стихийных бедствий можно считать, по всей видимости, периодические разрушения дворцов минойского Крита во II тыс. до н. э. Страшными землетрясениями отмечена и история классической Греции. Самыми памятными из них были подземные толчки 464 г. до н. э., до основания разрушившие Спарту, и 227 г., когда такая же участь постигла город Родос на одноименном острове вместе с его знаменитым колоссом.

Горы занимают около 80% территории Греции. На низменности, пригодные для занятий земледелием и скотоводством, остается совсем немного места. Только на севере страны в Фессалии горы расступаются на довольно большое расстояние, образуя какое-то подобие степной равнины. В древности эта область славилась своими конями. В других районах материковой Греции выращивание лошадей и вообще крупного скота было сопряжено с большими трудностями. Лишь немногие греческие государства владели такими большими массивами пригодной для обработки земли, что им хватало для обеспечения продовольствием всего их населения. Таким исключением из общего правила была, например, Спарта, в упорной борьбе овладевшая плодородными землями Лаконии и Мессении на юге Пелопоннеса. Другие полисы, и в их числе Афины, жестоко страдая от малоземелья, вынуждены были либо ввозить зерно из богатых земель и хлебом заморских стран: Причерноморья, Египта, Сицилии, либо, наоборот, выводить в эти страны свои колонии. Массовая эмиграция вплоть до нашего времени оставалась для населения Греции основным способом решения аграрных проблем. Но земельная теснота и обычно сопутствующая ей перенаселенность стали основными предпосылками не только греческой колонизации, но также и греческой урбанизации.

Особая склонность греков к тому, что может быть весьма условно названо «городской жизнью», была ответом на крайне напряженную демографическую ситуацию, сложившуюся в стране на исходе периода темных веков или в IX—VIII вв. до н. э. Постоянные распри между соседними общинами, возникавшие на этой почве, вынуждали их селиться кучно, компактными массами, сосредоточенными в небольших укрепленных городках-полисах, где легче было найти защиту от вражеских набегов, чем в разбросанных по округе сельских усадьбах.

Причиной этих конфликтов нередко бывали споры, вспыхивавшие не только из-за земли, но и из-за воды. На протяжении всей своей истории греки остро ощущали ее нехватку. Обычным бедствием, от которого жестоко страдало греческое сельское хозяйство как в древности, так и в более поздние времена, была летняя засуха. Количество осадков, выпадающих в течение года, распределяется в Греции крайне неравномерно. Их подавляющая часть приходится на осенние и зимние месяцы (ноябрь—февраль). В это время по всей стране идут проливные дожди. Бывают дни, когда за сутки выпадает $\frac{1}{8}$ часть годовых осадков. Зато летом, а оно в Греции очень долгое (по крайней мере, с мая по октябрь), месяцами не выпадает ни капли дождя. Хотя климат Греции считается средиземноморским, т. е. более умеренным, чем, скажем, климат Египта, в летние месяцы во многих районах, особенно в местах, удаленных от моря, там, куда горы не пропускают освежающий морской ветер, надолго устанавливается страшная, поистине африканская жара, от которой пересыхают реки, выгорает растительность и все живое стремится убраться в тень до наступления ночи. В этих условиях каждый источник или колодец с питьевой водой должен был расцениваться как настоящий дар богов. Недаром в древности почти каждый источник, каждая даже самая маленькая речушка или ручей почитались как божества, правда, низшего разряда в сравнении с верховными богами-олимпийцами. Источники связывались в воображении греков с божествами женского пола — нимфами, а реки с богами-мужчинами, каждый из которых носил то же имя, что и река. Заметим попутно, что греческие реки, как и подобает настоящим божествам, отличаются капризным и беспокойным нравом. Летом, как было уже сказано, они почти совершенно пересыхают, зимой же, в период ливневых дождей, а затем весной, во время таяния снегов в горах, они, напротив, вздуваются и, со страшной скоростью сбегая с гор на равнину, сметают все на своем пути. Эти своенравные потоки не терпят ни мостов, ни судоходства. Некоторые из них обладают удивительной способностью на долгое время исчезать с поверхности земли, а затем появляться снова уже много ниже по течению (такие реки уходят в расщелины в скалах и дальше прокладывают свой путь под землей).

Из-за всего этого проблема водоснабжения всегда стояла в Греции чрезвычайно остро. В некоторых из дошедших до нас межполисных договоров мы встречаем среди других условий соглашения еще и такую формулу: «Не отрезать от союзных общин проточной воды». Человек, на свои средства построивший водопровод для родного города или хотя бы отремонтировавший его пришедшие в негодность

трубы, немедленно объявлялся «благодетелем» (εὐεργέτης). В его честь издавался специальный декрет, и вообще он мог рассчитывать на все мыслимые и немыслимые почести среди своих сограждан.

Не обладая в достатке землей и водой, Греция не могла похвастаться и обилием других природных ресурсов. Единственное, чем в избытке снабдила ее природа, — это камень и глина. Камень, в основном известняк, и более ценные породы, такие как мрамор (крупнейшие месторождения в Аттике — гора Пентеликон и на о-ве Парос), использовался в строительстве и в монументальном искусстве. Правда, жилые дома вплоть до эпохи эллинизма строились в основном из необожженного кирпича, что было хотя и дешево, но не особенно практично: во время частых землетрясений такие постройки рассыпались, как карточные домики. Мрамор и другие породы камня шли главным образом на строительство храмов и крепостных стен: их добыча при крайне примитивном техническом оснащении тогдашних каменоломен была делом чрезвычайно трудоемким и дорогостоящим. Глина (ее мощные отложения существовали почти повсеместно) шла и на строительные надобности (производство кирпича), и (лучшие ее сорта) на изготовление всевозможной домашней утвари: от больших великолепно расписанных ваз до скромных светильников.

Зато сколько-нибудь значительные месторождения металла были в Греции большой редкостью. Даже такие совершенно необходимые металлы, без которых греческая экономика не могла бы нормально развиваться, как медь, железо, олово, приходилось ввозить издалека. Медь чаще всего доставлялась с Кипра, железо из Малой Азии и Италии, серебро из Фракии и Испании. Олово, очевидно, за большие деньги перекупалось у финикийцев, владевших тайной «великого оловянного пути», по которому этот металл доставлялся в Средиземноморье с Британских островов. Из-за нехватки драгоценных металлов греческие государства вечно нуждались в деньгах. Лишь некоторые из них имели возможность чеканить свою собственную серебряную монету. Самое крупное в Греции месторождение серебра находилось в Лаврионе на территории Аттики. Поэтому афинские серебряные драхмы и статеры с изображением совы и головы Афины были самой ходовой монетой. Что же касается золотых денег, то вплоть до середины IV в. до н. э. греки знали лишь одну их разновидность — персидские дарики, впоследствии вытесненные золотыми монетами македонских царей.

Не хватало грекам и строевого леса, необходимого для строительства кораблей и всяких других надобностей. Когда-то, по-видимому, еще в III—II и начале I тыс. до н. э. большая часть территории их страны была покрыта густыми лесами, в которых произрастали самые разнообразные породы деревьев как лиственных, так и хвойных, водилось множество диких зверей, включая даже львов.¹ Древнейшим обитателям Греции, судя по всему, пришлось потратить немало времени и сил на расчистку от деревьев и кустарника небольших участков

¹ Изображения львов, часто встречающиеся в минойско-микенском искусстве, явно были сделаны с натуры, а не по воображению.

земли, пригодных для разведения культурных растений. Теперь от этих древних лесов остались лишь воспоминания. Кое-где на склонах гор еще можно увидеть небольшие рощицы сосен или буков. Весь греческий ландшафт вследствие этого резко изменился в сравнении с античной эпохой. Его доминирующей чертой стали голые, почти совершенно лишенные растительности горы, соседствующие с оазисами масличных рощ и цитрусовых плантаций в долинах. Все это — результаты многовековой созидательно-разрушительной деятельности человека, который безжалостно сводил леса, руководствуясь своими сиюминутными потребностями и не задумываясь о будущем. То, что не успел уничтожить топор дровосека или костер углежога, истребляли козы. Истребление лесов влекло за собой эрозию почвы, особенно интенсивную во время весенних и осенних паводков. Очевидно, уже в период расцвета греческой цивилизации (V—IV вв. до н. э.) этот губительный процесс успел продвинуться очень далеко. Особенно страдали от него такие густонаселенные области Греции, как Аттика. Великий Платон с горечью писал о необратимых изменениях облика своей родной земли. В диалоге «Критий» он скорбно констатировал превращение Аттики в голый, обглоданный дождями и ветрами аменистый остов той зеленой, богатой плодородными почвами, источниками и лесами страны, какой она была когда-то в незапамятные времена. В первой половине IV в. до н. э., к которой относится это видительство Платона, Афины, как, впрочем, и многие другие греческие государства, были вынуждены ввозить необходимый им строевой лес из Македонии и Фракии, где его пока еще было в избытке.

Такова была колыбель античной греческой цивилизации; таковы были условия, в которых ей суждено было сделать свои первые самостоятельные шаги, достичь зрелости, а затем старости и упадка. Все сказанное выше о греческой природе позволяет с уверенностью утверждать, что повседневная жизнь греков была очень далека от того «золотого века» или «земного рая», какой ее нередко себе представляют те, кто судят о стране и ее народе по обломкам мраморных статуй и изящным рисункам на вазах. «Вечно голубое небо, тихо плещущее море, вечнозеленые ветви лавров и миртов, красивые мужчины и женщины в белых одеждах или же вообще без оных, непринужденно беседующие, занимающиеся атлетикой или танцующие на фоне прекрасных мраморных храмов и статуй». Таков хрестоматийный образ древней Эллады, навеянный произведениями греческого искусства, в которых — мы не должны забывать об этом — суровая проза повседневной жизни греков была сильно приглажена и приукрашена. В исторической действительности эта жизнь была, конечно, далеко не столь безмятежной. Ее наполняли лишения, войны, гражданские распри, всевозможные стихийные бедствия и катастрофы, наконец, непрерывная борьба с голодом и бедностью.

«Бедность — сводная сестра Эллады». Эти слова Геродота особенно точно характеризуют жизнь греческого крестьянства, которое в V в. до н. э., когда жил историк, еще составляло подавляющую массу населения страны. В таких бедных плодородными землями районах греческого мира, как Аттика или соседняя с ней Мегарида, жизнь крестьянина-земледельца была сущим мучением. Ему приходилось

постоянно очищать свой маленький земельный надел от зарослей кустарника и сползавших с окрестных гор каменных осыпей, бороться с засухой и паводками, таскать землю на склоны гор для устройства террас, на которых можно было выращивать оливы. Скудного урожая, полученного ценой всех этих тяжелых трудов, обычно едва хватало, чтобы дотянуть до весны. Поэт Алкман, живший не в бедной Аттике, а в богатой плодородными землями Лаконии, в одном из дошедших до нас стихотворных отрывков ругает весну как самое скверное время года, когда иссякают запасы пищи, накопленные с осени, и надвигается угроза голода.

Постоянная борьба за выживание выработала в греческом характере такую важную черту, как бережливость. Впрочем, у многих она незаметно превращалась в самую настоящую скупость. Вот несколько наставлений из уже упоминавшейся поэмы Гесиода «Труды и дни», ярко характеризующих и личность самого поэта, и то общество, среди которого довелось ему жить:

*«Только дающим давай; ничего не давай не дающим.
Всякий дающему даст, не дающему всякий откажет.
«Если и малое даже прикладывает к малому будешь,
Скоро большим оно станет, прикладывай только почаще».
«Жгучего голода тот избежит, кто копить приучился».*

Природа была суровой нянькой и воспитательницей греческого народа. Она приучила его довольствоваться немногим. Нам — людям конца XX в., живущим в так называемом «потребляющем обществе» и выше всего ценящим житейский комфорт, трудно себе представить, насколько простой, убогой, лишенной самых элементарных удобств была жизнь даже высших слоев греческого общества — тех, кого их соотечественники считали аристократами и богачами, не говоря уже о всей остальной его массе. Ежедневный рацион зажиточного афинянина времен Перикла и Сократа показался бы нам голодной диетой. Он включал в себя хлеб, чаще всего ячменный (белый пшеничный хлеб даже богатые греки ели редко), овощи, бобы, маслины, немного рыбы с приправой из той же ячменной муки и оливкового масла, сыр из козьего или овечьего молока. Мясо считалось деликатесом. В основном его ели по праздникам во время жертвоприношений богам, которые тоже получали свою долю от трапезы в виде костей, покрытых жиром. Правда, почти каждая трапеза, утренняя, дневная или вечерняя, сопровождалась у греков вином. Но его пили, сильно разбавляя водой (обычно в пропорции: две меры воды на одну вина). Пить чистое неразбавленное вино считалось признаком варварства, свойственным таким полудиким народам, как скифы. Для того чтобы напиток допьяна виноградным, к тому же сильно разбавленным вином, нужно, как всякий знает по опыту, выпить его очень много. Это можно было сделать лишь на устроенной по какому-нибудь поводу дружеской попойке — симпосии, которая могла продолжаться далеко за полночь. Но сопровождавшиеся некоторыми излишествами попойки случались далеко не каждый день, и в своей обычной жизни греки были людьми вполне трезвыми и умеренными.

Очень простой была и греческая одежда. Как у мужчин, так и у женщин она состояла в сущности из двух кусков ткани. Из одного кроили хитон, надевавшийся прямо на тело и выполнявший, смотря по обстоятельствам, функции рубахи или домашнего халата. Из другого, большего по размерам куска делали верхнее платье — гиматий, нечто вроде широкого плаща, в который человек мог завернуться целиком, как в одеяло. И зимой, и летом греки ходили в одежде, вытканной из козьей или овечьей шерсти, но не потому, что им это нравилось, а просто по той причине, что у них не было ничего другого: хлопок еще не был известен, а льняные и шелковые ткани были в Греции большой редкостью; их привозили из дальних стран, и стоили они очень дорого. Естественно, что в летнюю жару одежда, изготовленная из чистой шерсти, причиняла ее обладателям большие неудобства. Поэтому от нее старались избавиться люди, занятые тяжелым физическим трудом (уже Гесиод рекомендовал своим читателям работать голыми), а также атлеты, упражнявшиеся в палестрах и гимнасиях. Отсюда не следует, конечно, что большую часть года греки ходили нагишом, как какие-нибудь индейцы из дебрей Южной Америки. Понятия о пристойности были у них развиты не менее, а, может быть, и более, чем у современного европейца, и тоявление совершенно раздетого человека, особенно женщины, где-нибудь в людном месте было бы, вероятно, встречено с большим неодобрением.

Греки никогда не знали в своих жилищах того обилия вещей, которое нередко превращает наши квартиры в какое-то подобие комиссионных магазинов. Обстановка даже в самых богатых домах вплоть до очень позднего времени была весьма скромной. Главным ее элементом было ложе, которое выполняло в греческом жилище поистине универсальные функции. На нем и спали, и ели (греки-мужчины обычно принимали пищу полулежа), и вели беседы в непринужденной домашней обстановке, и занимались чтением и письмом. Дополняли обстановку греческого дома столы и стулья обычно самой простой формы, а также сундуки и ларцы, в которых хранили одежду и ценные вещи. К этому можно добавить глиняную и медную посуду, корзины, сплетенные из ивовых прутьев, переносные жаровни, с помощью которых греки обогревали свои дома и готовили пищу. Другой домашней утвари они не знали.

В их домах не было ни водопровода, ни канализации. Воду доставляли в амфорах и кувшинах из ближайшего источника или фонтана на городской площади. Лишь в эллинистическое время в некоторых наиболее благоустроенных городах стали делать ответвления от магистральной трубы городского водопровода, по которым вода поступала в дома горожан. Нечистоты спускались в сточные канавы, прорытые прямо вдоль городских улиц. Во многих греческих домах не было даже кухни: пищу готовили прямо под открытым небом во внутреннем дворе.

Об исключительной простоте греческого быта и вообще всей жизни очень хорошо сказал еще в начале нынешнего столетия английский историк Циммерн: «Мы должны вообразить себе дома без канализации, постели без простыней, комнаты такие же холодные или такие

же душные, как воздух снаружи, только немного суше, обед, который начинается и кончается лепешками, и города, которые не могли похвастать ни своей знатью, ни миллионерами. Мы должны научиться узнавать время без часов, переправляться через реки без мостов и через моря без компаса, скреплять свою одежду двумя булавками вместо пуговиц, носить башмаки или сандалии без чулок; обогреваться над горшком с углями, холодным зимним утром следить за игрой или судебной тяжбой, устроенной под открытым небом, изучать поэзию без книг, географию без карт и политику без газет. Одним словом, мы должны научиться быть цивилизованными людьми при отсутствии элементарного комфорта. Или, скорее, мы должны научиться находить удовольствие в обществе людей, для которых комфорт означал нечто совершенно отличное от автомобилей или кресел-качалок, людей, которые, несмотря на то или именно потому, что они жили прямо и просто и сидели за жизненным столом, не ожидая никакого десерта, видели гораздо больше пользы, красоты и добра в тех немногих вещах, которых судьба их удостоила. Это — их собственный рассудок, их тело и природа вокруг них*.

Действительно, греки очень быстро научились извлекать максимальную выгоду из того скудного достояния, которым их могла наделить их нищая страна. Страдая от постоянной нехватки земли, они научились обрабатывать свои карликовые наделы с каменистой, почти бесплодной почвой с такой удивительной тщательностью и старанием, что производимые ими сорта вин и оливкового масла вскоре (видимо, уже в архаическую эпоху) были признаны лучшими в мире, и в дальнейшем никто уже не решался конкурировать с ними на внешних рынках. Конкуренция шла лишь между самими греческими виноделами и маслоделами: каждый стремился придать своей продукции какой-то особый, необыкновенно тонкий, доступный лишь подлинным знатокам вкусовой оттенок, чтобы его вино или его масло можно было бы всегда отличить от всех остальных. Такая же борьба оттенков велась и между различными ремесленными мастерскими, производившими глиняную расписную посуду, ткани, оружие, разнообразные изделия из бронзы, золота и серебра. И здесь победа над соперниками могла быть достигнута только за счет огромной изощренности технического умения и очень высокого художественного вкуса. И здесь простейшие материалы, нередко сами по себе не представляющие особой ценности, как, например, гончарная глина, камень или дерево, превращались в подлинные произведения искусства, с которыми трудно было сравниться изделиям чужеземных мастеров. Так поставленные в чрезвычайно жесткие условия самой матерью-природой, лишенные многих жизненно необходимых вещей греки постепенно, шаг за шагом оттачивали свое мастерство в различных видах сельского труда и ремесел, свое необычайно обостренное художественное чутье, наконец, свое знаменитое чувство меры, ставшее, как мы увидим далее, одним из «краеугольных камней» не только греческого искусства, но и всей греческой цивилизации.

«Нужда — мать изобретательности», — гласит древнее изречение. История греческой цивилизации вполне оправдывает этот афоризм. Именно непрерывная борьба с нуждой сделала греческий интеллект

необыкновенно изобретательным, изворотливым, способным найти выход из любого самого затруднительного положения. Недаром в Греции пользовались такой огромной популярностью великие изобретатели и вместе с тем великие хитрецы, плуты и обманщики: Прометей, Сизиф, Дедал, Одиссей. Можно даже сказать, что эти мифические персонажи стали наглядным воплощением некоторых очень важных особенностей греческого этнического характера. Греки всегда высоко ценили в людях такие качества, как хитроумие, ловкость, умение одурачить другого. Во всем этом они видели проявления особой одаренности или даже своего рода артистизма человеческой природы. Хитроумие мастера-художника, озабоченного усовершенствованием своих изделий, и хитроумие вора-обманщика, думающего лишь о том, как бы половчее надуть попадающихся ему навстречу простаков, ставились ими практически на одну доску. «Отец истории» Геродот, захлебываясь от восторга, рассказывает читателям о всевозможных мошеннических проделках, совершенных в разное время и в разных странах как греками, так и варварами. Почетное место во второй египетской книге его «Истории» занимает рассказ об одном поистине гениальном воре, сумевшем провести самого царя Рампсинита.

Даже своим богам греки не стеснялись приписывать явно мошеннические наклонности, которые в их характере причудливо, конечно, на наш современный взгляд, а для грека вполне естественно и закономерно соединялись с различными проявлениями художественной или технической одаренности. Таков, например, вестник богов Гермес. В одном из так называемых «Гомеровых гимнов» рассказывается, как только что появившийся на свет Гермес, едва выбравшись из пеленок, совершил два замечательных дела: изобрел лиру, соорудив ее из панциря пойманной им черепахи, и украл целое стадо коров у самого Аполлона, причем, чтобы сбить с толку преследователя, нарочно гнал их хвостами вперед. Оба эти «подвига» божественного младенца вызывают у поэта чувство неподдельного восторга и умиления (как-никак, а перед нами памятник греческой религиозной мысли). Сам Аполлон, наконец разыскавший свое стадо и его похитителя, не может сдержать своего восхищения и предрекает проказливому мальчишке великое будущее и звание «гроссмейстера» воровских дел.

Плутовская ловкость и предприимчивость греков были хорошо известны близко соприкасавшимся с ними племенам и народам варварской периферии. Они охотно вступали с греками в коммерческие сделки, покупали у них их превосходные вина, разнообразные ремесленные изделия, даже приглашали их к себе на службу, когда возникала потребность в квалифицированных мастерах, художниках или строителях, но в то же время склонны были смотреть на них свысока как на достойную всяческого презрения породу профессиональных торгашей и мошенников. Это общее мнение о греках, бытовавшее среди варварских народов, удачно выразил Геродот, вложивший в уста персидского царя Кира Старшего такую оценку эллинов (в данном случае спартанцев): «Я не страшусь людей, у которых посреди города есть определенное место, куда собирается

народ, обманывая друг друга и принося ложные клятвы». В этих словах заключен прямой намек на греческую агору — место, где устраивались народные собрания, вершилось судопроизводство и в то же время занимались торговлей. В данном случае не так уж важно, что имел в виду Геродот: куплю-продажу различных товаров, предполагающую почти неизбежный обман покупателей продавцами, или же судебные тяжбы, в которых обе тяжущиеся стороны обычно пытались перехитрить и друг друга, и судей. Важна репутация людей бесчестных и лживых, надолго закрепившаяся за греками среди их соседей по ойкумене. Однако если перевести эту оценку из негативного в позитивный план, придется признать, что среди других народов древности греков выделял высокоразвитый интеллект, предприимчивость и необычная для той исторической эпохи жизненная активность.

Изобретательность и предприимчивость были тесно переплетены в характере греков с другой не менее важной чертой — необыкновенной непоседливостью, предрасположенностью к вечной перемене мест. Иногда в одиночку, иногда небольшими компаниями-гетериями, иногда же целыми общинами-полисами они удивительно легко снимались с насиженных мест и отправлялись куда-нибудь за тридевять земель в поисках удачи или еще чаще просто хлеба насущного. Очень легко можно было бы обвинить их на этом основании в недостатке патриотизма. Конечно, как и многие другие народы древности и средневековья (вспомним хотя бы финикийцев, евреев, арабов, скандинавов, бесчисленные кочевые племена евразийских и африканских степей и пустынь) греки жили по принципу: отечество там, где лучше. Они никогда не были намертво привязаны к той земле, на которой они родились и выросли, тем более что эта земля, как мы видели, нередко становилась для них не матерью, а злою мачехой. Как хорошо сказал А. Боннар: «...Греки сделали мореплавателями в силу необходимости. Вопль голодного желудка оснащал корабли и направлял их в море». Разумеется, здесь сыграла свою роль и исключительная, пожалуй, не знающая себе равных во всем Средиземноморье приспособленность Эгейского бассейна для занятий мореплаванием в те времена, когда искусство кораблевождения делало еще только первые робкие свои шаги. Море плескалось буквально «у порога» чуть ли не каждого греческого городка, и было бы просто безрассудно не использовать те заманчивые возможности, которые оно открывало перед смелыми и хоть немного склонными к авантюрам людьми.

Тем не менее, даже попадая в самые отдаленные концы тогдашней ойкумены, оказываясь то в устье Днепра или Дона среди диких степных кочевников, то на побережье Галлии среди не менее диких кельтских племен, далеких предков теперешних французов, греческие купцы и колонисты никогда не забывали о своей причастности к эллинскому миру, к его культуре и языку, к его общим для всех греков святыням. Более того, именно здесь, среди чуждых языков и наречий, среди диковинных, а иногда отвратительных для эллина варварских обычаев и нравов это чувство кровной связи со своей далекой родиной, со своим народом переживалось особенно остро и напряженно. Можно сказать, что греки всюду возили за собой свое отечество, как улитка

таскает с собой свою раковину. Ведь представление о родине у каждого из них было связано прежде всего с его родным полисом и его ближайшими окрестностями. А воссоздать эту малую родину где-нибудь на новом месте, хотя бы и в сильно уменьшенной копии было делом в общем не таким уж сложным. Все греческие полисы были более или менее стандартны по своей планировке и своему внутреннему устройству. Почти все они включали в себя один и тот же набор основных элементов: агору, служившую, как уже было сказано, рыночной площадью и местом народных собраний, городскую цитадель-акрополь с расположенными на нем храмами главных богов и правительственными зданиями, гавань с верфями и причалами, а в более поздние времена также театр, стадион и гимнасий — место для атлетических упражнений молодежи. Все эти стандартные элементы городской планировки бережно переносились из метрополий в колонии, и в результате там, в чужой варварской земле возникали новые полисы, иногда уступавшие породившим их греческим городам, иногда превосходившие их роскошью и развоцированной застройкой, но в самом главном все равно повторяющие их. Можно сказать, таким образом, что греческий полис был удивительно мобильным социальным организмом, наделенным способностью к бесконечному самовоспроизводству или тиражированию во множестве экземпляров, что было одной из главных предпосылок необычайно широкой территориальной экспансии греческой народности.

Массовые миграции населения, в которых участвовали отдельные общины и целые племена, были и в древности, и в эпоху раннего средневековья в общем довольно обычным явлением. На этом фоне греческая колонизация архаической эпохи и даже новая еще более мощная ее волна, спровоцированная завоеваниями Александра Великого, не представляют собой чего-то совершенно исключительного. Но что было характерно именно для греческого мира и чему трудно подобрать сколько-нибудь близкие аналогии в жизни других древних народов — это чрезвычайно высокая подвижность отдельных индивидов. В странах Древнего Востока свобода пространственного перемещения личности всегда была крайне ограничена. Почти каждый человек, особенно находившийся на одном из нижних этажей социальной лестницы крестьянин-земледелец или ремесленник был чаще всего пожизненно прикреплен к своему месту жительства, к своей сельской общине, с другими членами которой он был связан своеобразной круговой порукой: за бегство одного из жителей деревни отвечали все остальные ее обитатели. Они же должны были брать на себя и все невыполненные беглецом повинности. В условиях «поголовного рабства», как называл такой порядок вещей Маркс, опиравшийся в данном случае на Аристотеля, относительной свободой передвижения обладали одни лишь купцы. Но и они могли переезжать из города в город, а тем более покидать пределы государства, лишь имея на то специальное разрешение властей. К тому же сами купцы на Востоке чаще всего были агентами какого-нибудь храма или же непосредственно зависели от царской власти.

В Греции, начиная, по крайней мере, с гомеровского времени, все обстоит совершенно по-иному. Любой свободный человек, будь

он аристократом или простолюдином, богачом или бедняком — безразлично, мог в любой момент, не спрашивая ни у кого разрешения, снарядить корабль или повозку или верхового мула или просто взять в руки посох, надеть дорожные сапоги с толстыми подошвами и отправиться куда угодно, с какой угодно целью, будь то поездка по торговым делам, пиратский набег, посещение какого-нибудь особо почитаемого святилища или же всего лишь поиски работы и хлеба насущного. Можно привести множество примеров, подтверждающих мысль об особой склонности греков к «перемене мест». Постоянно странствуют по морю и по суше герои гомеровских поэм, в большинстве своем знатные и богатые люди. Хотя в неменьшей степени этим «духом бродяжьим» были охвачены и низы общества, о чем в том же гомеровском эпосе красноречиво свидетельствуют типичные фигуры нищих и поденщиков-фетов, вынужденных скитаться в поисках пропитания. Постоянно передвигались с места на место и ремесленники-демиурги. Слишком долго оставаться в каком-то одном месте для них не имело смысла, так как спрос на их изделия в каждой отдельной общине был весьма ограниченным. Еще в архаическую эпоху далекие путешествия, сухопутные и даже морские, были вполне доступным и, видимо, привычным предприятием в жизни крестьян среднего достатка. Как было уже сказано, свой собственный корабль был, например, у Гесиода, хотя, по его признанию, он плавал на нем лишь один раз в жизни на поэтические состязания в Халкиду на о. Эвбея. Зато отец поэта долго занимался морской торговлей, прежде чем окончательно обосновался в беотийской деревушке Аскра у подножия Геликона. Постоянно странствовали многие известные поэты, философы, ученые и государственные деятели, жившие в эпоху становления и расцвета греческой цивилизации. Среди них мы видим, например, Архилоха — поэта и наемного солдата с о. Парос, певца идеалов греческой аристократии Феогнида Мегарского, великого афинского законодателя, поэта и философа Солона, знаменитого математика и основателя религиозно-мистического братства Пифагора, выдающихся греческих историков V в. до н. э. Гекатея Милетского, Геродота Галикарнасского и уроженца Афин Фукидида, историка, философа и командира наемных солдат Ксенофонта также родом из Афин, наконец, целую плеяду философов V—IV вв., вошедших в историю под именем «софистов»,¹ и множество других более или менее известных нам исторических личностей.

Диапазон передвижений греческих путешественников все время расширялся и нередко выходил далеко за пределы давно обжитого греками Эгейского бассейна и даже Средиземноморья. Еще в VII в. до н. э. корабельщик Колей с Самоса в Эгейском море проплыл через Столпы Геракла (так греки называли Гибралтарский пролив) в Ат-

¹ «Софистами» греки называли тех, кто учил мудрости и искусству красноречия за деньги. Уже по роду своей деятельности эти профессиональные преподаватели философии и риторики вынуждены были все время передвигаться с места на место.

лантический океан, побывал на юго-западном побережье Испании и вернулся на родину с большим грузом серебра.¹ В том же столетии или несколько позже странствующий поэт и прорицатель Аристей, уроженец о. Проконнеса на Пропонтиде, проник в глубинные районы Северного Причерноморья, долго скитался среди населявших их диких племен и, возможно, добрался до Уральских гор или, по меньшей мере, до Поволжья. Если в гомеровское время плавание в Египет или в Сирию оценивалось как предприятие, требующее почти безумной смелости, то уже в VII—VI вв. до н. э. такие путешествия стали довольно обычным делом. В начале VI в. Египет посетил Солон. Но он, судя по всему, не подымался выше дельты Нила, хотя уже в этот период грекам были известны и другие, сильно удаленные от моря области Египетского царства. Почти одновременно с Солоном группа греческих солдат-наемников, состоявших на службе у одного из фараонов Саисской династии Псамметиха II, добралась до второго порога Нила и здесь на далекой южной окраине Египта оставила в память о своем пребывании в этих местах короткую надпись, вырезанную на ноге колоссальной статуи Рамзеса II, еще в недавнее время восседавшей у входа в храм этого владыки в Абу Симбеле.

Вообще наемные солдаты были едва ли не самой подвижной частью греческого общества, его авангардом, соглядатаями и лазутчиками на территории варварских государств. Задолго до походов Александра Македонского греческие наемники, завербованные в армию «царя царей», обследовали чуть ли не все огромное пространство Персидской державы от Малой Азии до северной Индии. Скорее всего, именно от них получали необходимую им информацию о глубинных районах этого колоссального государства греческие купцы, а также и греческие ученые: географы, историки, натуралисты. Повидимому, немало было среди греков, скитавшихся по странам варварского мира, также и мастеров-ремесленников и художников нередко самого высокого класса. Следы их присутствия в виде огромных бронзовых котлов-треножников, затейливо украшенных фигурками людей и животных, дорогой столовой посуды, искусно изготовленной из золота и серебра, великолепных ювелирных изделий, поражающих своей изысканностью и истинно греческим чувством стиля, археологи обнаруживают теперь в курганах скифских царей в Крыму, Прикубанье, на Украине, в гробницах этрусских аристократов в средней Италии, в погребениях кельтских вождей в верховьях Роны и Луары. Теперь можно считать надежно установленным фактом участие греческих ваятелей в строительстве знаменитой резиденции персидских царей в Персеполе (южный Иран). Именно они украсили стены дворца рельефами, изображающими гвардию «бессмертных» — телохранителей персидского владыки. За солдатами, колонистами, купцами и ремесленниками в чужие страны потянулись и «жрицы любви» — гетеры (так греки называли куртизанок). Выгодно отли-

¹ Этот морской путь долгое время оставался недоступным для греков, так как его держали под своим контролем их старые соперники финикийцы.

чавшиеся от женщин из туземной варварской среды своим высоким профессионализмом, живостью ума и изящными манерами, эти прелестные создания котировались как своеобразные предметы роскоши, поставлявшиеся греками на внешние рынки. Некоторым из них удалось сколотить довольно значительные состояния, неустанно приобщая варваров к греческой культуре секса. Об этом свидетельствует рассказанная Геродотом история гетеры Родопис, которая долгое время плодотворно трудилась на этой «ниве» в Навкратисе, греческой колонии в Дельте Нила, и разбогатела настолько, что ей стали приписывать даже сооружение одной из знаменитых египетских пирамид.

Весьма показательно, что при таком обилии информации об освоении греками стран Востока и других регионов варварской периферии свидетельств противоположного рода о посещении Греции выходцами из этих стран сохранилось в наших источниках на удивление мало. Разумеется, мы можем обойти здесь стороной такие исторические события, как две попытки персидского вторжения на Балканский полуостров в 490 и 480/79 гг. до н. э. или завоевание Греции армией Римской республики в 146 г. до н. э. В остальном мы располагаем лишь отрывочными и крайне неясными сведениями о проникновении в воды Эгейского моря финикийских мореплавателей (все они относятся к очень раннему времени — X, IX, может быть, VIII вв. до н. э., когда Греция еще была одним из самых глухих углов Средиземноморья), а для эллинистической эпохи сообщениями о иудейских общинах, обосновавшихся в ряде городов как азиатской, так и европейской Греции.¹ Основная масса чужеземцев, побывавших в Элладе в хронологическом промежутке с VIII по III вв. до н. э., т. е. в эпоху становления и расцвета греческой цивилизации, попадала туда в качестве военнопленных и рабов.² Но это — предмет особого разговора.

В целом же это сопоставление лишний раз свидетельствует об исключительном динамизме и открытости греческого общества так же, как и о крайней инертности, статичности и замкнутости противостоящих ему варварских обществ. Следует иметь в виду и еще одно немаловажное обстоятельство. Подвижность пространственная или горизонтальная вполне естественным образом соединялась в жизни древних греков с подвижностью вертикальной, т. е. с относительной свободой перемещения по ступенькам социальной лестницы. Одно здесь плавно переходило в другое. Так человек, которому долго не везло у него на родине — где-нибудь в Афинах или Милете, мог быстро разбогатеть, поменяв место жительства, перебравшись в одну из отдаленных колоний и занявшись там, допустим, транзитной

¹ Именно к таким общинам обращался апостол Павел со своими посланиями «К коринфянам», «К эфесянам» и т. п.

² К немногочисленным исключениям из этого правила может быть отнесена любопытная фигура скифского царевича и странствующего философа Анахарсиса, который, если верить дошедшей до нас полупоэтической традиции, объехал ряд греческих полисов еще в VI в. до н. э.

торговлей — скупкой и перепродажей хлеба, вина, рабов или каких-то других товаров, пользовавшихся повышенным спросом. Дело это было сопряжено с определенным риском, но приносило в случае удачи хороший барыш. Нажив большое состояние, такой «бизнесмен» мог стать одним из первых людей в своей колонии, но мог и вернуться назад в свое отечество, купить дом, земельный надел и пользоваться хотя бы умеренным влиянием и почетом. Конечно, сделать это удавалось далеко не каждому. Иначе в греческих полисах просто не осталось бы ни бедноты, ни простонародья: все были бы богачами и аристократами. Тем не менее в принципе путь к жизненному успеху был открыт перед любым человеком, от природы наделенным отвагой, предприимчивостью и деловой хваткой.

В связи с этим нельзя не заметить, что греки с удивительной легкостью меняли не только место жительства, но и род занятий, и источники средств существования, а вместе с ними и весь образ жизни и, наконец, социальный статус. Так Солон, человек знатного происхождения и, как все афинские аристократы, землевладелец, вынужден был заняться морской торговлей, чтобы таким способом поправить расстроенное имущественное положение своей семьи. Отец поэта Гесиода, как уже было сказано, напротив, сменил скитальческую жизнь мореплавателя и погоню за наживой на более размеренное и спокойное существование крестьянина-земледельца. Классическим образцом греческой предприимчивости и умения приспосабливаться к быстро меняющейся обстановке, находить выход из самых трудных положений может считаться жизненный путь одного из самых популярных афинских писателей IV в. до н. э. Ксенофонта. Его биография известна нам в основном по его же собственным сочинениям. Выходец из знатной и богатой семьи, Ксенофонт примерно до тридцатилетнего возраста жил в Афинах, занимаясь философией под руководством прославленного мудреца Сократа и в то же время увлекаясь охотой и верховой ездой подобно многим молодым аристократам той эпохи. Однако обстоятельства неожиданно изменились в худшую для него сторону. В 401 г. н. э. вскоре после окончания великой и страшной Пелопоннесской войны, в которой Афины потерпели сокрушительное поражение, ему пришлось покинуть родной город и променять спокойную жизнь крупного землевладельца на опасное ремесло наемного солдата. Ксенофонту удалось завербоваться на службу в армию персидского наместника Малой Азии царевича Кира Младшего, в которой было более десяти тысяч греческих наемников. Вместе с этой армией он совершил поход через внутренние области Персидской державы, позже описанный им в его «Анабазисе», побывал во многих опасных переделках и дослужился до звания стратега. Вернувшись в Грецию, он уже в качестве самостоятельного предводителя отряда наемников предлагает свои услуги спартанскому командованию в войне сначала против персов, а затем против других греческих государств, в числе которых были и его родные Афины. В благодарность за эти услуги он получает от спартанцев большой земельный надел в Элиде и около двенадцати лет живет там, мирно занимаясь сельским хозяйством и литературой. Но затем его жизненный путь снова делает резкий поворот. В Элиду вторгаются враж-

дебные Спарте войска Беотийского союза. Как открытому приверженцу спартанцев, Ксенофону было небезопасно оставаться в своем имени. Он вынужден был бежать в Коринф, где, по всей видимости, и окончил свои дни на положении политического изгнанника. Главная и наиболее примечательная черта этой удивительной карьеры — ясно выраженная активность и самостоятельность в выборе путей и способов устройства своего житейского благополучия в сочетании с явным недостатком нравственной щепетильности. «Человек — сам кузнец своего счастья», — эта поговорка вполне приложима к биографии Ксенофонта, как, впрочем, и к биографиям многих других замечательных людей, оставивших свой след в истории классической Греции.

Надеемся, нам удалось убедить читателя в том, что некоторые достаточно важные черты менталитета древних греков: бережливость, умеренность, изобретательность, предприимчивость, склонность к передвижениям могут быть объяснены особенностями их образа жизни, в свою очередь обусловленного природной средой их родной страны. В данном случае, по-видимому, оправдывается старая марксистская формула: «Бытие определяет сознание», хотя, конечно, далеко не все богатство духовного мира греков и их психической жизни выводится прямо и непосредственно из их бытового уклада или форм хозяйственной деятельности. Во многих случаях их сознание оказывало ощутимое обратное воздействие на их индивидуальное и общественное бытие, и это мы постараемся показать в следующих главах. Однако картина греческого образа жизни была бы далеко неполной, если бы мы обошли стороной такую важную форму человеческого общежития, как полис, в сущности являющийся тем фундаментом, на котором покоится все величественное здание греческой цивилизации.



Глава 3. Между городом и деревней. Микрокосм греческого полиса

Там он их город стенами обвел, им построил жилища,
Храмы богам их воздвиг, разделил их поля на участки.

Гомер

... Город должен представлять собой среди всего окружающего пространства центральный пункт, из которого было бы возможно выслать помощь во все стороны.

Аристотель

Слово «полис» — многозначно. В классическом греческом языке оно имело, по крайней мере, три основных значения: «город», «государство» и «гражданская община» или «коллектив граждан». Для греков все эти три значения сливались, в сущности, в одно понятие, которое мы весьма приблизительно и в общем очень упрощенно передаем словосочетанием «город-государство». Сами греки, наверное, поставили бы на первое место в этом триединстве не «город» (в принципе они допускали, что полис может и не быть городом) и не «государство» (для них это было слишком отвлеченное понятие), а третье значение слова — «коллектив граждан», ибо в каждом полисе они видели, прежде всего, составляющих его живых людей, без которых это слово превратилось бы для них в голую абстракцию. Когда грек говорил «Афины», «Милет», «Коринф», «Сиракузы», он в каждом конкретном случае имел в виду только город, носящий это название, и ничего больше. Для того, чтобы дать понять собеседнику, что речь идет о чем-то большем, чем просто город, о некоей социально-политической общности, отличной от других таких же общностей, говорили «афиняне», «милетяне», «коринфяне», «сиракузяне» и т. д. Именно так обозначаются отдельные полисы в надписях, например, в межгосударственных договорах, в сочинениях греческих историков и т. п. Вот характерное высказывание афинского стратега и политического деятеля Никия, которое приводит Фукидид в своей «Истории Пелопоннесской войны»: «Полис — это, прежде всего, люди (букв. «мужи»), а не стены города и не корабли».

В принципе грек классической эпохи мог представить себе полис, даже и не связанный с каким-то одним определенным местом, с территорией города и его ближайших окрестностей, а, так сказать,

свободно перемещающийся в пространстве. Когда афиняне во время нашествия Ксеркса вынуждены были покинуть свой родной город и перебраться на корабли, чтобы на море дать отпор несметным силам персидского владыки, они продолжали по-прежнему оставаться полисом, хотя и не имеющим четко фиксированного местоположения на карте Греции. Таким же движущимся полисом автоматически становилась компания колонистов, отправившихся на поиски земли и удачи куда-нибудь в чужие края. Многие из таких компаний по нескольку раз меняли место жительства, пока не находили то, что им было нужно. Но стоило переселенцам где-нибудь осесть надолго и пустить корни, как это, на первый взгляд, случайное собрание людей тотчас же обнаруживало все основные признаки настоящего полиса подобно тому, как семя, унесенное ветром далеко от породившего его дерева, попав в хорошую почву, через короткое время само становится маленьким деревом.

Однако если вернуться к самым истокам греческого полиса, то на первом месте нам придется поставить другое значение этого слова — «не государство» и не «гражданская община», а именно «город», хотя — это нужно сразу же оговорить — совсем не в том смысле, который вкладывается в это понятие в наше время. Напомним, что и русское слово «город» также имеет весьма длительную историю. Прежде чем стать «городом» в теперешнем значении этого слова, т. е. экономическим, культурным и административным центром, обособленным от своей сельской округи, древнерусский «град» был просто огороженным, укрепленным убежищем племени на случай вражеского нападения. Точно так же и греки, по-видимому, уже в древнейшие времена своей истории (в микенскую эпоху и следующий за ней период темных веков) называли «полисом» любое огороженное стеной или хотя бы обнесенное земляным валом с частоколом место. Чаще всего полисом становилась вершина какого-нибудь крутого, укрепленного самой природой холма или скалы, господствующей над окрестной низиной. Таких возвышенностей в Греции с ее невероятно изрезанным рельефом можно было найти сколько угодно, и некогда, по-видимому, даже самая захудалая сельская община могла позволить себе роскошь иметь свой собственный полис, т. е. убежище, в котором все ее население могло укрыться при появлении врага. В некоторых местностях — там, где население было особенно плотным и между соседними общинами существовали поэтому весьма напряженные отношения, такие укрепленные пункты могли располагаться на очень небольшом удалении друг от друга, так что из одного полиса иногда можно было видеть другой или даже несколько ближайших полисов. Так изображают наши источники ситуацию, существовавшую в Аттике до так называемого «Тесеева синойкизма». В это время ее территорию (общая площадь — около 2200 км²) делили между собой целых двенадцать полисов, составлявших так называемое «Кекропово двенадцатиградье».

Уже на закате эллинской полисной государственности, когда греческие города вошли в состав мировой македонской державы, великий Аристотель писал в своей «Политике», что полис возник в силу естественной необходимости для того, чтобы человек просто мог

существовать, так как бороться за существование в одиночку он был неспособен, но, однажды возникнув, полис дал ему возможность «жить хорошо», т. е. так, как и подобает жить человеку цивилизованному. Здесь же дается и знаменитое определение человека как «существа (букв. животного), по преимуществу политического (ζῷον πολιτικόν)», т. е. такого, которое может жить по-настоящему только в полисе. Этими словами Аристотель выразил, по-видимому, широко распространенное среди его современников убеждение в том, что человек цивилизованный, т. е. настоящий эллин, живет, как правило, в городах-полисах. Деревенский образ жизни — удел всевозможных варварских племен и народностей,¹ среди которых могли, по этой логике, оказаться и некоторые племена, хотя и говорящие по-гречески и верящие в греческих богов, но живущие на варварский манер деревнями. Во времена Аристотеля такой образ жизни еще вели, например, народности, обитавшие в северо-западной части балканской Греции: этолийцы, акарнаны, эпироты и др.

Убеждение в том, что цивилизованного человека отличает от варвара и дикаря прежде всего особый полисный образ жизни, сложилось, однако, задолго до того, как была написана «Политика». Впервые эту мысль достаточно ясно выразил уже Гомер. По существу полис — единственная форма человеческого общежития, известная поэту. В полисах живут почти все действующие лица «Илиады» и «Одиссеи», как главные, так и второстепенные. Даже у богов есть свои полисы. В одном из них живет, например, бог ветров Эол со своим семейством. Единственное исключение из общего правила составляют великаны-циклопы, к которым попадает Одиссей в одном из эпизодов второй гомеровской поэмы. О циклопах здесь сказано, что они живут каждый сам по себе, почти не общаясь друг с другом:

*«Нет между ними ни сходбищ народных, ни общих советов,
В темных пещерах они иль на горных вершинах высоких
Вольно живут; над женой и детьми безотчетно там каждый
Властвует, зная себя одного, о других не заботясь».*

Совершенно ясно, что такая жизнь, в понимании поэта, есть нечто равнозначное ужасающей дикости. Жизнь, правильно устроенная, достойная цивилизованного человека, невозможна вне постоянного общения людей друг с другом и, стало быть, невозможна вне полиса, ибо только полис создает условия для такого общения. Средоточием общественной жизни в гомеровском полисе была агора, или площадь, где обычно происходили народные собрания и устра-

¹ Греки, конечно, были хорошо осведомлены о том, что восточные варвары в большинстве своем живут в городах, которые нередко и своими размерами, и численностью населения намного превосходили самые большие из греческих городов, и называли их «полисами», видимо, за неимением другого более подходящего слова. Однако в их понимании они были лишены главного признака настоящего полиса — государственного суверенитета.

ивались судебные разбирательства.¹ Такую сходку Гомер изобразил в одной из сцен, украшающих щит Ахилла, главного героя «Илиады», изготовленный богом кузнечного ремесла Гефестом. Мы видим здесь большую толпу народа, напряженно следящую за происходящей на площади судебной тяжбой в ожидании приговора, который должны вынести важно восседающие на камнях в центре «священного круга» старцы-судьи. Агора служила также и местом народных празднеств и увеселений, во время которых юноши и девушки развлекали собравшуюся на площади публику своими песнями и хороводными плясками, как это показано в другой сцене из той же серии.

Эпизоды мирной жизни чередуются в описании щита Ахилла с эпизодами военными. Здесь гомеровский полис обращен к нам другой своей стороной как убежище общины, ее единственная надежда и опора в борьбе с враждебными соседями. Поэт изобразил здесь вооруженных граждан, выступающих навстречу врагу из городских ворот, в то время как остающиеся в полисе старики, женщины и дети готовятся к отражению вражеского приступа на его стенах. Опоясывающее поселение кольцо оборонительных стен является в эпосе таким же неотъемлемым признаком полиса, как и агора, хотя не всегда можно с уверенностью сказать, были ли это настоящие стены, сложенные из камня или из кирпича, или же всего лишь вал с деревянным частоколом. Когда в «Илиаде» Гомер рассказывает о том, как друг Ахилла Патрокл дважды взбегал на стену Трои и троянцы дважды сбрасывали его обратно в ров, последняя из двух этих догадок кажется, конечно, более оправданной.

Однако, даже если предположить, что поселения, обнесенные кирпичными или каменными стенами, были хорошо известны поэту, а для таких предположений у нас имеются вполне серьезные основания,² этого было бы еще далеко недостаточно для того, чтобы считать гомеровский полис настоящим городом, хотя в русских переводах «Илиады» и «Одиссеи» это слово или заменяющее его старославянское «град» употребляется постоянно. Его основное население составляли крестьяне-земледельцы, обрабатывавшие свои земельные наделы, расположенные за чертой крепостных стен, но, видимо, на не особенно большом удалении от нее.

¹ В гомеровском лексиконе слово «агора» обозначает и народное собрание, и место для его устройства. В более поздние времена «агорой» называли также рыночную площадь. На гомеровской агоре торговлей, по-видимому, еще не занимались. Во всяком случае, в эпосе об этом нет никаких упоминаний.

² Реальным прообразом эпического полиса могут считаться укрепленные поселения IX—VIII вв. до н. э., открытые археологами в ряде мест на островах и побережьях Эгейского моря. Наиболее известна среди них Старая Смирна на западном побережье Малой Азии (совр. Измир). Существовавшая здесь, начиная с IX в., греческая колония была расположена на небольшом мысу, закрывавшем вход в глубокую и очень удобную бухту. Весь этот маленький городок (его общая площадь составляла всего около 3 га) был обнесен довольно внушительных размеров кирпичной стеной на каменном цоколе с башнями и воротами.

Даже очень состоятельные люди, в число которых, несомненно, входит главный герой второй гомеровской поэмы Одиссей, запасали навоз для удобрения полей прямо на своих «городских» дворах. Профессионалы ремесленники (демиурги), живущие только своим ремеслом и не занимающиеся сельским хозяйством, упоминаются в эпосе лишь изредка. Они ведут по преимуществу бродячий образ жизни, постоянно передвигаясь с места на место в поисках заработка. Можно предполагать, что в каждой гомеровской общине была своя кузница и, может быть, также гончарная мастерская. Но один кузнец или горшечник еще не делает города. О торговцах как особой социальной прослойке Гомер, похоже, вообще ничего не знал. Во всяком случае, в поэмах трудно найти какие-либо упоминания о людях такого рода. Вероятно, каждый в то время занимался торговлей по мере своих надобностей, не обращаясь к услугам посредников-профессионалов.¹

И вот еще один характерный штрих. Создается впечатление, что Гомер то ли ничего не знает, то ли не хочет знать о каких-то других типах человеческих поселений, помимо полиса. Иными словами, мы еще не находим в греческом эпосе диалектической противоположности между городом и деревней, составляющей важнейший отличительный признак цивилизации в общепринятом значении этого слова. Деревня, похоже, вообще не входит в число эпических реалий. За пределами юлиса, «в поле» глаз поэта различает лишь одиночные пастушеские хижины и загоны для скота да кое-где также стоящие особняком сельские усадьбы. В такой усадьбе живет, например, старец Лаэрт, отец Одиссея, вместе с несколькими рабами и старухой-ключницей. Гомер ясно дает понять, что считает такой отшельнический образ жизни ненормальным для человека благородного происхождения. Настоящий аристократ, по его убеждению, должен жить в полисе, ибо только здесь он может поддерживать общение с людьми своего круга.

Гомеровский полис, если оценивать его с социологической или демографической точки зрения, может быть назван либо «укрепленной деревней», либо «более или менее компактным поселением изолированной сельской общины»,² но никак не «городом» в собственном смысле слова. По мере усложнения социальной и политической структуры греческого общества в процессе становления ранних рабовладельческих государств³ первичные полисы подвергались своеобразному естественному отбору. Сначала между ними стали выделяться главные или политически господствующие над определенной терри-

¹ Профессиональными торговцами могут быть признаны только «хитрые гости, скитальцы морей» финикийцы, к которым поэт относится с явной неприязнью, видя в них коварных обманщиков, всегда готовых провести простодушного грека.

² Сама община в эпосе обычно называется «δῆμος», что означает буквально либо землю, либо населяющий ее народ, либо и то и другое.

³ Начальной фазой этого процесса сейчас принято считать VIII в. до н. э.; т. е. как раз то время, к которому обычно относят и создание обеих гомеровских поэм.

торией поселения и поселения второстепенные или зависимые. Эти последние постепенно превращались в рядовые поселения сельского типа или просто исчезали с карты Греции. Главные же, т. е. лучше всего расположенные, с точки зрения как стратегической, так и экономической полисы становились центрами образовавшихся в разных местах государств. При этом происходило их укрупнение за счет поглощения ими части или даже всего населения зависимых полисов.

Этот переход от разобщенной жизни в неукрепленных деревнях или маленьких городках к более высокой форме человеческого существования — совместной жизни всех граждан государства или, по крайней мере, основной их массы в большом новом полисе, где сосредотачивались также все правительственные учреждения, органы судопроизводства и, наконец, святилища наиболее почитаемых богов, греки называли обычно «синойкизмом» (от глагола «συνοικέω» — «жить вместе»). Классическим примером синойкизма может считаться объединение всей Аттики вокруг Афин, приписываемое легендарному афинскому герою Тесею. По словам Фукидида, являющегося нашим основным источником в этой довольно темной и запутанной истории, Тесей «принудил всех жителей Аттики пользоваться одним этим полисом». Этой несколько загадочной для современного читателя фразой греческий историк хотел сказать, что провозглашение синойкизма сопровождалось учреждением центральной политической власти, единой для всей страны, и упразднением местных органов самоуправления, существовавших в отдельных районах Аттики до объединения. Вся Аттика теперь считалась одним единым полисом, который назывался «Афинами» или точнее «Афинянами», так как именно в Афинах был устроен общий для всей страны пританей — здание, где собирались члены коллегии пританов, составлявшие правительство государства, и булевтерий — помещение совета (βουλή). Никаких других полисов на территории Афинского государства теперь больше не было и быть не могло. Отдельные городки, некогда считавшиеся самостоятельными полисами, как, например, Элевсин на юге Аттики или Марафон на северо-востоке, утратили свой прежний статус и стали называться «демами», т. е. «общинами» или «деревнями». Фукидид ничего не сообщает о переселении жителей этих городков в Афины и даже, напротив, утверждает, что большинство из них оставалось жить на своих местах вплоть до начала Пелопоннесской войны, когда им пришлось спешно эвакуироваться в Афины под защиту городских стен в связи с вторжением спартанцев. Но, видимо, историку все же было известно, что какая-то их часть, и притом немалая, уже во время синойкизма или вскоре после него переехала в Афины. Это следует из его слов, что при Тесее этот полис «стал велик», тогда как прежде он состоял из одного лишь Акрополя и небольшого поселения на его южном склоне. «Поэтому, — замечает Фукидид, — Акрополь и до сих пор еще называется у афинян просто „полисом“».

В этом рассказе великого историка правда перемешана с изрядной долей вымысла. Сам Тесей — фигура мифическая, мало чем отличающаяся от таких популярных героев греческих сказаний, как Геракл или Ясон. Время его жизни и соответственно время припи-

сываемого ему синойкизма не поддается точной датировке.¹ Известны, однако, и другие примеры синойкизмов, когда это событие происходило, так сказать, при ясном свете истории и уже без участия каких бы то ни было мифологических персонажей. Так, в 508 г. до н. э. жители трех небольших городков Линда, Ялиса и Камира, расположенных на острове Родос, задумали объединиться и создать новое государство и в то же время город, который они назвали Родосом так же, как и остров. Еще позже — в 370 г. до н. э. объединилось население тридцати восьми аркадских деревень в центральной части Пелопоннеса. Результатом этого объединения стал новый полис Мегалополь, само название которого означает буквально «Великий город». И, напротив, для того, чтобы ликвидировать полис, его жителей обычно снова расселяли по деревням, т. е. возвращали в их первобытное состояние, в котором они были уже не так опасны для своих врагов. В противоположность синойкизму этот акт назывался «диойкизмом», т. е. «расселением». Диойкизму подвергся, например, в 386 г. до н. э. аркадский полис Мантинейя, после того как он был захвачен спартанцами. Спустя сорок лет — в 346 г. нечто подобное произошло в одной из областей средней Греции — Фокиде, где свирепствовал македонский царь Филипп II. По его приказу жители всех фокидских полисов (а их насчитывалось более двух десятков) были расселены по деревням.

Там, где не было синойкизма, не могло быть, по греческим понятиям, и настоящего города. Исключение делалось в этом плане только для городов-колоний, которые уже, так сказать, в готовом виде отпочковывались от своих метрополий. Тем не менее и в самой Греции существовали государства, которые, хотя и считались полисами, но не прошли через фазу синойкизма и поэтому не могут быть названы «городами» даже и в очень широком античном значении этого слова. Наиболее известным образцом такого государства является Спарта. Фукидид называет ее «несинойкизированным полисом», поясняя, что еще и в его время, т. е. во второй половине V в. до н. э., спартанцы жили «по древнему эллинскому обычаю деревнями». Действительно, из других источников нам известно, что территорию спартанского полиса занимали пять поселков деревенского типа, расположенных на некотором удалении друг от друга вокруг общего для них всех акрополя с храмом Афины Меднодомной и агоры.² Спарта, таким образом, была лишена того, что для греков было главным отличительным признаком настоящего города, поскольку

¹ Современные историки сейчас все больше склоняются к мысли, что афинский синойкизм мог происходить лишь в какие-то сравнительно недавние времена — едва ли ранее IX—VIII вв. до н. э. и тем самым отделяют это событие от личности Тесея, мифологическая традиция о подвигах которого восходит, по всей видимости, к микенской эпохе.

² Помимо самой Спарты на территории спартанского государства, или Лакедемона, как называли его древние, существовали и другие полисы, населенные неполноправными периеками (букв. «живущие вокруг»), — ситуация, близко напоминающая ту, которая, по всей видимости, предшествовала Тесею синойкизму Аттики.

здесь не было сплошного массива жилой застройки или компактного блока кварталов, обнесенного общей оборонительной стеной. Следует заметить, что в отличие от большинства греков спартанцы могли себе позволить роскошь привольной жизни в открытых деревнях, так как их государство по занимаемой им территории было самым большим в Греции и, чтобы добраться до его столицы, вражеской армии нужно было пройти немалое расстояние. Сами спартанцы были убеждены в том, что мужество граждан защищает их полис лучше, чем крепостные стены. Эта их уверенность в своей безопасности была серьезно поколеблена лишь в 370 г. до н. э., когда войска Беотийского союза под предводительством прославленного Эпаминонда впервые в истории Спарты подошли вплотную к самому полису и не смогли его занять лишь по причине весеннего разлива реки Еврота.

Впрочем, даже и такой крупный, по греческим масштабам, городской центр, прошедший через синойкизм, каким бесспорно были Афины, также довольно долго обходился без фортификационных сооружений. Впервые настоящие крепостные стены, опоясавшие кольцом весь город, были построены здесь в спешном порядке в 478 г. до н. э., вскоре после того, как Афины были оставлены временно оккупировавшими их персами. Этим во многом объясняется крайняя беспорядочность их застройки, не раз отмечавшаяся в древности.

Подобно многим старинным городам, таким как Рим, Константинополь — Стамбул, Тбилиси, Москва, Афины в течение целого ряда столетий развивались без всякого плана, не подчиняясь никаким законам и правилам. В результате этого стихийного роста города у подножия Акрополя возник настоящий человеческий муравейник. Множество маленьких одноэтажных, редко двухэтажных домишек с глухими оштукатуренными стенами, узкие кривые улочки, идущие то в гору, то под гору, бесчисленные переулки и тупики, канавы для стока нечистот, страшная жара и пыль летом, грязь и несущиеся прямо по улицам потоки воды зимой, нигде ни признака тени. Таков был малопривлекательный облик жилых кварталов великого города даже во времена его наивысшего процветания в V—IV вв. до н. э. На этом безотрадном фоне великолепные здания храмов и правительственных учреждений, украсившие скалу Акрополя и Агору при Перикле и его преемниках, вероятно, должны были восприниматься как какой-то фантастический мираж.

Из-за отсутствия стен и правильной планировки основной массив городской застройки в Афинах в сущности долгое время ничем не был отделен от окружающей его сельской местности или, как говорили греки, хоры. Одно здесь плавно переходило в другое. Беспорядочно сгруппированные городские демы (районы, на которые делилась территория города Афин) почти незаметно сменялись сельскими демами — разбросанными по всей Аттике городками и деревнями. Эта слитность города с его сельской округой не была серьезно нарушена даже и после возведения вокруг Афин кольца оборонительных стен. Благодаря этому афинянам было незнакомо чувство полной оторванности от природы, столь часто мучающее современного горожанина. Дома не заслоняли от них окрестных гор и полей: их хорошо было видно практически из любой точки города. С вершины Акрополя

или Пникса (один из афинских холмов, на котором в классический период обычно устраивались народные собрания) можно было увидеть море. Из самого центра города за каких-нибудь пятнадцать-двадцать минут мы могли бы пешком дойти до какого-нибудь приятного уголка на лоне природы, скажем, до берега реки Иллис — излюбленного места прогулок афинских горожан. Один из самых пленительных диалогов Платона «Федр» начинается с описания такой прогулки: Сократ и его друг Федр в жаркий летний день неспешно бредут вдоль русла лениво текущего Иллисса, то заходя в воду, то снова выбираясь на сушу, и ведут столь же неспешный и приятный для них обоих разговор.

Вообще почти все известные нам по описаниям в литературе и по археологическим раскопкам греческие города независимо от их местоположения имели одну общую особенность. Все они были, что называется, «вписаны» в окружающий их ландшафт и очень тесно, можно сказать, органически с ним связаны. Отсюда, кстати сказать, пристокает удивительное многообразие их внешнего облика, их архитектурных силуэтов при несомненной стандартности основных элементов городской застройки. Можно с полным основанием утверждать, что город и окружающая его природная среда в Греции не противостояли друг другу, как две враждебные силы, а, наоборот, оставляли некое гармонически уравновешенное эстетическое единство. Город не стирал окрестный ландшафт, как обычно стирают его современные индустриальные центры, а, напротив, прилаживался к нему, старался сам стать его частью. Руины Парфенона и других классических построек на вершине афинского Акрополя до сих пор воспринимаются как естественное завершение этой огромной скалы, по странной прихоти судьбы оказавшейся в самом центре железобетонного, насквозь пропитанного парами бензина лабиринта современных Афин.

Говоря о греческом и вообще античном городе, мы ни в коем случае не должны забывать о том, что это была в высшей степени своеобразная форма человеческого общежития, резко отличная от современного индустриального города. При ближайшем знакомстве с типичным греческим полисом особенно поражает его почти неправдоподобная миниатюрность. Во времена расцвета греческой цивилизации многие полисы, как и в гомеровскую эпоху, продолжали ютиться в небольших горных долинах и на маленьких островках Эгейского и Ионического морей. Общая площадь такого карликового государства обычно не превышала 100—200 км², а нередко бывала и еще того меньше. Вот лишь несколько цифр, иллюстрирующих это общее положение. На территории Фокиды (1615 км²) размещалось 22 самостоятельных полиса, что дает 70—75 км² на одно государство. Остров Крит (общая площадь — 8600 км²) делили между собой более 50 полисов, занимавших в среднем по 150—155 км² каждый, хотя когда-то их, видимо, было еще больше (Гомер называет остров «стоградным»), а земли у каждого из них соответственно еще меньше. На острове Кеос (площадь — 100 км²) сосуществовали четыре независимых государства. Фера (на острове того же названия) занимала площадь в 81 км², Эгина — 85 км², Делос вместе с островом Ренея —

22 км². Городской центр такого государства обычно размещался на склоне холма, невысоком плато или выступе береговой полосы. Занимаемая им площадь, как правило, не превышала несколько га, и пройти его весь из конца в конец можно было минут за 15—20. В этом легко мог убедиться каждый, кому довелось увидеть своими глазами такие классические памятники греческого градостроительства, как малоазиатская Приена, Олинф на полуострове Халкидика, Херсонес и Ольвия в Северном Причерноморье.

Численность населения таких городов при преобладании в них сутобо индивидуальной и, как правило, одноэтажной или двухэтажной застройки (дома даже самых зажиточных горожан представляли собой нечто вроде современных коттеджей), естественно, не могла быть сколько-нибудь значительной. Город, в котором насчитывалось от десяти до пяти тысяч одних только полноправных граждан полиса, что соответствует примерно ста пятидесяти тысячам человек всего населения, включая женщин, детей, рабов и оседлых чужеземцев, по греческим меркам считался уже очень большим. Хотя нам известно и о существовании совсем микроскопических общин вроде беотийского городка Платей, гражданское население которого в эпоху Греко-персидских войн не превышало двух тысяч человек, или Микен — древней столицы царства Агамемнона, в которых насчитывалось всего-навсего шестьсот граждан. Оба эти полиса тем не менее значатся в списке греческих государств, участвовавших в решившей судьбу Греции битве при Платеях в 479 г. до н. э., рядом с Афинами и Спартой. Платей послали в это сражение шестьсот гоплитов (тяжеловооруженных воинов), Микены вместе с Тиринфом всего четыреста.

Нельзя, конечно, забывать и о том, что критерии, с которыми греки подходили к проблеме разграничения «города» и противостоящего ему «негорода» принципиально отличались от наших сегодняшних критериев. Сейчас, когда заходит речь о том, что такое настоящий город, мы представляем себе, прежде всего, более или менее крупный промышленный центр, в котором подавляющее большинство населения занято в различных несельскохозяйственных сферах производства, обслуживания, торговли, администрации, культуры и т. д. Греков такой чисто социологический взгляд на эту проблему едва ли удовлетворил бы. Для них город был, в первую очередь, не промышленным и не торговым центром, а средоточием политической и культурной или, точнее, религиозной жизни государства, местом, где находились правительственные здания, судебная палата, агора, служившая, как уже было сказано, в первую очередь площадью для народных собраний и лишь потом ставшая городским рынком, и, наконец, все главные святилища. Это убеждение, сложившееся уже в классический период греческой истории, о чем может свидетельствовать, например, рассказ Фукидида о Тесеевом синойклизме, продолжало жить в сознании греков в эллинистическое и даже в римское время.

Сошлемся на одно любопытное место в сочинении Павсания, писателя II в. н. э., называющемся «Описание Эллады» (нечто вроде путеводителя для путешествующих по Греции иностранных туристов). Упомянув об одном маленьком фокидском поселении, Павсаний с презрением замечает, что этот жалкий городишко, именуемый Па-

нопеем, претендует на то, чтобы считаться настоящим городом, хотя у него нет для этого равным счетом никаких оснований. Здесь «нет ни правительственных зданий, ни гимнасий,¹ ни театра, ни агоры, ни водоема, куда собиралась бы вода; жители же его ютятся вдоль горного потока, в хижинах, похожих на пещеры». Как мы видим, Павсаний дает читателю стереотипный набор внешних признаков, отличающих настоящий город-полис. Но за этим перечнем ясно читается представление об особом городском образе жизни и о той роли, которую город призван был играть в жизни всего государства. На первое место Павсаний ставит административные здания, такие как булевтерий — помещение, где происходили заседания городского совета, пританей, в котором собирались высшие должностные лица, дикастерий — судебная палата и др. Далее следуют театр и гимнасий — два места, где граждане полиса обычно проводили свой досуг: в театре устраивались представления трагедий и комедий, состязания певцов и музыкантов; в гимнасии городская молодежь занималась атлетикой, а граждане старшего возраста следили за ее упражнениями и состязаниями в силе и ловкости. Нередко здесь же в театре или в гимнасии выступали с речами или публичными лекциями знаменитые ораторы и философы. Далее в перечне Павсания названа агора, которая, как мы уже говорили, использовалась и как место народных собраний, и как рыночная площадь. На агоре или где-нибудь неподалеку от нее обычно помещался фонтан с водоемом в виде бассейна, из которого жители города снабжались чистой проточной водой. Важный признак городской жизни, в понимании Павсания, — это хотя бы минимум бытового комфорта. Жители Панопея, ютящиеся в каких-то жалких хижинах, смахивающих на пещеры, явно не дотягивают до уровня настоящих горожан так же, как и их полис никак не может быть признан настоящим городом.

Заметим, что в перечне Павсания нет ни мастерских-эргастериев, ни купеческих лавок, хотя они, вероятно, должны были находиться где-то на агоре или на ближайших к ней улицах. Видимо, для автора «Описания Эллады» все это были не столь уж существенные детали, не заслуживающие специального упоминания. Чисто экономическая сторона городской жизни его, судя по всему, мало интересовала. Во всяком случае не в ней он видел главный критерий, позволяющий отличить город от негорода.²

¹ Гимнасий (от греч. γυμνάσιον — «голый») — специальный комплекс помещений (открытых площадок, залов, портиков и т. п.) для занятий атлетикой, отдыха, прогулок, бесед и т. д. В Афинах и других греческих городах гимнасии были обычными местами собраний молодежи (в основном так называемых эфебов — юношей от 18 до 20 лет, проходивших курс военной подготовки), а также и граждан старшего возраста. Все гимнасии находились на содержании государства.

² Задолго до Павсания великий Аристотель рекомендовал при выборе места для основания нового города принимать во внимание следующие четыре условия: место должно быть здоровым, удобным для защиты от нападений извне, приспособленным для политической деятельности граждан полиса и красивым.

Мы можем легко убедиться в том, что представление о настоящем городе, из которого исходил Павсаний, высмеивая нелепые претензии жителей Панопея, не было голой абстракцией. Для этого достаточно познакомиться с многочисленными описаниями других греческих полисов в том же самом сочинении или же обратиться к тем свидетельствам, которыми нас снабжает современная археология. Возьмем в качестве примера небольшой малоазиатский город Приену, открытый в самом конце прошлого века немецкой археологической экспедицией под руководством Т. Виганда. Город был невелик, но очень хорошо расположен. Он размещался на четырех больших террасах, спускающихся к долине реки Меандр от подножия высокой скалы акрополя. На верхней террасе находилось святилище богини Деметры. Ниже на обширной второй террасе был устроен городской театр — один из лучших всего сохранившихся греческих театров, и здесь же возвышался главный храм Приены — святилище Афины Полиады (букв. «Градодержательницы»), основанное, как об этом гласит надпись на фронтоне, самим Александром Великим.

Третью террасу занимала приенская агора — прямоугольная площадь, со всех сторон обнесенная длинными портиками. Некоторые из них служили пристанищем для мелких торговцев и ремесленников, уподобляясь гостиним дворам в старых русских городах. В одном из портиков были устроены мясные и рыбные ряды с каменными прилавками, в которых были выдолблены желобки для стока жидкостей. Соображения чистоты и гигиены здесь принимались в расчет в меньшей степени, чем на более поздних римских рынках. Другие портики приенской агоры использовались для всякого рода общественных надобностей. В некоторых из них устраивались, например, торжественные банкеты для граждан города и чужеземных гостей. Здесь же размещались и различные правительственные учреждения. Вплотную к северному портику был пристроен так называемый «эκκλησιастерий» — здание, служившее местом народных собраний. Оно представляло собой четырехугольную, похожую на закрытый театр постройку с возвышающимися полукругом мраморными сиденьями и алтарем посредине. Всего в здании могло поместиться около семисот-восьмисот человек. Очевидно, такова была численность полноправных граждан Приены. Главный вход в эκκλησιастерий был перегорожен решеткой так, чтобы участники собрания проходили внутрь по одному. Благодаря этому контролеры, сидевшие при входе, успевали записывать имена входящих. По составленным таким образом спискам между гражданами затем распределялась так называемая «диета», т. е. плата за посещение собрания, как это было и в Афинах IV в. до н. э. О том, что именно агора была главным центром общественной жизни Приены, свидетельствуют многочисленные надписи, которые были найдены здесь во время раскопок (в основном это были почетные декреты в честь именитых граждан полиса), а также постаменты мраморных и бронзовых статуй, изображавших тех же самых лиц. На самой нижней четвертой террасе размещался целый комплекс спортивных сооружений, состоявший из гимнасия и стадиона. При строительстве этих сооружений, как, впрочем, и во всем остальном, приенцы не поскупились на издержки. В гимнасии

была оборудована баня с мраморными бассейнами и водостоками в виде львиных голов. На стадионе сохранились остатки облицованных мрамором трибун и любопытное стартовое устройство — ворота с десятью мраморными колоннами, между которыми ставилась деревянная перегородка. В момент старта при состязаниях в беге ее быстро убирали, и бегуны устремлялись вперед.

Вся Приена была застроена по так называемой «Гипподамовой системе»¹ и имела четкую сетку улиц, вымощенных каменными плитами и сориентированных по сторонам света: восемь улиц шли строго по стрелке компаса с запада на восток, еще шестнадцать с севера на юг, разбивая весь город на прямоугольные кварталы одинаковой величины. Жилые дома граждан Приены также были подчинены определенным строительным стандартам. Почти все они — двухэтажные, прямоугольные в плане, с небольшими внутренними двориками. Город был в изобилии снабжен проточной водой. Она подавалась по свинцовым трубам из источника, находившегося на высокой скале за городом. От этого водопровода питались многочисленные городские фонтаны, обычно располагавшиеся на уличных перекрестках. В некоторых местах от магистральной трубы водопровода были сделаны отводы в дома горожан. Наконец, нельзя умолчать и еще об одной немаловажной детали: весь город был опоясан кольцом очень хорошо и надежно построенных крепостных стен с башнями и воротами и таким образом был застрахован от внезапных вражеских нападений.

Всякого, кто изучал планы полностью или частично раскопанных греческих городов, не может не поразить резкая диспропорция между общим размахом городского благоустройства, великолепием общественных сооружений и комфортабельностью частных жилых домов, с одной стороны, и крайней незначительностью, даже мизерностью расположенных в городской черте производственных комплексов. В той же Приене археологам, тщательно «прочесавшим» всю территорию города, не удалось найти ни одного сколько-нибудь крупного промышленного предприятия. Небольшие мастерские, являвшиеся в то же время и лавками, как было уже сказано, размещались по периметру приенской агоры в нишах, устроенных в стенах окружающих ее портиков. Но они не идут в счет, так как были слишком малы и невзрачны. В самых крупных из них было занято, по всей видимости, лишь несколько человек работников: сам хозяин и два-три его помощника, которыми могли оказаться и его собственные сыновья, рабы и, наконец, наемные рабочие. Вся ремесленная продукция, производившаяся на этих карликовых предприятиях, очевидно, сбы-

¹ Гипподам Милетский — прославленный архитектор-градостроитель, живший в V в. до н. э. Именно ему древние приписывали разработку свода правил градостроения, известного как «Гипподамова система». По проектам Гипподама были заново построены такие греческие города, как Милет, родина архитектора, Пирей — главный портовый город Афинского государства, Родос на острове того же названия. Но наиболее широкое применение его система нашла в городах эллинистического Востока, возникших после завоевательных походов Александра Македонского.

валась тут же на рынке горожанам или приезжим крестьянам, но едва ли куда-нибудь вывозилась. Приенские ремесленники не располагали, как сейчас говорят, достаточными производственными мощностями, чтобы работать на экспорт. И эта картина может считаться типичной для всех тех греческих городов, о которых мы имеем сейчас более или менее ясное представление благодаря производившимся в них археологическим раскопкам. Впрочем, даже и там, где возникали ремесленные мастерские, работавшие на экспорт, как, например, завоевавшие всемирную известность мастерские по производству терракотовых статуэток в беотийской Танагре, их деятельность чаще всего почти ничего не меняла в хозяйственной жизни полиса; и по масштабам, и по характеру производства такие предприятия едва ли существенно отличались от кустарных промыслов, процветавших во многих деревнях и посадах дореволюционной России.

Основой благополучия и процветания нормального греческого полиса, можно даже сказать, гарантией самого его существования всегда оставалось сельское хозяйство и, в первую очередь, земледелие. Ремесло и торговля развивались здесь чаще всего лишь в той мере, в которой это было необходимо для нормальной жизнедеятельности обособленной полисной общины. В сочинениях многих античных авторов от Гомера до Цицерона земледелию отводится роль фундамента, на котором зиждется все здание человеческой цивилизации. Для греков и римлян город и земледелие отнюдь не были, как в наше время, взаимоисключающими понятиями. Напротив, в их понимании они были теснейшим образом между собой связаны как два краеугольных камня, на которых должно покоиться любое правильно устроенное государство. Такие выдающиеся политические мыслители IV в. до н. э., как Ксенофонт, Платон, Аристотель, видели в земледелии главный залог экономической, а, стало быть, также и политической независимости полиса или, как говорили греки, его автаркии (самодостаточности) и автономии (самоуправления) и в то же время залог его внутренней стабильности. «Земледельцы, — рассуждали они, — и по своему нраву, и по роду занятий люди спокойные и уравновешенные, мало интересующиеся политикой, так как больше заняты своим хозяйством, и не склонные ни к каким переменам и мятежам. Поэтому чем большую долю они составляют в общей массе населения полиса, тем лучше для всего государства».

Не следует думать, что такого образа мыслей в то время придерживались лишь консервативно настроенные утописты и мечтатели, тосковавшие по безвозвратно утраченному прошлому. То, что в Афинах — крупнейшем торгово-ремесленном центре тогдашней Греции, где весьма значительная часть населения уже давно порвала с сельским хозяйством, — действительно воспринималось как реакционная утопия, во многих других греческих полисах оставалось каждодневной, насущной реальностью и в IV столетии, и много позже. В числе этих других полисов при тщательной проверке мы нашли бы не только Спарту с ее искусственно замороженной экономикой или дремуче отсталые, как будто выпавшие из истории Греции города дорийского Крита, но и многие вполне нормальные греческие госу-

дарства, находившиеся нередко в непосредственной близости от Афин в средней Греции, на Пелопоннесе и на островах Эгейского моря. Примерами таких государств с преимущественно аграрным уклоном экономики могут служить города, входившие в состав Беотийского союза во главе с Фивами, соседние с ними полисы Фокиды и лежащие дальше к северу города Фессалии. По тому же пути еще в IV в. до н. э. и даже позже шло развитие большинства пелопоннесских государств в таких районах полуострова, как Арогида, Ахайя, Элида, Аркадия, а также многих колоний Великой Греции (так называлась в те времена южная Италия вместе с Сицилией), многих полисов Малой Азии и прилегающих к ней островов Эгеиды, наконец, подавляющего большинства городов-колоний Причерноморья и Северной Африки. Едва ли случайно, что на монетах целого ряда греческих государств чеканились изображения различных сельскохозяйственных растений или продуктов, очевидно, считавшихся символами процветания полисных общин: хлебные колосья, виноградные гроздья, масличные ветви, амфоры с вином или маслом. Изображения каких-нибудь особенно популярных ремесленных изделий не встречаются ни разу.

Каждый даже самый маленький греческий полис непременно имел свою сельскохозяйственную территорию, или хору, за счет которой обеспечивалась необходимыми средствами существования весьма значительная, если не подавляющая масса его населения. Полис и хора составляли нераздельное экономическое и политическое целое. Полис, лишившийся своей хоры, был, в понимании греков, обречен на гибель. В таком положении оказались, например, афиняне в годы так называемой Декелейской войны (413—404 гг. до н. э.), когда спартанцы, оккупировавшие центральные районы Аттики, сделали невозможной нормальную хозяйственную жизнь на ее территории и афинянам пришлось подвозить все необходимое им продовольствие морем из подвластных им городов своей державы. Но это уже не могло их спасти от полного разгрома. Типичное для греческого мира единство полиса и хоры имело своей основой не столько рыночную торговлю, являющуюся обычной скрепляющей связью в отношениях между городом и деревней в современном обществе, сколько то простое обстоятельство, что сами граждане полиса в большинстве своем, а в некоторых государствах и все поголовно, владели землей в прилегающей к городу сельской округе.

Во многих полисах такое положение вещей было закреплено законом, и статус гражданина прямо зависел от наличия у человека земельной собственности, а также и от ее размеров. Так, в беотийских государствах человек, о котором было известно, что он свыше четырех лет зарабатывал себе на жизнь каким-нибудь ремеслом по причине отсутствия земли, по закону лишался гражданских прав. В Спарте такие вопросы решались еще более простым способом: спартиат, оказавшийся неспособным регулярно выплачивать установленные законом взносы в сисситии (на устройство совместных обедов), которые покрывались за счет доходов, получаемых с закрепленного за каждой семьей земельного надела, автоматически вычеркивался из списков полноправных граждан. Но даже в демократических Афинах, где

гражданином можно было стать и вообще не имея земли, в самом конце V в. до н. э. оказалось лишь 5000 граждан, у которых не было никакой земельной собственности, при общей численности гражданского населения в 20—25 000 человек. Владение землей считалось в Греции важнейшим признаком социального престижа. Нередко человек, наживший большое состояние ремеслом, торговлей или ростовщицеством, вкладывал значительную часть своего капитала в приобретение земли и мирно коротал остаток своих дней, занимаясь сельским хозяйством, ибо только такой образ жизни давал ему необходимый вес и положение в обществе. Но сделать это он мог только в качестве гражданина полиса, на территории которого находилась принадлежащая ему земельная собственность. Чужеземец-метек, будь он хоть самим Ротшильдом, мог приобретать землю только через подставных лиц. На этот счет в большинстве греческих государств, в том числе и в Афинах, существовали весьма строгие законы, целью которых было ограждение преимущественных прав граждан полиса на владение землей в пределах государства. Люди, у которых совсем не было земли: мелкие торговцы, ремесленники, наемные рабочие, представители различных свободных профессий, как правило, стояли на одной из низших ступенек социальной лестницы и даже в самых демократических государствах считались гражданами как бы «второго сорта».

Итак, важнейшая отличительная особенность нормального греческого города, воспринимаемая как нечто парадоксальное, если подходить к этому сугубо своеобразному историческому явлению с привычными для нас мерками и понятиями, заключалась в том, что основную массу его населения, его, так сказать, структурное ядро составляли люди, тесно связанные с землей и живущие преимущественно за счет доходов от сельского хозяйства. Наиболее состоятельные из этих людей, имевшие много земли и достаточное количество рабов для ее обработки, большую часть года проводили в городе, занимаясь государственными делами, иногда торговлей, ростовщицеством или каким-то другим «бизнесом», приносящим быстрый доход, или же просто извлекая удовольствие из общения с себе подобными почтенными гражданами на дружеских попойках, на агоре, в театре, палестрах¹ и т. п. местах, где обычно скапливалось много народа. Но у них были и загородные усадьбы, куда они время от времени выезжали или просто ходили пешком, если усадьба находилась недалеко от города, либо для того, чтобы понаблюдать за работой своих рабов и поденщиков и дать им необходимые указания, либо чтобы просто отдохнуть от утомительной городской жизни в тиши на лоне природы.

Такого богатого землевладельца и в то же время горожанина изображает Ксенофонт в своем диалоге «Домострой». Его герой Исхомах живет в Афинах, но почти ежедневно, когда позволяют дела,

¹ Палестра (от греч. πάλη — борьба) — место, где занимались борьбой и другими видами атлетики мальчики и подростки школьного возраста (до 18 лет). В Афинах и других государствах палестры считались частными учебными заведениями.

наведывается в свое имение, расположенное вблизи от города. Здесь он не только наблюдает за рабами, но и постоянно наставляет их, во все вникая, показывая, что и как надо делать. Исхомах сам в совершенстве владеет всеми видами сельского труда, обладая познаниями и агронома, и садовода, и виноградаря, и скотовода. В этом смысле он не уступил бы, наверное, даже и прирожденному земледельцу Гесиоду. Перед нами, таким образом, — классический тип культурного помещика, рачительного и мудрого хозяина, что-то вроде голевского Костанжогло или толстовского Левина. Исхомах, однако, каким-то образом ухитряется делить свое время между сельскими и городскими занятиями, успевая не только вскапывать виноградник, но еще и выступать на Пниксе или в каких-нибудь других общественных местах. В реальной жизни такое совмещение разнородных занятий удавалось, по-видимому, далеко не каждому. Так, о Перикле нам известно, что он практически совершенно не занимался делами в своем имении, предоставив надзор за ним пользовавшемуся его особым доверием рабу Евангелу, который ежегодно сбывал основную часть полученного в имении урожая, а на вырученные деньги покупал своему хозяину все необходимое для жизни.

Другие афинские землевладельцы, напротив, безвыездно жили в своих усадьбах, почти не появляясь в городе без особой на то надобности. Таков, например, Стрепсиад — один из персонажей аристофановской комедии «Облака». Богатый крестьянин или, скорее, даже фермер, он женился на взбалмошной, изнеженной горожанке, которую тошнит от смешанного запаха земли и навоза, сыра и шерсти, исходящего от ее супруга. У Стрепсиада есть оболтус-сын Фидиппид, заразившийся от своей маменьки тоской по изящной светской жизни, бредящий колесничными скачками и атлетикой и к тому же еще спутавшийся с новомодным философом Сократом, который наставляет своих учеников в великой науке превращения белого в черное и наоборот. Стрепсиаду претит городская жизнь с ее непрерывной суетой и толчеей. Он не способен понять ни свою собственную жену, ни сына и мечтает лишь о том, как бы поскорее вернуться снова в свое сельское уединение. Вот отрывок из его монолога:

*«Чудесной тихой жизнью жил я сельскою
В уюте и в достатке, и в безделии,
Средь пчел, вина, оливок и овечьих стад.
Тут в жены взял племянницу Мегаклову...
Позднее сын вот этот родился у нас...
Ласкала мать мальчишку и баюкала:
Вот вырастешь и на четверке, в пурпуре
Поедешь в город, как Мегакл, твой дяденька.
Я ж говорил: вот вырастешь и коз в горах
Пасты пойдешь, как твой отец, кожиху надев».*

Комментарием к этому месту в комедии Аристофана может служить сообщение Фукидида о том, что до начала Пелопоннесской войны многие афиняне постоянно жили на своих полях (очевидно, в расположенных там сельских усадьбах), причем, как замечает

историк, такой образ жизни был им свойственен в большей степени, чем другим эллинам. Переселение в Афины под защиту городских стен, вызванное вторжением спартанской армии, было воспринято ими как настоящее бедствие: ведь уезжая в город, они оставляли врагу свою землю, дома и могилы предков. Территориально Афины были одним из самых больших государств греческого мира. Поэтому люди, привязанные к своему хозяйству и не решавшиеся его оставить на попечение раба-управителя, как это сделал, например, Перикл, были вынуждены большую часть года проводить в деревне и даже считали ее своим основным местом жительства, как уже знакомый нам Стрепсиад. Ездить каждый день из города в поле при тогдашних крайне несовершенных транспортных средствах было и тяжело, и накладно.

В небольших аграрных полисах, составлявших, как было уже сказано, основную массу греческих государств на всем занятом ими пространстве, демографическая ситуация была, скорее всего, иной. Именно так можно понять слова Фукидида о том, что тот образ жизни, который вели афиняне, начиная уже с древнейших времен, в своих сельских усадьбах вдали от города, был в целом не характерен или мало характерен для всех остальных греков. Очевидно, историк имел в виду, что эти другие греки жили в черте городских стен, так как небольшие размеры их государств позволяли им совмещать занятия сельским хозяйством с городским по преимуществу образом жизни: расстояния, отделявшие их сельские усадьбы от их городских домов, были, как правило, невелики, и они могли регулярно туда навещаться. В страдную пору весеннего сева или уборки урожая, когда присутствие хозяина на месте работы было особенно необходимо, граждане такого небольшого полиса чуть ли не в полном своем составе перебирались вместе с семьями в окрестные поля, и город на какое-то время оставался полупустым. Такую ситуацию легко могли использовать враждебно настроенные соседи, стремившиеся захватить и разграбить город именно в момент отсутствия его постоянных обитателей, как это произошло, например, в Кизике, греческом полисе на побережье Пропонтиды (Мраморного моря). В 319 г. до н. э. им овладели в результате неожиданного набега войска сатрапа соседней Геллеспонтской Фригии, ворвавшиеся в город в то самое время, когда почти все его граждане были заняты работой на своих полях.

Примерно такой же образ жизни, по всей вероятности, вели и граждане Херсонеса Таврического — одной из греческих колоний на побережье Крыма. Производившиеся в его окрестностях раскопки показали, что земельные наделы херсонеситов, или так называемые «клеры», были сконцентрированы на небольшом удалении от города на Гераклеийском полуострове. Всего их здесь насчитывалось около трехсот восьмидесяти. Каждый клер имел площадь около 26,4 га и был обнесен каменной стеной. Каменные перегородки делили его также и изнутри на отдельные участки, поля и сады. При клерах были устроены укрепленные усадьбы с башнями. Херсонесская хора часто подвергалась нападениям соседних скифских и таврских племен, и херсонеситы не могли чувствовать себя в полной безопасности

в своих загородных усадьбах. Постоянное население каждой такой усадьбы составляли, по всей видимости, рабы и присматривавшие за ними надсмотрщики.

Попробуем подвести некоторые итоги нашим наблюдениям. Типичный греческий полис, если рассматривать его с точки зрения современной социологии или демографии, вероятно, мог бы быть оценен как некая промежуточная форма человеческого общежития, как бы балансирующая на грани, разделяющей город и деревню в строго научном значении этих двух терминов. С городом его сближали выполняемые им функции административного (политического), культурного или, скорее, культового и в какой-то мере экономического центра миниатюрного государства. Именно полис был тем местом, где находился весь управленческий аппарат, обслуживающий его довольно скромные потребности, где были расположены его главные святыни и устраивались все наиболее важные празднества, где, наконец, был сосредоточен тот необходимый минимум коммерции и специализированного ремесла, без которого нормальное существование независимой гражданской общины было бы вообще невозможно. Однако ясно выраженный аграрный уклон экономики типичного полиса, в которой и ремесло, и торговля играли в целом второстепенную и явно подчиненную роль, так же как и соответствующий этому уклону полугородской-полудеревенский образ жизни основной массы его гражданского населения дают нам право видеть в нем особую разновидность земледельческой сельской общины. В этом отношении греческий полис эпохи расцвета не так уж далеко ушел от предшествующего ему гомеровского полиса, хотя его политическая и культурная жизнь, несомненно, успела сильно усложниться за разделяющее их время.

Значительную часть пройденного ею исторического пути (по крайней мере, вплоть до эпохи Греко-персидских войн, а во многих местах еще и после нее) греческая цивилизация проделала в стране с преимущественно крестьянским населением, которое в силу некоторых уже известных нам причин предпочитало жить в укрепленных поселениях городского типа. В этой стране возникли такие высочайшие ее достижения, как гомеровский эпос, лирическая поэзия VII—VI вв. до н. э., ионийская натурфилософия, философские школы пифагорейцев и элеатов, ордерная храмовая архитектура, архаическая мраморная скульптура, вазапись геометрического, ориентализирующего и чернофигурного стилей, алфавитное письмо, законы великих афинских реформаторов Солона и Клисфена и многое другое. Полугородской-полудеревенский житейский уклад, с которым подавляющее большинство населения Греции не расставалось на протяжении целого ряда столетий, наложил свою неизгладимую печать на весь психический склад и духовный облик греческого народа, так же как и на его культуру. Именно отсюда идет парадоксальное, на первый взгляд, соединение в характере типичного эллина таких чисто крестьянских добродетелей, как трудолюбие, бережливость, основательность, душевная стойкость и уравновешенность, с обычно присущими городским жителям предприимчивостью, живостью ума, любознательностью, обостренной эмоциональностью. Отсюда же и то посто-

янное переплетение и взаимодействие традиционных, фольклорных элементов с элементами чисто индивидуального творческого самовыражения, которое так ясно проявило себя в греческой поэзии, изобразительном и декоративном искусстве архаического, а во многом также еще и классического периодов.

Конечно, мы не вправе забывать и о том, что, начиная по крайней мере с конца архаической эпохи, в ряде районов греческого мира существовали крупные центры международного товарообмена, в которых уровень концентрации населения, живущего ремеслом и торговлей и вообще не занятого в сфере сельскохозяйственного производства, намного превышал обычные для Греции нормы. В таких городах, как Афины и Коринф, плотность мастерового люда и потребность в его труде были настолько велики, что здесь уже в очень раннее время стали возникать особые ремесленные кварталы. Как показали раскопки, в Афинах квартал гончаров — так называемый Керамик — существовал, начиная по крайней мере с VI в. до н. э., в Коринфе еще раньше — с VII столетия. В письменных источниках, начиная с конца V в. до н. э., можно встретить упоминания о крупных ремесленных мастерских, принадлежащих богатым афинянам. В некоторых из них было занято до сотни и более рабов, обученных тому или иному ремеслу. Такие мастерские специализировались в основном на изготовлении оружия и предметов роскоши. Впрочем, мелкое ремесленное производство продолжало процветать в Афинах еще и в этот период. Пользовавшиеся огромным спросом на внешних рынках афинские краснофигурные вазы в своем подавляющем большинстве были изготовлены в маленьких, невзрачных мастерских вроде тех, которые и до сих пор еще можно видеть на больших восточных базарах.

В V—IV вв. до н. э. в Афинах уже было очень много людей, извлекавших необходимые им средства существования из всевозможных промыслов и ремесел, так или иначе связанных с обслуживанием военного флота, оптовой и розничной торговлей, строительством, производством оружия и т. д. Все эти ремесленники, рабочие, торговцы (а среди них могли быть люди самого разного происхождения и социального статуса: рабы, вольноотпущенники, оседлые чужеземцы-метеки, свободные граждане) скапливались в городских кварталах, примыкающих к Агоре — центральному афинскому рынку, и на близлежащих улицах. Но особенно много их было в Пирее — главном военном и торговом порту Афинского государства. Кроме этих, безусловно, полезных членов общества, в город стремился и всякий обнищавший и люмпенизированный сброд, не умевший или не желавший трудиться и существовавший в основном за счет государственного вспомоществования или частной благотворительности. В этот период Афины были, вне всякого сомнения, самым богатым из всех греческих государств. Их казна пополнялась и за счет доходов от крупномасштабной международной торговли, и за счет дани (фороса), которую платили афинянам их так называемые «союзники», частью добровольно, частью по принуждению вошедшие в состав Афинской морской державы. Только благодаря этому афинская демократия могла в течение длительного времени подкармливать весь

этот охлос («чернь»), как презрительно именовали обнищавшее простонародье люди из высших слоев общества.

На другом полюсе сложной социальной системы, которую представлял собой городское население Афин, мы находим уже упоминавшихся прежде крупных земельных собственников и владельцев всякой иной недвижимости. Многие из них в V и особенно в IV вв. до н. э. постоянно жили в городе и либо передоверяли ведение своих хозяйств рабам-управляющим, сами почти не вмешиваясь в их дела (образ Исхомаха у Ксенофонта, очевидно, должен был стать для них живым укором), либо просто сдавали принадлежащие им земли и другое имущество в долгосрочную аренду, превращаясь в некое подобие современных рантье.

Таким образом, городское население Афин непрерывно росло, а сам город, когда-то зародившийся в материнском лоне афинского полиса, постепенно обособлялся от него, превращаясь в самостоятельный социальный организм со своими особыми потребностями и интересами. Одновременно с этим процессом и в тесной связи с ним в сознании афинян все глубже укоренялось представление об особом городском укладе жизни, резко отличающемся от более простого и грубого деревенского уклада. Его неизменными атрибутами становятся занятия политикой, судопроизводством, атлетикой, а также всевозможные празднества и развлечения. Городская жизнь осмысливается теперь как удел людей досужих, располагающих избытком вободного времени, и именно в этом смысле противопоставляется деревенской жизни, как правило, заполненной тяжелым физическим трудом. Соответственно и настоящим горожанином признается лишь человек, который ничем особенно не занят, никуда не спешит и поэтому склонен к общению, всегда готов поболтать с приятелями, принять участие в каком-нибудь увеселении или попойке, потолкаться в суде или на рыночной площади, послушать, что где говорят. Греческое слово «ἀστέϊος» (букв. «городской человек», от ἀστὴ — «город») охватывает всю ту сложную гамму смысловых оттенков, которую мы вкладываем в понятие «культурный человек». Астейос — это и «образованный», и «тонкий», и «остроумный», и «деликатный», одним словом, как говорят французы, «комильфо». Человек, достойный такого эпитета, являет собой полную противоположность типичному поселянину (ἀγροϊκός) — мрачному нелюдиму, брюзге и скопидому, выразительный автопортрет которого был создан когда-то Гесиодом.

Вероятно, нечто подобное этой картине можно было бы наблюдать, располагая более полной информацией, также и о некоторых других греческих государствах, таких, например, как Коринф, расположенный у южного входа на Истм или Коринфский перешеек, соединяющий Пелопоннес с Атикой и Мегаридой, Милет на малоазиатском побережье Эгейского моря, Сиракузы на восточном берегу о. Сицилия, Родос на острове того же названия. Все эти государства, так же как и Афины, были крупнейшими центрами средиземноморской торговли и далеко опережали в своем экономическом развитии основную массу греческих полисов. Их городские центры по численности населения, видимо, лишь немногим уступали Афинам, а по уровню благоустрой-

ства уже в конце V—IV вв. до н. э. намного их превосходили. К этим четырем полисам, по-видимому, можно было бы добавить еще десяток-другой государств, в которых городская жизнь вышла далеко за рамки привычного для большинства греков полудеревенского общинного быта. И все же на общем фоне греческого полисного мира такие действительно крупные города, как Афины или Сиракузы, воспринимаются как какие-то исключения из правила. Правилom, как мы уже видели, в ту эпоху были очень небольшие городки, которые можно было отличить от окружающих их деревень лишь по некоторым внешним признакам поселения городского типа, таким как оборонительные стены, храмы, агора с комплексом правительственных зданий и более или менее компактная застройка.

Конечно, нельзя не считаться и с тем обстоятельством, что судьба страны, народа и всей вообще греческой цивилизации во многом зависела от таких «исключений из правила», как Афины или Коринф. Именно они были бесспорными лидерами социально-экономического, политического и культурного прогресса. Подобно огромным магнитам они притягивали к себе не только потоки разнообразных товаров со всех концов Средиземноморья, но и самых одаренных, талантливых, богатых идеями людей со всей Греции. Только здесь среди непрерывной людской суеты и кипучей деловой жизни античного мегаполиса они могли проявить себя по-настоящему и добиться всеобщего признания. Подлинным питомником талантов, настоящей «школой Эллады», как сказал о них Фукидид, оставались на протяжении целого ряда столетий древние Афины. Здесь впервые увидела свет не только греческая демократия в ее ярко выраженной, классической форме, но и греческий театр, и диалектика Сократа, и великие творения Фидия и Мирона. И, конечно, нельзя считать простой случайностью совпадение во времени всех этих политических и культурно-исторических феноменов и расцвета афинской экономики, за которым последовало превращение Афин в крупнейший из городов греческого мира.

Тем не менее Афинам никогда не удавалось установить свою безраздельную монополию в культурной жизни Греции, всецело подчинив ее своим стандартам и нормам. Второразрядные малые полисы, составлявшие как бы глухую сельскую глубинку Афинской державы, все же не были совершенно отстранены от участия в общем поступательном движении к вершинам исторического прогресса. Принцип единства в многообразии, предполагающий постоянное творческое сотрудничество и одновременно соперничество, интенсивный обмен идеями и информацией между отдельными городами-государствами, всегда сохранял свое доминирующее значение в развитии греческой цивилизации. Подобно корифею в греческом театре, Афины не могли обойтись без сопутствующего им «хора» малых полисов.





Глава 4. Единство в многообразии.

Политический сепаратизм и принцип народовластия

. Напрасно
Ты ищешь самодержца — не один
Здесь правит человек — свободен город.
Народ у власти; выборных сменяет
Он каждый год; богатству преимуществ
Здесь не дают, права у бедных те же.

Еврипид

Родина для античного человека есть то, что он может обозреть с крепостных стен своего родного города, не больше. То, что лежало по ту сторону оптического предела этого политического атома, было чужим, было даже враждебным. Здесь и коренится страх античного существования, и этим же объясняется ужасное ожесточение, с которыми эти крохотные города уничтожали друг друга.

О. Шпенглер

В предыдущей главе мы познакомились с двумя основными разновидностями греческого полиса, которые весьма условно могут быть определены как «нормальный» или «типичный полис» и «полис-гигант» или «мегаполис». Во многом эти два типа города-государства были прямой противоположностью друг другу. Как было уже замечено, первый из них (нормальный полис) представлял собой сравнительно небольшую гражданскую общину, ориентированную в своем экономическом развитии преимущественно на сельское хозяйство с довольно низким уровнем товарности. Каждый такой полис стремился прежде всего к сохранению определенного внутреннего равновесия как в своей социально-экономической, так и в политической жизни. В двух словах это означает, что, достигнув известного предела в своем территориальном росте, в численности населения, а также и в материальном достатке, нормальный полис этим и удовлетворялся и в дальнейшем лишь старался сохранить за собой то, что ему удалось приобрести. Иначе говоря, он стремился только к самовоспроизводству в одном и том же, почти не меняющемся от поколения к поколению виде.

С этой его особенностью была тесно связана тенденция к самоизоляции и замкнутости полисной общины. Греки считали, и в общем вполне справедливо, что только оградив себя неким магическим кругом от всегда враждебного внешнего мира, обезопасившись от всяких посторонних влияний, полис может обеспечить свою внутреннюю стабильность и неизменность (т. е. сможет все время оставаться равным самому себе). Отсюда постоянное стремление нормального полиса к политической автономии и хозяйственной автаркии. Идеал автаркии, т. е. абсолютной самообеспеченности государства всем необходимым для его нормального существования и поддержания независимости, занимает чрезвычайно важное место в греческой политической теории. Одним из самых ревностных его пропагандистов был великий Платон. В своем трактате «Государство» он набросал проект идеального полиса, представив его в виде небольшой общины с ограниченной территорией и немногочисленным населением. Граждане такого полиса отличаются величайшей умеренностью в своих каждодневных потребностях и благодаря этому избавлены от необходимости слишком тесного общения с жителями других государств. Им нет надобности наводить свой город всякими пришлыми и, как считает философ, ненужными и даже вредными людьми вроде художников и поэтов, которые здесь поставлены для вящего их унижения в один ряд со свинопасами. Благодаря замкнутости и обособленности своего государства, а также ограниченности его территории граждане идеального полиса могут чувствовать себя в полной безопасности: ведь у них нет никаких причин для конфликтов с соседями. Платон допускает и даже признает неизбежным, что в изображенном им государстве для полного его самообеспечения понадобятся и ремесло, и торговля не только внутренняя, но и внешняя. Но все это, по его мнению, должно быть сведено лишь к самому необходимому минимуму, чтобы граждане идеального полиса, не испытывая недостатка в продовольствии и предметах повседневного обихода, в то же время не слишком роскошествовали и не стремились к обогащению.

Разумеется, в исторической действительности, довольно сильно отличавшейся от консервативной политической утопии, отгороженность отдельных полисов от всего остального мира и даже от своих ближайших соседей всегда оставалась лишь недостижимым идеалом. Воплотить его в жизнь в практически полном объеме могли позволить себе лишь граждане такого большого и очень богатого, по греческим понятиям, государства, как Спарта, да и то ценой отказа от многих житейских благ, признанных ненужными и даже вредными их суровым законодателем Ликургом. В своем подавляющем большинстве греческие полисы не могли существовать и нормально развиваться без более или менее налаженных связей с внешними рынками как в самой Греции, так и за ее пределами. Как известно, некоторые из них были вынуждены ввозить даже такие жизненно необходимые сельскохозяйственные продукты, как вино, оливковое масло, зерно. Тем не менее сильная автаркическая тенденция, несомненно, существовала не только в политических трактатах Платона, но и в реальной жизни. Она была заключена в самой природе нормального полиса, представлявшего собой коллектив земельных собственников, каждый

из которых стремился к полной хозяйственной самообеспеченности и независимости.

Второй тип полиса или полис-гигант не так уж часто встречается в бедной природными ресурсами Греции. Во всей стране трудно было найти хотя бы несколько плодородных равнин, которые были бы в состоянии прокормить его непомерно разросшееся население. Для того чтобы такой полис мог зародиться и существовать, в каждом конкретном случае было необходимо какое-то особое, исключительно благоприятное стечение обстоятельств, геополитических, экономических, военных и всяких иных. В отличие от нормального полиса, настроенного на простое самовоспроизводство и не претендующего на что-нибудь большее, полис-гигант стремился к непрерывному росту и усилению своего могущества. Эта тенденция могла проявить себя, во-первых, в увеличении его территории за счет захвата, а иногда и порабощения соседних с ним общин; во-вторых, в расширении сферы его политического влияния и установлении господства или, как говорили сами греки, гегемонии над другими полисами; в-третьих, в расширении рамок его гражданской общины и увеличении ее численного состава; в-четвертых, в усложнении его социально-экономической структуры и политической организации и, наконец, в-пятых, в разрастании его городского центра.

Лучшей наглядной иллюстрацией к этой общей схеме развития полиса-гиганта может служить история Афинского государства. Напомним коротко о ее основных этапах. VIII в. до н. э. — необычно раннее объединение целой большой области средней Греции вокруг одного полиса Афин в результате так называемого «Тесеява синоикизма». VI в. до н. э. — становление демократической государственности в Афинах, инициированное преобразованиями Солона и Клисфена в начале и конце столетия с вклинившейся между ними «интермедией» тирании Писистрата и Писистратидов. V в. до н. э. — образование Афинской морской державы (*ἀρχή*), вошедшей в себя большую часть прибрежных и островных полисов Эгейской бассейна и примыкающих к нему районов. В самом конце V в. — распад архэ и попытка ее возрождения, хотя уже и в значительно меньших масштабах в 70—60-х гг. IV в. до н. э. Одновременно с этими событиями все более совершенствуется и усложняется политическая система афинской демократии. Растет число полноправных граждан, достигнув в годы правления Перикла (444—429 гг. до н. э.) своего «потолка» — приблизительно в 40—45 000 человек. Быстро развивается афинская экономика. В ней все более выдвигаются на первый план товарно-денежные отношения, крупномасштабная морская торговля, ремесленное производство, базирующееся на рабском труде и в значительной своей части ориентированное на экспортный сбыт своей продукции. В прямой зависимости от всех этих сдвигов увеличивается численность населения самого города Афин и усложняется его социальный состав. Во второй половине V—IV вв. до н. э. в нем проживало, согласно весьма приблизительным подсчетам современных ученых, от 300 до 400 тыс. человек. В это время, как уже было сказано, Афины были, вне всякого сомнения, самым большим из всех греческих городов.

На другом конце греческого мира — в Великой Греции — положение, во многом сходное с Афинами, занимали Сиракузы, самый крупный и сильный из всех полисов Сицилии и южной Италии, форпост греческого влияния в Западном Средиземноморье. Подобно Афинам, этот город стал центром большой военной державы, охватывавшей почти всю Сицилию, а также значительную часть южной Италии и Адриатики. Однако военное и политическое могущество Сиракуз было связано не с подъемом демократического движения, как это было в Афинах, а с утверждением режима личной власти в типичной для Греции форме тирании. Режим этот несколько раз переживал взлеты и падения. Так было в 80—60-е гг. V в. до н. э., когда к власти в Сиракузах пришли тираны из династии Дейноменидов: Гелон и вслед за ним его брат Гиерон, затем вторично в конце V—первой половине IV вв., когда сиракузская тирания достигла своего апогея в правление Дионисия Старшего, и, наконец, еще раз на рубеже IV—III вв. при знаменитом Агафокле. Каждое новое возвышение тирании сопровождалось усилением сиракузской военной экспансии, направленной как против других греческих полисов в Сицилии и Италии, так и против Карфагена, который также пытался установить свое владычество в этом районе. При Дейноменидах и в особенности при Дионисии Старшем Сиракузы, видимо, лишь немногим уступали Афинам и в богатстве, и в военном могуществе, и в численности населения.¹

С известными оговорками к числу полисов-гигантов могут быть отнесены и такие государства, как Коринф, Милет, Родос, возможно, еще несколько полисов, о которых мы знаем намного меньше, чем об этих трех. В отличие от Афин и Сиракуз эти государства не создали сколько-нибудь значительных военных держав. Недостаток военного могущества они компенсировали весьма активной колониальной и торговой экспансией. Так, Коринф в течение долгого времени держал в своих руках транзитную торговлю между восточной и западной частями греческого мира. Милет до его разрушения персами в 494 г. до н. э. поддерживал тесные коммерческие связи с греческими полисами на берегах Черного моря, среди которых большинство составляли его колонии. Родос стал крупнейшим центром мировой торговли уже в эпоху эллинизма в III—II вв. до н. э. Основой его процветания была посредническая торговля хлебом с Египтом и странами Западного Средиземноморья. Во II в. годового оборот родосской торговли составлял около 8500 серебряных талантов,² что приблизительно в четыре раза превышало торговый оборот Пирея в

¹ Впрочем, еще и до прихода к власти Дионисия, в промежутке между двумя тираническими режимами Сиракузы были настолько сильны, что сумели положить предел распространению афинского владычества на запад, дав достойный отпор объединенным силам Афинской морской державы во время печально знаменитой Сицилийской экспедиции 415—413 гг. до н. э.

² Талант — основная весовая единица, на которой базировались все существовавшие в Греции системы денежного чекана. Аттический талант весил 26,2 кг и равнялся 6000 серебряных драхм.

IV в. У этих трех полисов не было такой большой территории, как у Афин и Сиракуз. Однако сами их городские центры и размерами, и численностью населения если и уступали этим двум городам, то лишь ненамного.

Особое место среди крупнейших греческих государств занимает Спарта, которая с полным правом может быть названа «исключением среди исключений». Некоторыми своими чертами это государство больше напоминает один из тех рядовых полисов, каких в Греции было, как мы уже говорили, особенно много, и в то же время резко отличается от таких полисов-гигантов, как Афины, Сиракузы или Родос. Такие характерные особенности нормального полиса, как преобладание сельского хозяйства над ремеслом и торговлей, вытекающая отсюда малочисленность собственно городского населения, наконец, стремление к экономической и политической обособленности от внешнего мира, в Спарте были доведены до крайности, можно даже сказать, до абсурда. Как было уже замечено, Спарта была едва ли не единственным греческим полисом, которому удалось осуществить на практике, а не в теории идеал абсолютной самообеспеченности всем необходимым. Не нуждаясь в подвозе сырья или продовольствия и вообще ни в каких чужеземных товарах, спартанцы полностью отгородились от других греческих государств своеобразным «железным занавесом», сами почти никуда не выезжали и старались также и к себе никого не пускать без особой на то надобности.

Вместе с тем Спарта уже в очень раннее время обнаружила тенденцию к росту и расширению своей территории за счет своих ближайших соседей на юге Пелопоннеса. Уже в IX—VIII вв. до н. э. она покорила всю Лаконию от верховий реки Еврот до его впадения в море. В конце VIII—VII вв. настала очередь Мессении, отделенной от Лаконии хребтом Тайгета. Таким образом было создано самое большое по занимаемой территории из всех греческих государств, в котором активными гражданскими правами пользовалось лишь незначительное меньшинство населения, — так называемые «спартиаты». Основную же его массу составляли неполноправные периеки¹ и порабощенные илоты.² Военная экспансия Спарты не исчерпала себя завоеванием Мессении. Расширяя свое влияние на Пелопоннесе, она постепенно подчинила себе большую часть государств этого большого полуострова и около середины VI в. до н. э. возглавила так называемый «Пелопоннесский союз». В начале эпохи Греко-персидских войн Спарта была признанным лидером-гегемоном среди

¹ Периеки (букв. «живущие вокруг») — жители небольших полисов, разбросанных по территории Спартанского государства. Считаясь лично свободными, были сильно урезаны в своих гражданских правах и во всем подчинялись спартанским властям.

² Илоты — коренное население Лаконии и Мессении, попавшее в рабство в результате спартанского завоевания. Илоты были прикреплены к земельным наделам спартиатов и выплачивали им оброк натурой в виде регулярных отчислений от урожая. Считались государственными рабами так же, как и земля, которую они обрабатывали.

полисов балканской Греции. Правда, вскоре после победы над персами ей пришлось уступить первенство Афинам. Однако в ходе Пелопоннесской войны (431—404 гг. до н. э.) она не только восстановила, но и значительно расширила свою гегемонию и продолжала удерживать ее вплоть до конца 70-х гг. IV в. В этот период великодержавная политика Спарты вступила в прямое противоречие с ее традиционной самоизоляцией и экономической отсталостью. Результатом этого конфликта был тяжелый внутренний кризис, который спартанское государство так и не смогло преодолеть, хотя кратковременные подъемы его могущества наблюдались еще в III и даже в начале II вв. до н. э. Пример Спарты показывает, что в особо благоприятных условиях даже крайне отсталый греческий полис с примитивной аграрной экономикой, но зато обладающий достаточно эффективной военно-политической организацией был способен не только отстоять свою независимость, но и добиться весьма значительного расширения своей территории, и даже подчинить своей власти многие другие государства. В известном смысле спартанский опыт был позднее повторен римлянами, хотя уже в иных, гораздо более широких масштабах и с более стабильными результатами.

По существу вся геополитическая история Греции с VIII по II вв. до н. э. может быть сведена к взаимодействию и одновременно противостоянию и противоборству двух только что охарактеризованных типов полиса: полиса-гиганта с его стремлением к непрерывному росту и утверждению своей державной власти над всей Элладой или, по крайней мере, над какой-то значительной ее частью и нормального полиса, поглощенного прямо противоположной заботой о сохранении своей государственной целостности и самого своего существования перед лицом великодержавных амбиций полиса-гиганта. Самая интересная особенность этого противоборства заключается в том, что, хотя, казалось бы, сила и правда по всем статьям должны были бы быть на стороне больших, непрерывно растущих государств, победу в конце концов одержали не они, а противостоящие им государства-лилипуты. Вплоть до римского завоевания, т. е. до середины II в. до н. э. Греция или, точнее, ее основная европейская часть оставалась во власти своей, как выразился известный немецкий историк Ю. Белох, «извечной наследственной болезни» — политического сепаратизма.

Все попытки преодоления этой болезни, предпринимавшиеся в разное время и с разными целями, так ни к чему и не привели. Маленькие полисные общины, сжатые в кулак полисом-гегемоном, никогда не давали этому кулаку сжаться до конца и раздавить их. Рано или поздно кулак снова разжимался и превращался в раскрытую ладонь. Такова была судьба всех греческих великих держав, последовательно сменявших друг друга на протяжении нескольких столетий: афинской, спартанской, фиванской, сиракузской и даже самой сильной из всех македонской державы. Завоевав страны Востока при Александре Великом, Македонское царство так и не сумело до конца подчинить своей власти строптивые греческие полисы, во всей своей совокупности составлявшие лишь малую часть его обширных владений. Степень их политической свободы оставалась очень большой еще и при преемниках Александра: они продолжали вести войны и

между собой, и с македонскими царями, и даже с правителями огромных эллинистических монархий Востока, объединялись в союзы, постоянно переживали острейшие внутренние кризисы и катастрофы и тем не менее продолжали существовать как самостоятельные политические организмы вплоть до того момента, когда все они вместе взятые были придавлены тяжелым солдатским сапогом римского завоевателя.

Этот беглый обзор истории греческого полисного мира в пору его наиболее активной жизнедеятельности подталкивает нас к довольно-таки парадоксальному выводу. Оказывается, микроскопические города-государства, несмотря на свою миниатюрность, а, может быть, именно благодаря ей обладали огромным запасом жизнестойкости и внутренней прочности и в этом отношении намного превосходили противостоявшие им великие державы, среди которых были две гигантских мировых империи: персидская и македонская. Персидская держава, созданная царями из династии Ахеменидов, просуществовала всего лишь два с небольшим столетия — с 550 по 330 г. до н. э., причем большую часть этого хронологического отрезка она пребывала в состоянии, так сказать, «полураспада», раздираемая бесконечными внутренними смутами, мятежами и путчами в отдельных сатрапиях. Македонская империя, возникшая на короткое время из обломков державы Ахеменидов, после того как ее прошел из конца в конец со своим войском великий завоеватель Александр, не пережила своего создателя и распалась сразу после его смерти в 323 г. до н. э. Недолговечными оказались и образовавшиеся в результате этого распада монархии преемников Александра — так называемых «диadoхов». Македонское царство на Балканах, Пергамское царство в западной части Малой Азии и огромная держава Селевкидов,¹ первоначально простиравшаяся от Эгейского моря до северной Индии, окончательно сошли с исторической сцены под натиском римлян на западе, парфян на востоке во второй половине II—первой половине I в. до н. э. Несколько дольше других эллинистических государств — вплоть до 30 г. до н. э. продержался птолемеевский² Египет, утративший свою независимость одновременно с гибелью знаменитой царицы Клеопатры. Маленькие греческие полисы в своем подавляющем большинстве сумели сохранить свой государственный суверенитет и свою территорию на протяжении гораздо более длительного исторического срока, составившего не менее шести столетий. После того как Спарта присоединила к себе Мессению во второй половине VII в. до н. э., вплоть до образования на территории европейской Греции в 146 г. до н. э. двух римских провинций — Македонии и Ахайи, политическая карта страны в своих основных контурах менялась сравнительно мало, несмотря на бесконечные междоусобные распри, то и дело вспыхивавшие как между отдельными полисами, так и между целыми их коалициями и блоками. Отстаивая свою

¹ Селевкиды — династия, основанная одним из полководцев Александра Селевком I Никатором.

² Птолеми — династия, родоначальником которой считался Птолемей, сын Лага, также один из сподвижников Александра Великого.

политическую независимость и стремясь к созданию некоего подобия системы коллективной безопасности, малые полисы время от времени объединялись в военные союзы — симмахии. Наиболее известны среди них для VI—V вв. до н. э. уже упоминавшийся Пелопоннесский союз во главе со Спартой и так называемый «Делосский союз» под предводительством Афин, позже трансформировавшийся в Афинскую архэ, для IV в. — Беотийская и Фессалийская федерации и второй Афинский морской союз, для III—II вв. до н. э. — Этолийский и Ахейский союзы. Все эти объединения, однако, не отличались большой внутренней прочностью, представляя собой лишь временные сцепления полисных общин перед лицом внешней опасности. Рано или поздно они вновь распадались на составляющие их «атомы» — суверенные города-государства, которые во всей своей совокупности оставались единственной постоянной и неизменно доминирующей чертой этого вечно меняющегося исторического «ландшафта».¹

Размышляя о судьбах греческого народа в древности, современные историки нередко сожалеют о том, что греки так и не стали настоящей единой нацией, что, говоря на одном языке, имея общую культуру и обычаи, поклоняясь одним и тем же богам, они тем не менее оставались политически разобщенными и, истощив свои силы в непрерывных междоусобицах, в конце концов стали легкой добычей для чужеземных завоевателей. Некоторые авторы видят причину этого разброда в будто бы присущем грекам чрезмерном легкомыслии и беспечности, а то и просто в их слепоте и скудоумии и ставят им в пример благоразумных немцев, которые после многих веков политической раздробленности все-таки нашли в себе силы для объединения и благодаря этому стали подлинно великой нацией. Все эти сожаления и упреки, разумеется, абсолютно бессмысленны и нелепы. Они свидетельствуют не столько о политической слепоте древних греков, сколько о исторической близорукости тех ученых мужей, которые оплакивают их судьбу, сожалея о том, что они не смогли построить великое панэллинское государство по рецептам Бисмарка или итальянского короля Виктора-Эммануила.

Едва ли греки стали бы еще более великим народом, а их вклад в мировую культуру еще более весомым, если бы им и в самом деле удалось покончить со своими усобицами и распрями и создать единое государство. Вспомним для сравнения хотя бы о римлянах, которые сумели объединить не только всю Италию, но и все древнее Средиземноморье в рамках огромной, еще невиданной доселе державы. Но при этом их культура в целом лишь эпигонски следовала по стопам

¹ Раньше других из состава общегреческого сообщества полисов выпали города Малой Азии, попавшие под власть Персидской державы еще в середине VI в. до н. э., освободившиеся от нее в эпоху Грекоперсидских войн и вторично захваченные персами в 387 г. до н. э. после так называемого Анталкидова или Царского мира. В III в. до н. э. та же участь постигла греческие полисы, находившиеся на юге Италии и в Сицилии. Все они были присоединены к владениям Римской республики в результате войн, которые римляне вели с царем Эпира Пирром и с Карфагеном.

греческой культуры и никогда не смогла ее превзойти. Если вспомнить о временах еще более поздних, то пришлось бы признать, что и великая культура европейского Возрождения формировалась в условиях еще далеко не преодоленной феодальной раздробленности, в микроэкономических монархиях и республиках, на которые делились тогдашние Италия, Нидерланды и Германия. Кто знает, быть может, только в тесноте и страшной политической сумятице этих карликовых государств и смогли выковаться такие титанические личности, как Леонардо да Винчи, Микеланджело, Альбрехт Дюрер, Питер Брейгель и другие.

Вероятно, и в Греции политическая раздробленность страны и сопутствовавшая ей чрезвычайная пестрота социально-экономических условий и политических режимов отдельных полисов создавали в своей совокупности необычайно широкий спектр возможностей приложения личных дарований каждого человека и их постоянного варьирования. А это, вне всякого сомнения, был весьма важный стимул культурного прогресса. Прежде мы уже говорили о свойственной грекам крайней непоседливости. Среди прочих особенно часто и охотно снимались с места и переселялись из одного полиса в другой представители различных творческих профессий: поэты, философы, скульпторы, архитекторы, врачи и т. д. Гениальный художник или ученый, не признанный в своем отечестве или не находивший здесь благоприятных условий для осуществления своих замыслов, мог найти и понимание, и поддержку своим идеям в любом соседнем или более удаленном государстве. Так, знаменитый философ Анаксагор, будучи уроженцем малоазиатского города Клазомены, уже в молодые годы перебрался в Афины и прожил там почти 30 лет, пользуясь личным расположением самого Перикла. В дальнейшем, когда положение Перикла как признанного главы Афинского государства пошатнулось и он не смог защитить своего друга от обвинений в нечестии, Анаксагор вынужден был бежать из Афин и поселился в Лампсаке на побережье Геллеспонта. Здесь он основал философскую школу и прожил до глубокой старости, пользуясь всеобщим уважением. Или вот другой пример в том же роде. «Отец истории» Геродот, по происхождению гражданин города Галикарнаса в Кари (Малая Азия), рано покинул свое отечество, изгнанный тираном Лигдамидом, много странствовал, побывал в Египте, Персии, Вавилоне, Северном Причерноморье, какое-то время жил на о. Самос, затем оказался в Афинах, где выступал с публичными чтениями отрывков из своей «Истории», за что удостоился большой денежной награды от афинского народа. Уже на склоне лет Геродот принял участие в основании общегреческой колонии Фурии на юге Италии и там, возможно, окончил свои дни.

Отдельные греческие полисы постоянно соперничали между собой, причем соперничество это могло проявляться в самых разнообразных формах, перемещаясь из сферы чисто политических или военных конфликтов в сферу атлетических состязаний или даже высших духовных интересов. Жители каждого даже небольшого городка стремились во что бы то ни стало хоть в чем-нибудь да превзойти своих соседей и таким способом прославиться на всю Элладу. Ради этого они готовы были потратить свои скудные сбережения на строительство велико-

лепных храмов, устройство пышных празднеств, атлетических и музыкальных состязаний, театральных представлений, не скупилась в издержках, наперебой зазывая к себе в гости популярных поэтов, актеров или ораторов. А сколько было тяжб между полисами из-за права считаться родиной какой-нибудь знаменитости! Вспомним хотя бы известный спор семи греческих городов, претендовавших на то, чтобы их признали отечеством самого великого Гомера. Эти всплески локального патриотизма маленьких гражданских общин при всей их комичности, несомненно, являлись мощным двигателем культурного прогресса, вовлекая всю страну, весь греческий мир в своеобразное состязание в сотворчестве с создателями великих духовных ценностей.

Вообще, как мы уже говорили (см. главу 3), принцип единства в многообразии всегда оставался одним из главных основополагающих принципов в истории греческой культуры. В сущности он был заложен в нее уже изначально самой природой Греции, отличавшейся невероятным разнообразием форм и типов ландшафта, почв, растительности и даже климата. Этим в свою очередь была в значительной мере обусловлена чрезвычайная, поистине калейдоскопическая пестрота населявших страну человеческих сообществ, в своем преобладающем большинстве живших по нормам и законам полисного общежития. Каждый полис походил на все остальные, но вместе с тем в чем-то и отличался от них, так же как занимаемая им экологическая ниша — небольшая речная или прибрежная долина, островок в Эгейском или Ионическом море — отличалась от других, соседних с нею ниш какими-то своими неповторимыми чертами. Различались вкусовые оттенки сортов вин или оливкового масла, по которым всегда можно было определить место их производства. Различались приемы мастеров, расписывавших столовую посуду, формы керамики, бронзовых изделий, терракотовой и мраморной скульптуры, архитектурные силуэты храмов и общественных зданий, нравы и обычаи обитателей каждого городка, их версии общегреческих мифов и преданий, чтимые ими божества, принятые ими конституционные акты и своды законов, местные календари, монеты, диалекты и даже начертание одних и тех же букв алфавита. Каждый полис упорно цеплялся за свои древние традиции, своих богов и свой государственный суверенитет, стремясь во что бы то ни стало сохранить свою неповторимую индивидуальность, то «лица необщее выражение», которое позволяло различить его среди огромной «толпы» других почти таких же, как он, маленьких государств. При этом все они отчетливо сознавали свою причастность к великому всеэллинскому единству и гордились этой причастностью, находившей свое выражение в почитании одних и тех же главных богов общегреческого олимпийского пантеона, в общности языка, несмотря на множество сильно различающихся между собой диалектов, и опять-таки нравов и обычаев, при всех их локальных особенностях все же непохожих на чуждые каждому эллину нравы и обычаи народов варварского мира.

Вся Греция походила, таким образом, на гигантский улей, внутри которого каждая ячейка, сохраняя свою обособленность, тем не менее находилась в состоянии непрерывного взаимодействия с другими, соседними ячейками. Отдельные «соты» этого «улья» вели между

собой бесконечную борьбу за первенство и в то же время постоянно поставляли друг другу товары, людей и идеи. В основе своей это была очень тонко сбалансированная система динамического равновесия целой популяции социальных организмов, непрерывно враждующих, обменивающихся информацией и в сущности занятых одним общим делом — постройкой величественного здания греческой культуры. Не в этом ли переплетении соперничества с сотрудничеством, столь непохожем на мертвенную монолитность и неподвижное единобразие древневосточных цивилизаций, заключалась одна из важнейших предпосылок ее немеркнущего классического совершенства?

Как мы видим, извечная политическая раздробленность оказывала на жизнь греческого народа отнюдь не только негативное, разрушающее воздействие. Она имела также и свою положительную сторону, которую мы сейчас никак не можем сбрасывать со счета. Очевидно, прежде чем сожалеть о столь упорной приверженности греков к их столь непохожему на современные политические доктрины идеалу самодостаточного и самоуправляющегося полиса или укоризненно пенять им на их неразумность и губительное легкомыслие, нужно постараться понять, почему они никак не хотели объединяться и все создаваемые ими объединения так легко рассыпались на составляющие их первичные ячейки — маленькие полисные общины.

Действительно ли виной этому была их детская беспечность и политическая безграмотность или же этот упрямый сепаратизм имел свой, как говорят французы, *raison d'être* (право на существование)? Обратимся за разъяснениями к самим грекам и, прежде всего, послушаем, что думает об этом такой «кладезь политической премудрости» античной эпохи, как Аристотель.

Рассуждая о природе полиса и о принципах его устройства в своем трактате «Политика», этот замечательный философ опирался на важнейший диалектический закон перехода количества в качество. Как и все в природе и в человеческой жизни, считает Аристотель, полис имеет свою меру, которую он не должен превышать, хотя, с другой стороны, не может быть и намного меньше этой меры. Попросту говоря, для того чтобы оставаться самим собой, полис не должен быть ни слишком большим, ни слишком маленьким. Слишком маленький полис не сможет обеспечить себя всем необходимым для жизни (быть автаркичным, как ему и положено по природе), а значит, не сможет и отстоять свою независимость (быть автономным). Слишком большой полис, т. е. имеющий обширную территорию и чересчур многочисленное население, также не устраивает философа, ибо такому полису трудно подобрать надлежащее государственное устройство (правильную конституцию). «В самом деле, — спрашивает Аристотель, — кто мог бы предводительствовать столь непомерно разросшимся населением? Кто был бы глашатаем? Разве только человек с голосом Стентора».¹ Но главный недостаток слишком большого полиса заключается даже не в этом. «Для того чтобы на

¹ Стентор — мифический глашатай, обладавший невероятной силы голосом.

законном основании принимать решения, — говорит далее Аристотель, — и для того чтобы распределять должности сообразно с достоинствами каждого, граждане непременно должны знать друг друга, знать, какими качествами каждый из них обладает. Там, где этого нет, там и с замещением должностей, и с принятием судебных и всяких иных решений дело неизбежно обстоит плохо». Завершая это свое рассуждение, Аристотель выражает твердую убежденность в том, что и территория, и население каждого хорошо устроенного полиса должны быть «легко обозримы». Необъятный Вавилон не имеет права считаться полисом. В понимании философа, он воплощает в себе какую-то совсем иную политическую категорию.

Нетрудно понять, что имел в виду автор «Политики». Важнейший политический принцип, на котором он строит свои рассуждения, — это принцип прямого народовластия, предполагающий непосредственное участие каждого гражданина в управлении государством. Но для того чтобы такая форма правления могла существовать не только в теории, но и в реальной жизни, само государство должно быть очень невелико. И территориально, и по численности населения оно не должно превышать размеров небольшого городка с несколькими прилегающими к нему деревнями. В таком городке типа нашего райцентра все жители знают друг друга в лицо, знают, как говорится, подноготную каждого, его умственные способности, нравственные достоинства и недостатки. А это, как, очевидно, думает Аристотель, дает надежную гарантию от ошибок, во-первых, при выборах должностных лиц (когда каждый знает каждого, легче выбрать на ответственный пост достойного человека) и, во-вторых, при решении всяких сложных и запутанных дел в народном собрании или в суде (здесь опять-таки выслушают прежде всего, что скажут мудрейшие, самые рассудительные граждане общины, а всем известных глупцов и болтунов никто и слушать не станет). Наконец, что, пожалуй, особенно важно, в немногочисленном гражданском коллективе каждый человек может рассчитывать на то, что ему так или иначе удастся воздействовать на общий ход государственных дел и повернуть его так, что он не причинит лично ему никакого вреда, а будет приносить одну лишь пользу. Для этого нужно либо выдвинуть свою кандидатуру на одну из должностей, либо активно вмешиваться в дебаты, происходящие в народном собрании или в совете, либо, если нет необходимых данных ни для того, ни для другого, хотя бы поддержать своим голосом того из выступающих перед народом ораторов, чье мнение кажется и самым разумным, и самым полезным для тебя лично.

Интересно, что в своих размышлениях о том, каким должен быть правильно устроенный полис, Аристотель, видимо, вполне сознательно избегает, конечно же, хорошо известного и ему самому, и его читателям слова «демократия», которое в переводе с греческого собственн и означает «народовластие». Причина этого, на первый взгляд, странного умолчания, скорее всего, заключается в том, что в сознании большинства греков, живших в 30—20-е гг. IV в. до н. э., когда была написана «Политика», понятие демократии ассоциировалось, в первую очередь, с той весьма специфической радикальной формой народовластия, которая и в этот период, и еще

задолго до него, начиная приблизительно с середины V в. до н. э., существовала в Афинах и в некоторых других греческих государствах, державшихся того же политического курса, что и Афины. В глазах наиболее образованной и здравомыслящей части греческого общества, к которой принадлежал Аристотель, эта форма государственного устройства к тому времени успела очень сильно себя скомпрометировать. Бесконечные политические скандалы и правительственные кризисы, публичные потасовки так называемых «демагогов» (букв. «народных вождей»), превративших афинскую эkkлeсию (народное собрание) в своеобразный ринг или ристалище для сведения счетов с политическими противниками, удручающая близорукость и некомпетентность державного демоса (афинского народа), нередко становившегося послушным орудием в руках беззастенчивых, своекорыстных политиков, позорные провалы во внешней политике и стратегии, не раз ставившие государство на грань катастрофы, бесцеремонное вымогательство денег у состоятельных граждан, иногда осуществлявшееся под благовидными предложениями так называемых «литургий» (повинностей в пользу государства), иногда выливавшееся в неприкрытый грабеж посредством судебных конфискаций имущества, скандальные политические процессы против лучших людей государства, навсегда покрывшие позором афинскую демократию, как, например, дело Перикла в 430 г. до н. э.; дело аргинусских стратегов в 406 г., процесс Сократа в 399 г.,¹ — все эти и многие другие язвы и пороки системы народовластия в ее радикальном афинском варианте давно же стали «притчей во языцех» в те годы, когда Аристотель взялся за работу над своей «Политикой». О них злорадно толковали авторы бесчисленных политических памфлетов, распространявшихся в самих Афинах в годы Пелопоннесской войны и после ее окончания. Их безжалостно высмеивал в своих комедиях великий Аристофан, не страшившийся бросать в лицо афинскому народу с театральных подмостков горькую правду о нем самом. Трезво и беспристрастно вскрывал их «скальпелем» своей диалектики босоногий афинский мудрец Сократ в своих, казалось бы, непринужденных и безыскусных беседах с учениками и случайными прохожими.

¹ В 430 г. Перикл, признанный лидер афинской демократии, в течение 14-ти лет бесменно избиравшийся на должность первого стратега, был привлечен к суду по обвинению в незаконном расходовании государственных средств и приговорен к большому штрафу. Оказавшись в политической изоляции и сломленный морально, он вскоре после этого умер. В битве при Аргинусских островах у побережья Малой Азии афинские стратеги одержали последнюю в Пелопоннесской войне большую победу над спартанским флотом. Однако по возвращении в Афины стратеги-победители были обвинены в том, что не сумели подобрать и предать погребению тела погибших в битве афинян. Шестерым из них эта оплошность стоила жизни. В 399 г. афинский суд присяжных приговорил к смерти великого философа Сократа, которому в то время было уже 70 лет. Приговор был основан на клеветническом доносе, обвинениях в безбожии и совращении молодежи. Все три процесса имели совершенно очевидную политическую подоплеку.

Для Аристотеля, да и для многих других греческих мыслителей консервативного толка, все эти беды афинской демократии были естественным порождением противоестественного государственного строя, который еще великий учитель Стагирита¹ Платон заклеил удачно найденным словечком «лихорадочный». В их понимании, по другому и быть не могло в таком ненормально разросшемся полисе, как Афины, где одних только полноправных граждан насчитывалось в период расцвета до сорока с лишним тысяч человек, причем подавляющее большинство среди этой огромной толпы народа составляли люди простые и невежественные, ничего не смыслящие в мудреных государственных делах и тем не менее самоуверенно и нагло берущиеся их решать по своему нехитрому разумению. Ведь здесь, если вспомнить классическую формулу, государством могла управлять «каждая кухарка». Почти на все высшие и второстепенные государственные должности, в так называемый «совет пятисот» или буле, в суд присяжных или гелиэю выборы производились по жребию среди всей массы граждан и благодаря этому их исход не зависел ни от имущественного положения кандидатов, ни от их авторитета и заслуг, ни даже от их умственных способностей и нравственных качеств. В народное собрание, где принимались решения по всем наиболее важным вопросам текущей внешней и внутренней политики, имели доступ все полноправные граждане без каких-либо исключений. Все они пользовались в собрании совершенно одинаковыми правами и могли выступать с любыми заявлениями, предложениями, законопроектами и т. п. Для того чтобы как-то стимулировать все время снижавшуюся политическую активность этой толпы мастеровых, матросов и мелких лавочников (в последние годы Пелопоннесской войны на Пниксе² редко удавалось собрать даже 5000 граждан), уже после окончания этой войны, когда государственная казна находилась в самом плачевном состоянии, пришлось ввести плату за посещение собрания. В начале (в конце V в. до н. э.) она составляла 3 обола, но в течение IV в., постепенно увеличиваясь в унисон с непрекращавшейся инфляцией, достигла суммы в 1,5 драхмы³ за десять обычных заседаний или 1 драхму за каждое экстраординарное заседание. В те времена это был средний дневной заработок ремесленника или наемного рабочего, и он мог спокойно провести день в экклесии, не заботясь о хлебе насущном.⁴

¹ Стагирит — прозвище Аристотеля, общепринятое в древности и в средние века. Образовано от названия его родного города Стагира в северной Греции.

² Пникс — один из афинских холмов, во второй половине V—первой половине IV вв. до н. э. — обычно служивший местом народных собраний.

³ Драхма и обол — основные денежные единицы Афинского государства. Одна драхма равнялась шести оболам.

⁴ Еще при Перикле стали получать плату за исполнение своих обязанностей присяжные заседатели в афинской гелиэе, которых насчитывалось 6000 человек. Потом эта система была распространена и на все остальные государственные должности, за исключением стратегов и казначеев.

При таких порядках идея народовластия извращалась в самой своей основе. Народное самоуправление сводилось к простой фикции, ибо очень скоро стало ясно, что народ, в афинском понимании этого слова, просто не способен сам собою управлять. В действительности государством управляли беспринципные демагоги, произвол и корыстолюбие которых могли унять только другие еще более наглые и беззастенчивые «слуги народа», как это со всей очевидностью показал гневный и саркастичный Аристофан в своих бессмертных «Всадниках».¹ Народ лишь присутствовал при их препирательствах в экклесии в качестве не то арбитра, не то болельщика на играх и получал за это свои три обола или полторы драхмы. Кроме того, — и это тоже немаловажное обстоятельство, — в Афинах был, с точки зрения Аристотеля, нарушен принцип обозримости полиса и его гражданского коллектива. В огромной толпе людей, составлявшей афинское гражданство, было трудно запомнить каждого в лицо, а стало быть, идея прямого народовластия здесь не могла быть по-настоящему реализована. Но что можно было противопоставить этому явно ненормальному государственному устройству?

Рассуждая в одном из разделов «Политики» о том, что следует считать «правильными», а что «неправильными» формами конституции полиса, Аристотель безоговорочно относит демократию к числу «неправильных» форм, ставя ее в один ряд с олигархией и тиранией. Разумной альтернативой этой совершенно безумной политической системы должна быть признана, по его мысли, так называемая «полития», которую он зачисляет в разряд «правильных» форм государства вместе с базилией или царской властью и аристократией — буквально «властью лучших людей». Но что такое полития? Если попытаться вникнуть в довольно сбивчивые и туманные комментарии Аристотеля к этому месту его трактата, то станет ясно, что, говоря о «политии», он подразумевал все то же прямое народовластие, но гораздо более совершенное, чем афинская демократия, избавленное от всех ее пороков и слабостей. Достичь этого философу удалось самым простым способом. В политии общая численность граждан резко сокращена в сравнении с демократией. Здесь ее ограничивает имущественный ценз, исчисляемый в размерах земельной собственности, принадлежащей каждому гражданину, или же в получаемых с нее ежегодно доходах. Сообразно с таким порядком к участию в управлении государством допускаются только почтенные и солидные люди, обладающие материальным достатком, который избавляет их от необходимости «в поте лица добывать хлеб свой» (они настолько богаты, что могут хотя бы часть работы в своем хозяйстве переложить на плечи рабов и поденщиков) и в то же время оставляет им достаточно досуга для занятий государственными делами. Эти, по определению французского историка Л. Жерне, «фермеры-джентльмены» (в греческой литературе они представлены уже знакомым нам Исхомахом,

¹ «Всадники» — одна из самых известных комедий Аристофана. Была поставлена на афинской сцене в 424 г. до н. э. как отклик на развернувшуюся в этот период в связи с событиями Пелопоннесской войны ожесточенную политическую борьбу.

главным героем ксенофоновского «Домостроя») являются не только добропорядочными гражданами, но и стойкими солдатами. В отличие от афинской городской черни, пригодной только для сравнительной легкой службы на флоте, они способны приобрести на свои средства полный комплект тяжелого вооружения и с этим оружием встать в ряды гоплитской фаланги — главной воинской силы греческого полиса, избавляя свое государство от необходимости обращения к всегда готовым к услугам, но крайне ненадежным и даже опасным наемникам. В глазах Аристотеля и многих его современников, все это были немалые преимущества, которые позволяли видеть в политике намного более совершенную форму государственного устройства, нежели окончательно обанкротившаяся радикальная демократия.

По существу же мечта о политике или, как называли этот строй другие греческие писатели той эпохи, о «конституции отцов» была в исторической ситуации конца IV в., когда вся система самоуправляющихся гражданских общин начала деградировать и распадаться буквально на глазах, своеобразной утопией, попыткой возврата вспять к давно утраченному прошлому, к «поколению марафонских бойцов», как называл Аристофан афинян старого закала, или даже к еще более отдаленным временам. Это был не отказ от самой идеи народовластия как основополагающего политического принципа, а стремление восстановить его во всей его первоначальной чистоте и силе. Размышляя о политике, Аристотель, возможно, вспоминал об афинской конституции времен Солона или Клисфена, когда ядро гражданского коллектива, а вместе с ним и гражданского ополчения составляли зажиточные крестьяне-зевгиты,¹ а их вождями были благородные люди — выходцы из лучших афинских родов: Кодридов, Алкмеонидов, Бутадов и др.

Обычной антитезой демократии в политической теории древних греков как до Аристотеля, так и после него была не полития, а олигархия. Сам Аристотель вынужден был считаться с этим в его время очень широко распространенным представлением о двух главных формах греческого полиса и, приравниваясь к нему, квалифицировал свою политику как промежуточную или смешанную форму государственного устройства, занимающую среднее положение между двумя крайностями — демократией и олигархией и соединяющую в себе их достоинства без их недостатков. Главное, что отличает демократию от олигархии, — это численность людей, имеющих доступ к государственной власти. При демократическом строе власть, как следует из самого его названия, принадлежит народу (демосу) или, что в принципе одно и то же, многим или большинству свободнорожденных жителей полиса. В олигархиях властью пользуются соответственно лишь немногие наиболее состоятельные или наиболее знатные люди или меньшинство. Но что следует понимать под большинством и меньшинством? Где проходит грань, разделяющая два этих понятия? Ясно, что и в теории, и на практике разброс мнений

¹ Зевгиты (от греческого «ζεβυος» — упряжка волов, основная рабочая сила в хозяйстве греческого крестьянина) — граждане, входившие в третий класс солоновской ценовой системы.

по этому кардинальной важности вопросу мог быть очень большим. Здесь невольно приходит на память одна из знаменитых апорий (букв. «затруднений») элейского мудреца Зенона,¹ известная под названием «куча». В самом деле, с какого количества зерен начинается куча зерен: с двух, трех, сотни, тысячи? Кто может ответить на этот вопрос? Но точно также мы останавливаемся в недоумении и перед вопросом о том, сколько зерен — полноправных граждан потребуется для того, чтобы государство могло считаться демократией, и насколько их должно быть меньше, чтобы оно было признано олигархией.

И вообще какова должна быть численность гражданской общины, чтобы она могла нормально существовать и управлять сама собой без всяких трудностей и задержек? Этот вопрос чрезвычайно занимал греческих теоретиков государства, и отвечали они на него всегда по-разному. Так, знаменитый градостроитель Гипподам Милетский проектировал идеальный полис ровно на 10 000 граждан. Учитель Аристотеля Платон считал, что в правильно устроенном государстве должно быть не более 5040 граждан (почему именно 5040, а не ровно 5000, Платон не объясняет) и соответствующее этой цифре число земельных наделов. По греческим масштабам это были не такие уж маленькие полисы. Как мы уже знаем (см. главу 3), в Греции было немало и совсем микроскопических общин, которые тем не менее, как и все порядочные города-государства, гордились своей автономией, имели свои собственные правительственные учреждения, своды законов, судопроизводство, календари, иногда даже чеканили свою монету. И Платон, и Аристотель, вероятно, сочли бы слишком уж мизерным такое государство, как Микены, в котором, как было уже сказано, в эпоху Греко-персидских войн насчитывалось не более шестисот граждан. В принципе конституция такого игрушечного полиса могла бы быть признана демократической, если бы нам было известно, что все его граждане пользовались более или менее одинаковыми правами и составляли в своей совокупности не менее $\frac{1}{5}$ — $\frac{1}{10}$ от всего свободнорожденного населения, в состав которого входили, надо полагать, жены и дети этих шестисот и, вероятно, какие-нибудь оседлые чужеземцы-ремесленники и торговцы, лишённые гражданских прав. Но если бы те же шестисот человек составляли весь гражданский коллектив такого огромного государства, как Афины, то, по понятиям греков, это уже была бы самая настоящая олигархия.

Впрочем, очень многое тут зависело от политических взглядов и вообще вкусов и пристрастий того, кто брался судить о государственном устройстве того или иного полиса. В начале лета 411 г. до н. э. в самый разгар Пелопоннесской войны афинское народное собрание, совершенно деморализованное целой серией тяжелых военных неудач, объявило о своем самороспуске и передало власть совету из четырехсот человек, избранных по филам (территориальным округам). Таким образом, афинская демократия ликвидировала самое

¹ Элея — греческий полис в Южной Италии. Зенон (V в. до н. э.) был одним из основателей философской школы элеатов, происходивших из этого города.

себя и посредством народного волеизъявления установила в государстве олигархический режим — один из многих парадоксов, которыми была так богата история Греции в это беспокойное время. Однако вскоре (уже в сентябре того же 411 г.) народ передумал, разогнал совет четырехсот и принял новую конституцию, согласно которой вся власть в государстве передавалась в руки 5000 наиболее состоятельных граждан, призывавшихся на военную службу в качестве тяжеловооруженных — гоплитов. По словам Фукидида, являющегося здесь нашим основным источником, «афиняне первое время после этого имели наилучший государственный строй, на моей, по крайней мере, памяти». «Действительно, — продолжает историк, — это было умеренное смешение немногих и многих (т. е. олигархии и демократии), и такого рода конституция прежде всего вывела государство из того печального положения, в каком оно было». Из других источников известно, что консервативно мыслящие афиняне называли правление 5000 «демократией», в то время как люди более радикальных взглядов склонны были видеть в этом режиме настоящую олигархию.

Подобный же разброд мнений возникал всякий раз, когда древние знатоки теории государственного права брались решать крайне сложный и запутанный вопрос о характере спартанской конституции. Тут, как и в споре о правлении 5000 в Афинах, существовали две диаметрально противоположных позиции. Одни оценивали государственный строй Спарты как типичную олигархию, другие, напротив, как ярко выраженную демократию. Аристотель в «Политике» упоминает об обеих этих точках зрения и приводит основные доводы участников дискуссии. Сам он склоняется, однако, к компромиссному решению проблемы, полагая, что существовавший в Спарте политический режим парадоксально соединял в себе обе противоположных формы государства: демократию и олигархию и в этом смысле был, несомненно, близок к политике, хотя здесь философ и не употребляет этого термина.

К сожалению, мы не знаем, как квалифицировали свою конституцию сами спартанцы. До нас дошел, правда, довольно большой стихотворный фрагмент под названием «Евномия», приписываемый знаменитому спартанскому поэту VII в. до н. э. Тиртею. Евномия в переводе с греческого означает буквально «Благозаконие». И это название, и сам текст стихотворения Тиртея ясно показывают, что уже в столь раннее время спартанцы очень высоко ценили свой государственный строй и, видимо, гордились им как воплощением законности и порядка. Согласно почти единодушному мнению современных ученых, Тиртеева «Евномия» представляет собой поэтическое переложение так называемой «Большой ретры» — древнейшего конституционного акта спартанского государства, автором которого считался великий законодатель Ликург.¹ В сохраненной Плутархом про-

¹ Согласно наиболее распространенной версии предания, Ликург принес «Ретру» уже в готовом виде из святилища Аполлона в Дельфах, где записал или запомнил ее со слов прорицательницы — пифии, изрекавшей волю божества.

заической версии «Ретры» этот неудобочитаемый и трудный для понимания текст завершается формулой, утверждающей суверенитет народа (демоса) при решении важнейших вопросов государственного управления и законотворчества: «право ответа (на обращенные к народному собранию вопросы высших должностных лиц. — Ю. А.) и власть (принимать решение) пусть принадлежит народу». В античной историографии «Большая ретра» датировалась, как и другие законы Ликурга, очень ранним временем — VIII или даже IX в. до н. э. Если это действительно так, перед нами — древнейшая в истории греческого государственного права формулировка принципа народо-властия. Из других источников нам известно, что народное собрание в Спарте и в самом деле всегда оставалось высшей и последней инстанцией в решении всех вопросов, имеющих жизненно важное значение для всего государства, хотя процедура их обсуждения была сравнительно простой и длительные дискуссии, по-видимому, не практиковались (спартанцы вообще славилась своей немногословностью).

Рассматриваемая под определенным углом зрения Ликургова Спарта, пожалуй, может показаться даже более радикальной формой демократии, чем Афины времен Перикла. Именно здесь, а не в Афинах был проведен в жизнь важнейший лозунг греческого демократического движения — «всеобщий передел земли» (ἡγῆς ἀναδασμός). Вся земля, находившаяся под контролем государства на территории Лаконии и Мессении, была поделена на 9000 наделов с приблизительно одинаковой доходностью и роздана в наследственное владение такому же количеству граждан. Вместе с землей были поделены и прикрепленные к ней рабы-илоты. Таким образом, на каждую семью спартиатов приходилось по несколько илотских семей, за счет труда которых существовало все это сословие профессиональных воинов-гоплитов. Принцип равенства граждан был основополагающим принципом спартанского государственного устройства. Здесь он был реализован простейшим и наиболее наглядным из всех возможных способов. Все спартиаты, не исключая людей из самых знатных фамилий, занимавших высшие государственные должности, носили одинаково простую и скромную одежду, ели одинаково приготовленную неприхотливую пищу за общим столом в так называемых сисситиях,¹ жили в простых и грубых жилищах, напоминающих крестьянские избы, и пользовались только самой простой домашней утварью, среди которой не было никаких предметов роскоши. Такой образ жизни заповедал спартиатам их суровый и мудрый законодатель Ликург, и, выполняя его заветы, они имели все основания называть себя «равными» (таково было официальное наименование полноправных граждан Спарты), а свое государство соответственно «общиной равных».

Тем не менее, если разобраться, то не так уж далеки от истины были и те, кто видел в Спарте ярко выраженный образец олигархического государства. Хорошо известно, что полноправные спартиаты,

¹ Сиссития — букв. «совместная трапеза» (от греч. слова «σίτος» — «хлеб», «пища»). Так назывались в Спарте небольшие сообщества граждан-сотрапезников, а также и устраиваемые ими вскладчину обеды.

вся жизнь которых была устроена на началах своего рода казарменного коммунизма, составляли лишь ничтожное привилегированное меньшинство среди общей массы населения Лаконии и Мессении. Его подавляющее большинство состояло из порабощенных илотов, свободных, но сильно урезанных в своих правах переицеков и различных других категорий неполноправного и зависимого населения. Учитывая это обстоятельство, Ксенофонт, знавший о внутренней жизни Спарты не понаслышке, а как очевидец, назвал ее одним из «самых малонаселенных государств» тогдашнего греческого мира. При этом он, конечно, имел в виду не абсолютную численность ее населения, а лишь число полноправных граждан, которое в то время, когда он писал свою «Лакедемонскую политику»¹ (около 370 г. до н. э.), составляло немногим более тысячи человек. В дальнейшем это число сократилось еще больше и около середины III в. до н. э. во времена царей-реформаторов Агиса и Клеомена спартиатов было всего навсего 700 человек. Правда, когда-то, в эпоху расцвета Спартанского государства (VI—первая половина V в. до н. э.) полноправных граждан здесь насчитывалось намного больше. Первоначально их было, по видимому, столько же, сколько и «ликурговых земельных наделов», т. е. 9000 человек. Но постепенно это число все более и более сокращалось как в результате военных потерь и естественной убыли гражданского населения, так и по причине его прогрессирующего обнищания, которое автоматически влекло за собой утрату гражданских прав.² Государство, в котором люди, пользовавшиеся всей полнотой гражданских прав, составляли, по всей видимости, не более одного процента от общей численности его свободного населения, в понимании древних, едва ли могло претендовать на то, чтобы считаться настоящей демократией.

Итак, если строго следовать и букве, и духу политической доктрины Аристотеля — а она возникла отнюдь не на пустом месте, но была глубоко укоренена в общественном сознании древних греков, — нам придется признать, что в Афинах идеал народовластия, опять-таки в греческом его понимании, оказался недостижимым из-за того, что их гражданский коллектив был слишком многочисленным, в Спарте же случилось то же самое, но по прямо противоположной причине: здесь граждан было слишком мало. «Золотая середина», т. е. такая форма государственного устройства, при которой основные принципы античной демократии удалось бы реализовать в полной мере, очевидно, должна находиться где-то между этими двумя крайностями. Вероятно, мы были бы недалеко от истины, предположив, что такой политической формой мог быть только так называемый

¹ Трактат, посвященный государственному устройству Спарты (Лакедемона).

² Согласно одному из «законов Ликурга», спартиат, переставший выплачивать установленные обычаем взносы в свою сисситию, вычеркивался из списков полноправных граждан и переводился в разряд так называемых «гипомейонов» (букв. «пониженных»). Та же участь постигала и того, кто по той или иной причине не смог пройти общеобязательный курс знаменитого спартанского воспитания (ἀγωγή).

«нормальный греческий полис», т. е. сравнительно небольшое государство с преимущественно крестьянским, более или менее однородным по своему социальному составу и имущественному положению населением, в среде которого не могло быть слишком резкого численного разрыва между гражданами и негражданами. Как было уже сказано (см. главу 3), полисы именно такого типа составляли среди греческих городов-государств преобладающее большинство. В свою очередь это дает нам основание предполагать, что доминирующей формой политической организации в Греции античной эпохи всегда оставалась умеренная демократия или, по Аристотелю, полития в различных ее модификациях. Государств, в которых принцип прямого народовластия был резко нарушен или же вообще отменен, было, по-видимому, в общей сложности не так уж много. Если народное собрание в полисе было распущено, а его право принимать решения по всем насущным вопросам текущей политики сведено к простой фикции, если народ лишался возможности участия в судебных разбирательствах и не допускался к выборам должностных лиц, если вся власть в государстве сосредотачивалась в руках одного-единственного человека — тирана или же замкнутой корпорации наиболее знатных и влиятельных в городе людей, т. е. олигархов в наиболее точном значении этого слова, греки считали такое положение дел абсолютно ненормальным, расценивая его как своего рода болезнь государственного организма.

И здесь мы вплотную подходим к одному из наиболее важных, в полном смысле слова ключевых вопросов всей греческой истории. В самом деле, почему из всех известных им форм государственного устройства греки отдали решительное предпочтение именно демократии в ее простейшем варианте прямого народовластия? Почему в отличие от большинства народов древности и средневековья они не пошли по пути авторитаризма дальше первых и чаще всего неудачных попыток, к числу которых могут быть отнесены практически все известные нам тиранические режимы? Почему, с другой стороны, даже в таких больших государствах, как Афины, не выработалось ничего похожего на современную парламентскую демократию с ее представительной системой управления? Судя по всему, афинские граждане не допускали и мысли о том, что они могут кому-то передоверить свое священное право прямого и непосредственного участия в решении государственных дел. Вопрос о причинах особого пристрастия греков к идее прямого народовластия неоднократно ставился в исторической науке, и ответов на него скопилось уже так много, что трудно было бы их все здесь просто перечислить. Укажем лишь на некоторые наиболее типичные попытки решения стоящей перед нами проблемы.

Иногда на первый план выдвигаются некоторые особенности этнической психологии древних греков, в свою очередь обусловленные особенностями природной среды и прежде всего климатическими условиями Эгейского мира. Рассуждения такого рода строятся по следующей, в общем, незамысловатой схеме: характерная черта греческого климата — обилие ясных солнечных дней. Этим объясняется необыкновенная предрасположенность греков к общению. Вся их

жизнь проходила в основном на улице и вообще в таких местах, где скапливается много народа: на рынке, в театре, в святынице, на стадионе и т. д. Да и вся их цивилизация, как остроумно выразился один английский историк, была ориентирована преимущественно на лето и на хорошую погоду. Зимой, в сезон дождей и холодов жизнь замирала. В это время греки старались не воевать, не плавать по морю, сравнительно редко и неохотно, лишь в силу крайней необходимости, собирались на агоре, не устраивали атлетических состязаний и театральных представлений. Отсюда будто бы и происходит присущая им склонность к решению наиболее важных вопросов, касающихся всех членов общины, говоря по-русски, «всем миром», что, в сущности, уже и есть зачаточная форма демократии.

Такой выход из положения, хотя и кажется заманчивым, если вдуматься, не так уж и убедителен. Действительно, повышенная общительность или, как говорят психологи, социативность всегда была отличительной чертой греческого темперамента. Но она никак не может считаться его исключительной принадлежностью. Особой склонностью к общению отличаются и многие другие южные народы, в особенности те из них, которые населяют прибрежную полосу и острова Средиземноморья. Однако демократическая форма правления возникла и развивалась почему-то только у греков и среди некоторых народов древней Италии. Весь Ближний Восток, Средняя Азия, Закавказье, Северная Африка, Испания ее практически никогда не знали, хотя в климатическом отношении все эти страны не так уж сильно отличаются от Греции. Общительность, несомненно, присущая, например, большинству арабских народов, туркам, после того как они осели в Малой Азии и подверглись влиянию местных нравов, различным среднеазиатским и кавказским народностям, обычно не выходит за рамки небольших, по преимуществу мужских компаний, регулярно собирающихся для приятного времяпрепровождения в кофейнях, духанах, чайханах и т. п. заведениях. Общительность древних евреев находила полное свое удовлетворение в религиозных диспутах, устраивавшихся в стенах синагоги или прямо на улице. Общительность испанцев до сих пор проявляет себя в знаменитых корридах, танцевальных вечерах и торжественных процессиях в дни католических праздников. Но во всех этих случаях естественная общительность южного человека почему-то так и не стала почвой и источником народовластия. В своих кофейнях и на уличных сборищах турки, арабы, испанцы могли сколько угодно болтать о политике, перемывать кости своим правителям и их министрам. Никому из них, однако, никогда не приходила в голову, казалось бы, простая мысль о том, что они и сами могут заниматься политикой, управлять государством по своему разумению. Любой турок, так же как и любой араб или испанец, твердо знал, что это — дело не его ума, что для этого существуют совсем другие люди, на которых пала милость султана, эмира или короля. В то же время примитивная форма демократии, в некоторых отношениях довольно близко напоминающая греческое прямое народовластие, существовала в эпоху раннего средневековья у некоторых варварских народностей Северной Европы. Особенно любопытная ее разновидность сложилась в Исландии, далекой север-

ной стране с суровым климатом, совсем не похожим на благодатный климат Средиземноморья. Итак, ссылки на греческий климат и на связанную с ним особую общительность греков ничего не объясняют.

Приверженцы другой также достаточно распространенной гипотезы делают главный упор на силу демократических традиций, будто бы искони присущих грекам. Такого мнения придерживался, например, выдающийся американский этнограф Л. Г. Морган. В своей книге «Древнее общество» он пытался доказать, что греческая демократия уходит своими корнями в далекое мифическое прошлое, где она прямо и непосредственно смыкается с так называемой «примитивной» или «военной демократией» первобытной эпохи, когда сами греки по существу лишь немногим отличались от каких-нибудь ирокезов или зулусов. Принципиальной разницы между демократией времен Перикла и демократией времен Геракла или Тесея, как склонен был думать Морган, не существовало. В его понимании, это была одна и та же система народного самоуправления, которая лишь постепенно эволюционировала и совершенствовалась. Другие ученые несколько видоизменяют теорию Моргана, полагая, что греческая демократия, как и вся греческая цивилизация, является наследием не вообще первобытной эпохи, а какого-то конкретного первобытного народа, которому демократическая форма правления была присуща в гораздо большей степени, чем всем остальным. Одни считают, что таким народом или народами, заложившими основы европейской демократии когда-то очень давно, в почти непроницаемой мгле тысячелетий, были индоевропейцы, поскольку по языку греки принадлежат именно к этой великой семье. Другие выдвигают прямо противоположную гипотезу, доказывая, что демократические институты греков в своей основе восходят к древнейшему доиндоевропейскому или средиземноморскому субстрату населения Эгейского мира. Все эти рассуждения о якобы врожденной предрасположенности греков к демократии опять-таки ничего не объясняют. Остается непонятным, почему другие народы (будь то индоевропейцы или неиндоевропейцы, в данном случае не так уж важно), одновременно с греками вышедшие на «старт» исторического развития, в конце концов ушли так далеко в сторону от какой бы то ни было демократии и лишь одни греки сохранили приверженность своим первоначальным политическим идеалам.

Третий вариант ответа на вопрос о истоках и предпосылках греческой демократии особенно распространен в марксистской историографии. Его сторонники убеждены, что народовластие было вызвано к жизни специфической направленностью развития греческой экономики, в которой, начиная уже с эпохи Великой колонизации, на первый план выдвинулись ремесло и торговля, что повлекло за собой усиление политической активности торгово-ремесленной прослойки. Именно эта часть общества возглавила демократическое движение и привела его к победе. Однако и этот простой и ясный тезис не выдерживает очной ставки с фактами, точно так же как и два предыдущих. Его приверженцы грешат явной склонностью к модернизации античной истории. Так называемую «демократическую революцию» VII—VI вв. до н. э. они прямо уподобляют буржуазным

революциям XVI—XVIII вв., подставляя на место «третьего сословия» греческих купцов и ремесленников. Развитие ремесла и торговли, несомненно, достигло в Греции очень высокого уровня по общим меркам хозяйственной жизни древних обществ. В этом отношении греки, по-видимому, опередили все народы Востока, за исключением, может быть, одних только финикийцев. Однако, как было уже замечено (см. главу 3), основой греческой экономики и в VII—VI вв. до н. э., и в гораздо более поздние времена оставалось сельское хозяйство в различных его видах и формах. Крестьянство составляло подавляющее большинство населения греческих полисов, не исключая и таких больших государств, как Афины. Торгово-ремесленные слои, по-видимому, не пользовались сколько-нибудь значительным общественным весом и влиянием вплоть до начала V в. Основная их масса во многих полисах не имела даже гражданских прав.

Политическая активизация этой части общества в Афинах и некоторых других городах-государствах была связана не столько с их экономическим развитием, сколько с ростом их военного могущества, что особенно ясно показывает пример Афинской морской державы. Только здесь в явно ненормальной для Греции обстановке империалистического государства смогла возникнуть радикальная форма демократии со всеми присущими ей особенностями. Древние напрямую связывали политическое усиление беднейших слоев афинского демоса — так называемый «корабельной черни» с созданием самого большого и сильного в тогдашней Греции военного флота и тем вкладом, который он внес в победу над персами и последовавшее за ней разрастание афинского морского владычества. Эту мысль мы встречаем, например, в так называемой «Псевдоксенофоновой афинской политии» — политическом памфлете первых лет Пелопоннесской войны. Автор этого любопытного сочинения, известный под условным прозвищем «Старый олигарх», так объясняет явно ненормальное, в его понимании, могущество афинского демоса: «... в Афинах справедливо бедным и простому народу пользоваться преимуществом перед благородными и богатыми по той причине, что народ-то как раз и приводит в движение корабли и дает силу государству... вот эти-то люди и сообщают государству силу в гораздо большей степени, чем гоплиты, и знатные, и благородные. И раз дело обстоит так, то считается справедливым, чтобы все имели доступ к государственным должностям как при теперешних выборах по жребию, так и при избрании поднятием рук и чтобы предоставлялась возможность высказываться всякому желающему из граждан».

Однако Афины, как мы не раз уже это подчеркивали, были скорее исключением из общего правила, нежели самим этим правилом. В других греческих полисах еще и в V в. до н. э., когда афинская радикальная демократия достигла своего расцвета, преобладающей оставалась более умеренная и консервативная форма крестьянской демократии. Именно крестьянство, отнюдь не купцы и ремесленники, было в большинстве греческих государств главным поборником демократических традиций и идеалов.

В общественном сознании древних греков идеал народовластия был органически слит с идеалом свободы. При этом в понятие свободы

вкладывался двоякий смысл. Как правило, свобода политическая шла рука об руку с личной свободой каждого гражданина полиса. Об этом писал Аристотель в «Политике»: «Основным началом демократического строя является свобода... А одним из условий свободы является — по очереди быть управляемым и править... Второе начало — жить так, как каждому хочется». Задолго до Аристотеля эту же мысль с предельной ясностью выразил великий историк Фукидид, вложив ее в уста самого Перикла в его знаменитой надгробной речи, произнесенной на похоронах афинских воинов, павших в первый год Пелопоннесской войны (см. далее в гл. 6).

Эти суждения показывают, что греки сознавали себя вдвойне свободными, ибо над ними не было никакого владыки или хозяина ни в их общественной, ни в частной жизни. В этом они видели свое главное преимущество перед всеми варварами, среди которых одни, захваченные в плен на войне, проданные на рынке или попавшие в долговую кабалу, находились в рабстве у своих господ, другие, даже будучи лично свободными, вынуждены были нести на своих плечах тяжелое ярмо деспотии. Это пылкое свободолюбие греков, в свою очередь, было тесно связано с такой важной чертой их менталитета, как чрезвычайно развитое чувство собственного достоинства, склонность к завышенным самооценкам или то, что принято называть индивидуализмом. Итак, важнейшей исторической предпосылкой греческой демократии может считаться самосознание и самоутверждение свободной человеческой личности. Но эта тема требует особого разговора, и ей мы посвятим следующую главу.



Глава 5. Рождение личности. Гомер, Гесиод, Архилох

Будь, каков есть:
А ты знаешь, каков ты есть.

Пиндар

Один для меня равен десяти тысячам,
если он наилучший.

Гераклит Эфесский

Если страны Востока, в первую очередь Двуречье и Египет, мы с полным основанием называем «родиной первых цивилизаций», то Греция столь же оправданно может быть названа «родиной индивидуальности», ибо именно здесь, на этом изглоданном морем выступе Европейского континента свободная человеческая личность впервые по-настоящему осознала себя и утвердилась в ощущении своей самоценности. Сошлемся на один только факт, вполне подтверждающий это мнение. На Востоке первые проблески исторической мысли появляются очень рано, практически почти одновременно с рождением первых государств. Об интересе к своему собственному прошлому и попытках сохранить память о нем для потомства свидетельствуют дошедшие до нас обрывки исторических хроник вроде знаменитого «Палермского камня» с высеченным на нем перечнем важнейших событий, составляющих историю первых пяти египетских династий, победные реляции восточных владык типа не менее известных надписей и рельефов на стенах храма в Мединет Абу, повествующих об отпоре, который дали так называемым « народам моря» доблестные войска фараона Рамзеса III, или надписи, высеченной по распоряжению Дария I на Бехистунской скале в память о победе, одержанной этим царем над мятежниками и самозванцами, и многие другие аналогичные тексты. Однако ощущение уникальности и неповторимости конкретных исторических событий во всех этих специально составленных в назидание потомству повествованиях было сильно приглушено, потому что в них отсутствовало и ясное осознание индивидуального своеобразия главных действующих лиц этих событий. Как бы вырезанные по трафарету фигуры царей и фараонов, хотя и нарочито выделенные рассказчиком или иллюстрирующим его рассказ художником среди других участников исторического происшествия и поставленные в самый его центр, не донесли до нас почти никакой информации о своих реальных прототипах. Все это

были скорее условные знаки и символы непреходящего государственного величия и могущества, чем образы некогда действительно существовавших живых людей.

Но стоило грекам лишь прикоснуться к истории стран Древнего Востока, как от ее монотонности и приводящей в отчаяние безличности не осталось и следа. Под бойким пером великолепного рассказчика Геродота история Египта, Вавилона, Ассирии, Персии хотя и была безбожно переврана и запутана любознательным чужеземцем, но зато превратилась в по-настоящему занимательное чтение, в серию увлекательных новелл и анекдотов с лихо закрученными авантюрными сюжетами. Только в этих очаровательных в своей бесхитростности рассказах, отдаленно напоминающих сказки «Тысячи и одной ночи», впервые обрели свою человеческую индивидуальность и стали подлинно историческими персонажами обреченные на забвение восточные деспоты и завоеватели. Только живая человеческая мысль греческого историка могла вдохнуть жизнь в это застывшее царство теней и вывести его из состояния тысячелетней неподвижности. Человек, который совершил это чудо, несомненно уже осознавал себя личностью.

Глубоко личностный характер греческой культуры в противоположность культурам Востока кажется настолько очевидным и не требующим доказательств, что невольно теряешься, встречая в книге известного философа И. С. Кона «Открытие „Я“» главу под парадоксально звучащим названием «Был ли древний грек личностью?». Отвечая на поставленный таким образом вопрос, автор приходит к выводу, что если древний грек и признавал себя личностью, то далеко не в полной мере и совсем не так, как современный человек. По своей исторической сути это была еще довольно примитивная, можно сказать, рудиментарная форма индивидуального самосознания. Вынося этот суровый и как будто не подлежащий обжалованию приговор, способный повергнуть в отчаяние любого поклонника классической Эллады, Кон лишь кратко суммирует наблюдения целого ряда весьма авторитетных ученых-культурологов и филологов-классиков, в разное время и по разным поводам обращавших внимание на известную недоразвитость или неполноценность греческой индивидуальности. В их числе мы видим такие имена, как Ж.-П. Вернан, Л. Жернэ, Э. Эдкинс, М. М. Бахтин, А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи, В. Н. Ярхо, хотя начинать этот ряд, вероятно, следовало бы с О. Шпенглера, замечательного немецкого культурфилософа, автора знаменитого бестселлера «Закат Европы». В его понимании древний грек не был настоящей личностью уже хотя бы потому, что у него не было основного признака личности — характера. Не было у него и души, т. е. внутреннего мира в собственном смысле слова. Он весь проявлялся только вовне: в эффектной жесте, позе, осанке. Он был «лишь телом среди прочих тел». С этой точки зрения античный «аполлонический», по определению Шпенглера, тип человека являет собой прямую противоположность западноевропейскому «фаустовскому» его типу — носителю высокой духовности и обостренного сознания своей личной самоценности и неповторимости. Именно здесь, по Шпенглеру, проходит непреодолимая грань, разделяющая культуры Античного мира и Западной Европы Нового времени.

Парадоксы немецкого философа нельзя отбросить как простой апатаж или своего рода интеллектуальное баловство. Определенное рациональное зерно в них, несомненно, было заключено. Хотя, с другой стороны, было рискованно не замечать и их крайней субъективности, подчиненности некой умозрительной, априорно заданной историософской схеме. В своих размышлениях о внеличности греческой культуры, ее погруженности в косную, статичную, бездуховную телесность Шпенглер отталкивался прежде всего от тех впечатлений, которые произвело на него знакомство с классическим греческим искусством и в особенности скульптурой. Его оценки творений великих греческих ваятелей часто несправедливы и слишком односторонни, но почти всегда остроумны и интересны. Вот несколько характерных его высказываний: «Нет ничего более безличного, чем греческое искусство. Невозможно даже представить себе, чтобы Скопас или Лисипп изобразили самих себя... В руке одного из его (Микеланджело. — Ю. А.) рабов больше психологии (и меньше «природы»), чем в голове Гермеса Праксителя. У Дискобола Мирона внешняя форма существует сама по себе, без какой-либо связи с внутренними органами, не говоря уже о „душе“... Греки старательно избегали всего, что могло бы придать голове выражение чего-то внутреннего и духовного. Как раз у Мирона это проявляется со всей очевидностью. Если внимательно присмотреться, то лучшие головы эпохи расцвета, увиденные из перспективы нашего прямо противоположного мироощущения, покажутся спустя мгновение глупыми и тупыми. Им недостает биографичности, судьбы. Не зря в это время были запрещены иконические¹ статуи, приносимые в дар по обету. Статуи победителей в Олимпии представляли собой безликие изображения просто боевой выправки. Вплоть до Лисиппа не существует ни одной характерной головы. Есть только маски. Или рассмотрим фигуру в целом: с каким мастерством удается здесь избежать впечатления, будто голова есть преимущественная часть тела. Оттого эти головы столь малы, столь незначительны по осанке, столь скудно промоделированы. Повсюду они вылеплены как часть тела, подобно руке и бедру, и ни разу как резиденция и символ „Я“».

Что можем мы противопоставить сейчас этому беспощадному развенчанию греческой классики? Конечно, пластические шедевры Фидия, Мирона, Поликлета, Праксителя очень далеки от проникновенного психологизма и тончайшей лирической одухотворенности портретов Тициана, Рембрандта, Вермеера, Веласкеса, других великих европейских мастеров, с которыми их сравнивает Шпенглер. Да по-другому и быть не могло. Ведь перед нами — две разные исторические эпохи, две резко различающиеся между собой, хотя в чем-то очень важном преемственно связанные цивилизации и соответственно два разных взгляда на задачи искусства, не говоря уже о коренных различиях используемых материалов, техники, стилистики и т. д. Совершенно очевидно, что в своем творчестве греческие скульпторы

¹ «Иконические» — здесь, видимо, изображающие каких-то конкретных лиц.

эпохи расцвета стремились прежде всего к воспроизведению неких идеальных, предельно обобщенных типов совершенного человека или, что практически одно и то же, божества. Все конкретное, частное, сугубо индивидуальное интересовало их намного меньше, чем европейских живописцев XVI—XVII вв. В этом смысле их искусство в гораздо большей степени зависело от традиции, от устоявшихся художественных канонов, хотя, конечно, и не было столь омертвело каноничным и неподвижным, как искусство стран Древнего Востока.

Отсюда, однако, вовсе не следует, что им был совершенно чужд интерес к внутреннему миру человека, к его чувствам, мыслям, переживаниям и их внешним проявлениям. Все доступные их пониманию оттенки духовной жизни своих героев греческие ваятели классического периода прекрасно умели передавать, так сказать, на языке тела: в характерном повороте головы, движении рук, наклоне корпуса, наконец, в выражении лица, которое при всем их фамильном сходстве все-таки у каждой статуи почти всегда свое, особенное. Как бы отвечая на обвинения Шпенглера, советский искусствовед В. М. Полевой писал о характерной для греческой скульптуры интровертности (погруженности в себя): «Греческая статуя выглядит погруженной в свою жизнь. Это целый мир, существующий и благоденствующий по своим внутренним законам. Нужно постигнуть красоту фигуры человека, проследить глазом за тем, как движутся, переливаются в ее каменной или бронзовой форме внутренние силы, и тем самым проникнуть в мир ясных и возвышенных чувств, наполняющих изображение. Такое произведение открыто для созерцания, оно позволяет любоваться собой, приобщаться к его возвышенной красоте. Оно возбуждает чувства и мысли, но не навязывает своих идей зрителю. Между произведением искусства и зрителем всегда сохраняется некоторая дистанция». Примерами, подтверждающими это наблюдение, могут служить многие из дошедших до нас шедевров греческой пластики. Вместе взятые, они воплощают в себе довольно сложную и богатую гамму человеческих чувств и настроений от гордой уверенности в себе, в своем физическом и духовном совершенстве (бронзовая статуя дельфийского Возничего, Посейдон с мыса Артемисий, скульптуры фронтонов и фризов Парфенона и храма Зевса в Олимпии, Дорифор Поликлета и др.) до просветленной задумчивости и даже легкой грусти (голова «белокурого мальчика», «мальчик Крития», рельефная фигура «задумавшейся Афины» — все в музее Акрополя). А сколько проникновенного лиризма и глубокого, хотя и сдержанного волнения заключают в себе скульптурные группы на надгробиях с афинских некрополей и как бы перекликающиеся с ними сены на поражающих своей красотой и гармонией белых лекифах¹ второй трети V в. до н. э.

По мере приближения к концу классического периода и особенно с началом эпохи аллинизма это внимание к человеческой психике, ее формам и нюансам в греческом искусстве все более усиливается

¹ Лекиф — небольшой сосуд для масла. Такие сосуды часто находят в греческих погребениях среди других предметов, сопровождающих покойника в его загробном странствии.

и достигает своей вершины в творчестве таких замечательных мастеров, как Пракситель, Скопас, Лисипп. Наконец, мы не вправе забывать и о том, что именно греки вторично после египтян эпохи Древнего царства и амарнского периода «изобрели» скульптурный портрет и достигли в этом нелегком жанре весьма заметных успехов, о чем могут свидетельствовать хотя бы прекрасные бронзовые головы «кулачного бойца» и «философа» из Национального музея в Афинах. Правда, Шпенглер пренебрежительно отмахивался от этих поздних достижений греческого художественного гения, как от образцов плоского натурализма, утверждая, что в них «нет души», одна лишь ложная многозначительность. Но и здесь нам трудно с ним согласиться.

Конечно, верующего христианина, привыкшего к суровым, скорбным или, напротив, умильным лицам иконописных святых, Божьей матери и Христа, лица греческих мраморных и бронзовых статуй могут оттолкнуть своей холодной «бесчувственностью» и «бездушием». Примерно так же действуют они и на современного интеллигента, обычно склонного к неврастении и ищущего в произведении искусства сочувствия и сопереживания своим комплексам и фобиям. Сами греки, однако, видели в этом «бесчувствии» нечто совсем иное, нежели мерещившаяся Шпенглеру абсолютная внутренняя пустота этих великодушных «манекенов». Для них это было, в первую очередь, выражение нерушимого спокойствия и полного владения собой или так называемой «атараксии» («безмятежности»), отличающей божество или уподобленного божеству индивида (героя) от простых смертных. Как воплощение одной из стихийных сил «равнодушной природы» (а первоначально все греческие боги были именно такими воплощениями), божество не могло выказывать слишком пылкого сочувствия человеку, хотя время от времени и обращалось к нему то благостным, то, напротив, гневным своим ликом. Именно по этой причине чрезмерно подчеркнутый психологизм или излишняя эмоциональность в созданном средствами искусства образе бога или героя были бы восприняты греками как попрание законов царящей в мире художественной и одновременно сакральной гармонии.

И еще одна чрезвычайно важная особенность греческого искусства, как и вообще греческой культуры и греческого менталитета, заслуживает в этой связи самого пристального внимания. Изображения богов и людей в дошедших до нас скульптурах или рисунках на вазах, конечно, не были абсолютно бездуховны. Но их духовность была особого рода. В этих фигурах дух был безраздельно слит с телом, полностью растворен в нем и не мыслился в отрыве от него. Повторяя известную формулу Аристотеля, Шпенглер писал: «„Душа“ — для подлинного эллина она была в конце концов формой его тела». Но, как известно, форма не существует вне содержания, так же как и содержание не существует вне формы. Стало быть, и греческая душа не могла существовать вне греческого тела. Подобно большинству древних народов, греки были тем, что принято называть «стихийными материалистами». Основной вопрос философии: «Что первично — дух или материя?» — для них долгое время вообще не существовал. Они просто не могли представить себе материю без духа

или дух без материи. Лишь с развитием философской рефлексии в изоциренных спиритуалистических системах поздней античности начали вырисовываться близкие к христианским представления о бесплотной душе и духах, совершенно лишенных телесной оболочки.

Эта нерасторжимость телесного и духовного начала воплотилась в некоторых характерных выражениях и оборотах речи, присущих греческому языку. В греческой трагедии классического периода, а также во многих современных ей и более поздних произведениях прозаической литературы конкретная человеческая личность обозначается словом «σῶμα», что в буквальном переводе означает «тело». Для нашего современного слуха несколько дико звучит курьезное словосочетание «царственное флотоводительное тело», используемое Эсхилом в «Орестей» для характеристики уже убитого к тому времени Агамемнона. Ясно, конечно, что мертвый Агамемнон не мог ни предводительствовать ахейским флотом, ни выполнять другие свои царские обязанности. Так что оба эти эпитета относятся к еще живому человеку, который, тем не менее, воспринимается поэтом как «тело». Эдип в трагедиях Софокла несколько раз называет сам себя «родственным», «дорогим» и, наконец, «старым телом», очевидно имея в виду всего человека, его личность, а не только его брентную плоть. Интересно, что даже Платон с его твердо укоренившейся в нашем сознании репутацией основоположника философского идеализма никак не мог отделить человеческую душу от ее телесной оболочки. Даже после смерти человека душа, по Платону, приходит в Аид «наполненная телом». Она сохраняет все внешние, физические признаки вроде бы навсегда покинутого ею тела, сохраняет даже следы перенесенных им болезней и мучений. Поэтому загробный судья Радамант, осматривая представшую перед ним душу, видит, что она «избита, покрыта язвами, несоразмерна» (наблюдения А. А. Тахо-Годи и А. Ф. Лосева).

Это постоянное смешение плотского и духовного начал или, что будет вернее, инстинктивное ощущение их реальной неразделимости несколько не мешало грекам воспринимать и оценивать конкретную человеческую личность как нечто глубоко своеобразное, отличное от других, внешне похожих на нее индивидов. И здесь нам опять не избежать спора со Шпенглером и его современными последователями. Удобнее всего было бы начать этот разговор снова с Гомера, к которому, как к главному «водоразделу» в истории греческой цивилизации, сходятся истоки всех самых больших ее «рек». В своей совокупности «Илиада» и «Одиссея» воспринимаются как мастерски выполненный групповой портрет греческой аристократии начала архаической эпохи. Каждый отдельно взятый человек на этом портрете живет своей особой жизнью и, как правило, имеет свое особенное «выражение лица», свой характер, свою судьбу. Даже второстепенные персонажи, например так называемые «малые воители» в батальных эпизодах «Илиады», лишь на мгновение появляющиеся на эпической сцене для того, чтобы тут же с нее и исчезнуть сраженными рукой какого-нибудь главного героя, как водится, более сильного и более доблестного, совсем непохожи на безликую толпу оперных статистов. Каждый из них имеет свою хотя бы бегло, буквально в нескольких

словах очерченную индивидуальность, которая проявляет себя, прежде всего, в том, как человек ведет себя перед лицом грозящей ему гибели и в сам момент смерти. Об этом хорошо сказал А. Боннар: «...Почти всякий раз тот жест, которым поэт наделяет героя, чтобы вдохнуть в него жизнь в тот самый момент, когда он уже собирается ее отнять, выражает разное отношение к смерти».

Глубоко индивидуальные и полнокровные, старательно и любовно, со множеством подробностей вылепленные Гомером образы главных героев обеих поэм. Их личности всесторонне раскрывают себя в многообразных поворотах сюжета, в сложных перипетиях их нелегких, чаще всего трагических судеб. Их человеческое своеобразие настойчиво утверждается и подчеркивается поэтом вопреки множеству условностей и чисто фольклорных штампов, которыми он уснащает свое повествование, повинувшись древним законам эпической типизации. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить между собой хотя бы образы Ахилла и Агамемнона, этих антиподов, из столкновения которых вырастает, как колос из зерна, весь сюжет «Илиады». Очевидное несходство, можно даже сказать, полярная противоположность этих двух человеческих характеров: неистового, не знающего удержу в своих грандиозных страстях, но вместе с тем благородного и даже не чуждого сострадания Ахилла и деспотичного, надменного, хотя и явно уступающего своему сопернику в доблести и силе духа Агамемнона, конечно же, вполне сознательно предельно заострены и усилены Гомером, чтобы тем самым довести драматическую напряженность фабулы поэмы до максимально высокого уровня.

Разумеется, приемы, с помощью которых Гомер раскрывает внутренний мир своих героев, имеют мало общего с психологическими изысками великих романистов Нового времени. Судя по всему, греческий эпический поэт представлял себе механизм психической деятельности человека довольно упрощенно и, конечно, совсем не так, как представляли его Толстой, Достоевский, Т. Манн или Фолкнер. А. Ф. Лосев так писал об этой особенности гомеровской поэтики в одной из своих последних работ: «...душа или дыхание, а также умственные и эмоциональные свойства всегда локализируются у гомеровского человека в каком-нибудь отдельном физическом органе, но никак не понимаются одновременно телесно и умственно. Так, диафрагма (phren) есть преимущественно средоточие умственной деятельности человека, сердце (cardia, cer, etor) — средоточие эмоций, грудь (stethos) заключает в себе жизненно-аффективный интеллектуальный и волевой принцип (thymos); кровь (haima) — носитель души (Psyche), печень (hepar) — средоточие жизни...» Эти любопытные наблюдения, несомненно, заслуживают самого серьезного внимания. Нам трудно, однако, принять тот вывод, к которому автор приходит в итоге: «У Гомера мы наблюдаем как бы рассредоточение единого человека, еще его несобранность воедино, его воплощенность в отдельных физических частностях, так как единым целым является в эту раннюю эпоху только род, да и то он мыслится частью природы». Если мы правильно понимаем это высказывание нашего выдающегося исследователя античности, гомеровский герой был начисто лишен своего собственного «Я» и представлял собой всего лишь простую сумму «физических частнос-

тей» вроде печени или диафрагмы, к тому же без остатка растворенную в родовом коллективе, а через него и в мире природы.

Этот суровый вердикт кажется убедительным лишь в первом чтении. На самом же деле, у каждого непредубежденного и не искушенного в тонкостях филологического анализа древних текстов читателя не возникает никаких сомнений в человеческой целостности и глубоко прочувствованной поэтом индивидуальности образов Ахилла, Гектора, Одиссея, да и любого другого героя великого эпоса. И это впечатление никак нельзя списать на счет миражей «обыденного сознания». Оно вполне согласуется с творческими устремлениями самого Гомера, сумевшего мощью своего поэтического дарования переплавить весь бывший в его распоряжении пестрый и разнородный материал древней фольклорной традиции в монументальные, пластически объемные фигуры участников Троянской войны. Такие потрясающие своей психологической достоверностью эпизоды поэм, как знаменитая сцена встречи Ахилла со старцем Приамом в «Илиаде» или не менее популярная сцена узнавания вернувшегося на родину Одиссея его женой Пенелопой в «Одиссее», конечно, не могли быть разыграны бездушными автоматами, еще не осознавшими себя в качестве самоценных человеческих личностей. И в этих сценах, и в других частях гомеровского эпоса мы сталкиваемся с первыми настоящими индивидуальностями в истории европейской, да, пожалуй, и всей мировой литературы.

Исследователи, пытающиеся так или иначе принизить значимость личностного начала в поэзии Гомера, нередко ссылаются на то, что у его героев слишком слабо выражено чувство личной ответственности за свои поступки. Сила, толкающая героя на совершение различных действий, как хороших, так и дурных, как бы не связана непосредственно с его личностью и существует сама по себе, хотя и находится где-то внутри человека. Так интерпретируются многочисленные эпизоды поэм, в которых «дух» (δύμος) героя «приказывает» ему поступить так или иначе. Или герой, которому не очень нравится то, что ему «велит» сделать его «дух», начинает его «обуздывать». Персонажи эпоса часто вступают в продолжительные беседы со своим «духом», обращаются к нему с увещаниями или замечают, что он колеблется, не зная, какое решение следует принять в той или иной ситуации. В этом пристрастии Гомера к такого рода внутренним диалогам можно видеть и пережиток первобытного анимизма, т. е. тех времен, когда душа мыслилась как некое самостоятельное существо, очень слабо связанное со своим «хозяином» и способное в любой момент покинуть его тело, и просто особенность поэтической техники создателя «Илиады», свидетельствующую о его неумении изображать сложные психические процессы. Впрочем, с примерами такого «неумения» мы нередко встречаемся и у поэтов, живших в сравнительно недавние времена. Вспомним хотя бы тютчевские строки:

*«О вещая душа моя!
О сердце, полное тревоги!
О как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!»*

Но даже если выбрать первое из двух возможных решений проблемы, оно не обязательно должно указывать на недоразвитость индивидуального сознания гомеровских героев. Ведь и великий философ Сократ, живший во второй половине V в. до н. э., т. е. много времени спустя после Гомера, постоянно уверял своих учеников в том, что в трудных ситуациях ему помогает принимать правильные решения некое божество (*δαίμονιον*), которое находится внутри него, а не где-то снаружи. Вряд ли кто-нибудь усомнится на этом основании в том, что Сократ был полноценной личностью.

Каждый, кто внимательно читал «Илиаду» и «Одиссею», хорошо знает, что гомеровские герои были в полном смысле слова накоротке с богами. Боги в эпосе постоянно появляются среди людей в своем собственном или в измененном облике, активно вмешиваются в происходящие на эпической сцене события, помогают своим любимцам и стараются погубить тех, кто вызвал их немилость. Благодаря этому герои поэм всегда имеют возможность переложить ответственность за свои деяния на кого-нибудь из богов. Именно так поступает Агамемнон в сцене примирения с Ахиллом. В своей пространной речи он объясняет собравшимся ахейцам, что нанес страшное оскорбление Ахиллу, вынудив его отказаться от участия в боях с троянцами, и тем самым навлек неисчислимыя беды на все ахейское войско не по своей воле, что его рассудок был помрачен богиней безумия Атой, но теперь он сознает, что был неправ, и готов возместить причиненный Ахиллу моральный ущерб, заплатив богатый выкуп. Русский человек в этой ситуации сказал бы просто: «Бес попутал». И таких примеров в эпосе можно найти довольно много.

И все же гомеровские герои совсем не похожи на безвольных марионеток, совершающих всевозможные, иногда довольно сложные эволюции с помощью ниток, за которые дергает управляющий их движениями актер. Для этого они слишком активны, до краев переполнены кипучей энергией, которая нередко толкает их на совершение поступков явно безрассудных, с точки зрения обычного здравого смысла, но зато вполне отвечающих нормам эпического кодекса чести. Богам, наблюдающим за их поведением, приходится время от времени вмешиваться, чтобы они не натворили чего-нибудь «вопреки велениям судьбы». В известной сцене «ссоры царей» в I песни «Илиады», когда препирательства между Ахиллом и Агамемноном достигают «точки кипения» и оскорбленный герой уже готов вытащить из ножен свой меч и вонзить его в обидчика, Афина, с самого начала наблюдавшая за этим словесным поединком, тихонько подкрадывается к Ахиллу сзади и без церемоний хватает его за волосы. Обернувшись к ней в ужасе герою (из всех присутствующих при этой сцене Ахилл только один ее видит) богиня рекомендует воздержаться от схватки с «пастырем народов», но продолжать «язвить его злыми словами». В другом месте той же поэмы Зевс посылает богов принять участие в сражении, чтобы Ахилл в гневе за смерть Патрокла не разорил Трои, ибо ему не суждено это сделать: Троя падет только после его смерти.

Несмотря на свою зависимость от богов и от всемогущей судьбы, которая повелевает самими богами, гомеровские герои, безусловно,

обладают свободой воли. Нередко поэт ставит их перед необходимостью выбора того или иного решения, от которого будет зависеть их дальнейшая участь. При этом он заставляет их произносить довольно длинные внутренние монологи, обращенные или к своему духу, или к самому себе. Так, Гектор за несколько минут до своей гибели размышляет, следует ли ему вступать в бой с приближающимся Ахиллом, как повелевает ему его воинский долг и собственная честь, или же лучше будет укрыться за городской стеной, к чему склоняют его отец и мать, взывающие к нему, стоя на стене, или же, наконец (третья возможность), попробовать полюбовно договориться с грозным врагом и вымолить у него жизнь в обмен на Елену и украденные Парисом сокровища Менелая. На этой последней мысли герой сам себя обрывает, очевидно уже приняв единственно верное решение:

*«Боги! Каким предаюся я помыслам? Нет, к Ахиллесу
Я не пойду как молитель! Не сжалится он надо мною,
Он не уважит меня; нападёт и меня без орудий
Нагло убьёт он, как женщину, если доспех я оставляю.
Нет, теперь не година с зеленого дуба иль с камня
Нам с ним беседовать мирно, как юноша с сельскою девой...
Нам же к сражению лучше сойтись! и немедля увидим,
Славу кому между нас даровать Олимпиец рассудит!»*

Итак, отвечая на вопрос, поставленный философом Коном: «Были ли древний грек личностью?», мы можем с полной уверенностью утверждать, что он, вне всякого сомнения, был полноценной личностью уже в древнейший гомеровский период истории античной Греции. Более того, он был личностью, которую отличали чрезвычайная жизненная активность, ярко выраженное чувство собственного достоинства и склонность к самоутверждению любой ценой. Короче говоря, он был типичным индивидуалистом.¹ Для того чтобы убедиться в этом, достаточно еще раз непредвзято взглянуть на тот же гомеровский эпос. На первом плане в эпическом повествовании всегда стоит сильная и весьма своенравная личность, от поступков и прихотей которой в основном зависит развитие сюжета каждой из двух поэм. Гомеровские герои наделены непомерной гордостью, чрезвычайно развитым честолюбием и самолюбием. Они ясно сознают, что от обыкновенных смертных их отделяет огромная дистанция, и социальная, и личностная в одно и то же время, и презрительно

¹ В нашей стране само понятие индивидуализма было сильно скомпрометировано теоретиками марксизма, использовавшими этот термин лишь в сугубо негативном его значении с обязательным эпитетом «буржуазный». Здесь и далее мы употребляем это слово в том его значении, в котором оно чаще всего встречается в западной философии и культурологии, понимая под индивидуализмом обостренное чувство своей человеческой оригинальности (отличия от всех других людей) и осознание ее особой ценности, а также стремление эту оригинальность любой ценой доказать и утвердить.

третируют рядовых ратников и вообще людей из народа как ничего не стоящее человеческое стадо. В одном из эпизодов «Илиады» Одиссей восклицает, обращаясь к такому простолыдину (дело происходит на общей сходке ахейского войска):

*«Смолкни, несчастный, воссядь и других совещания слушай,
Боле почтенных, как ты! Невоинственный муж и бессильный,
Значащим ты никогда не бывал ни в боях, ни в советах».*

Чисто сословное презрение аристократа к человеку толпы сливается здесь с сознанием своего огромного личного превосходства над «невоинственным мужем».

Герои поэм ревниво следят за тем, чтобы кто-нибудь не умалил их личного достоинства, не лишил их причитающегося им почета. Они всегда готовы встать на защиту своей чести и в порыве уязвленного самолюбия способны на самые страшные и безрассудные поступки. В сущности, сюжет обеих гомеровских поэм приводится в движение одним и тем же мотивом — мотивом оскорбленной чести главного героя. В обоих случаях сама эта честь (ῥέσος) имеет вполне конкретное материальное выражение, что вообще характерно для сугубо прагматичных жизненных воззрений самого поэта и его персонажей. В «Илиаде» «яблоком раздора», вспыхнувшего между двумя главными действующими лицами поэмы, становится красивая пленница, которую «владыка мужей» Агамемнон отобрал у сильнейшего из ахейских героев Ахилла, не посчитавшись с тем, что она была присуждена ему всем войском при разделе военной добычи в качестве «подвигов тягостных мзды», как говорит сам Ахилл. Последствия этого безрассудного поступка хорошо всем известны. Также и в «Одиссее» главный герой поэмы кровью смывает нанесенное ему оскорбление, истребляя своих обидчиков — женихов Пенелопы. В материальном исчислении размеры нанесенной ему обиды намного превосходят обиду Ахилла: женихи в течение долгого времени бессовестно уничтожали на своих пиршествах скот и вино, принадлежащие отсутствующему герою. Кроме того, они принудили к сожительству рабынь Одиссея, в чем он опять-таки усматривает злодейское покушение на свою добытую кровью и потом собственность, и, наконец, пытались заставить вступить в брак с одним из их числа его законную супругу Пенелопу. К этим трем главным пунктам сводится краткая обвинительная речь Одиссея, с которой он обращается к женихам, прежде чем начать их избивание.

Само собой разумеется, не только в головах быков и баранов и не только в слитках металла измеряет поэт личное достоинство своих героев. Мы не должны забывать о том, что гомеровские поэмы, в особенности «Илиада», — это прежде всего героический военный эпос и главным критерием, определяющим человеческую ценность каждого индивида, является, в глазах самого Гомера и, видимо, также его аудитории, его воинская доблесть. Само богатство, которым поэт обычно наделяет своих героев, расценивается ими как награда — «почесть», полученная за их воинские подвиги. Такой наградой может стать почетная лучшая доля, доставшаяся герою при разделе захва-

ченной добычи (так, Ахилл получил свою Брисеиду после разгрома ахейцами города Лирнесса) или же так называемые «дары», которые герой, предводитель ополчения, получает от своих соплеменников опять-таки в благодарность за проявленную им доблесть. «Даром народа» может считаться и лучший кусок мяса на общем пиршестве, и лучший надел земли, вырезанный из общинной пашни. В принципе богатство героя должно быть прямо пропорционально размерам его воинской доблести, хотя Гомер уже знает, что в реальной жизни так бывает далеко не всегда: Агамемнон уступает своей доблестью Ахиллу, да и некоторым другим героям, но зато никто из них не может сравниться с ним в богатстве и власти (в глазах поэта — это две вещи, тесно между собой связанные).

Кроме доблести, набор признаков, отличающих идеального героя, включает в себя и некоторые другие личные качества. Герой должен быть человеком благородного происхождения (поэт твердо убежден в том, что лучшие свойства человеческой природы обычно наследуются сыновьями от их отцов), он должен быть также умен, обходителен, красноречив, щедр на угощения и подарки друзьям. Наконец, желательна и привлекательная внешность (по внешности всегда можно отличить человека благородного — настоящего аристократа — от простолюдина). Все эти признаки в разных пропорциях распределяются между главными действующими лицами обеих поэм. Из их комбинации чаще всего и строятся индивидуальные характеристики героев. Так, Менелай — доблестен и благороден, но не так мудр и красноречив, как Нестор; Аякс Теламонид наделен огромной физической силой и соответствующим ей мужеством, но в уме и обходительности сильно уступает Одиссею и т. д. Но главным для поэта в каждом его герое все же всегда остается доблесть. Он непременно должен быть «лучшим» (ἀριστος) или одним из «лучших» на поле битвы, в открытой схватке с врагом, в засаде и в разведке.

Чтобы доказать, что они действительно лучше всех прочих, герои «Илиады» бросаются в самую гущу сражения, стараются непременно быть первыми (πρῶτοι) в самых опасных местах и при этом постоянно подбадривают друг друга или, наоборот, осыпают насмешками и упреками за нерадение к битве и недостаток мужества. Создается впечатление, что все они участвуют в каком-то непрерывном состязании, в котором очень легко можно потерять жизнь, но зато и приобрести бессмертную славу. Дух взаимного соперничества-соревнования в доблести не ослабевает и в коротких передышках между боями. Он может проявляться, например, в словопрениях на народных собраниях, которые обычно проходят у Гомера как своеобразные представления с участием двух-трех «актеров» из числа главных героев, тогда как все остальные довольствуются ролью зрителей в театре или болельщиков на стадионе. Особенно стремятся отличиться в таких словесных состязаниях, как, впрочем, и в схватках на поле боя, самые молодые и пылкие герои вроде Диомеда. Еще один важный вид соревнования, в котором настоящий герой может показать, на что он способен, — это атлетическое состязание, или агон. Древнейшую в греческой литературе картину такого состязания, выполненную с большим знанием дела и с массой инте-

реснейших подробностей, мы находим в XXIII песни «Илиады», где рассказывается о похоронах Патрокла и о великолепно тризне, устроенной Ахиллом в честь своего погибшего друга. Все эти эпизоды наглядно свидетельствуют о пробуждении среди греческой аристократии гомеровского времени так называемого «агонального духа», т. е. жажды соперничества, в котором только и может по-настоящему себя проявить и таким образом самоутвердиться сильная, незаурядная личность. Как думают многие современные ученые, агональный дух вообще был важнейшей отличительной чертой этнического менталитета древних греков. Можно сказать, что любовь к состязаниям была у них в крови, побуждая их к непрерывному самосовершенствованию в стремлении хоть в чем-нибудь да превзойти других: ближайших соседей и друзей, сограждан по полисной общине, всех вообще эллинов. Это желание быть первым во что бы то ни стало находило себе выход в самых разнообразных видах агонов: состязаниях в силе и ловкости среди атлетов, в красноречии среди ораторов, в искусстве среди певцов и музыкантов, в мастерстве среди ремесленников, в мудрости среди философов и ученых, в щедрости среди богачей и т. д.¹ Агональный дух оказал сильное воздействие на развитие греческой культуры и обусловил некоторые важные ее особенности, о которых нам еще придется говорить в дальнейшем.

Ни одно состязание не может обойтись без более или менее широкого круга зрителей, являющихся в одно и то же время и свидетелями происходящего, и судьями, и болельщиками, своими возгласами и жестикуляцией подбадривающими каждую из противоборствующих сторон. Без такого собрания сочувствующих и соперничающих свидетелей их доблестных деяний не могли обойтись и гомеровские герои. При всем их непомерном эгоцентризме, сосредоточенности на своей собственной персоне они все же не были совершенно безразличны к мнению окружающих их людей. Типичный эпический герой способен без всяких колебаний и угрызений совести поставить на карту благополучие и жизнь множества людей, даже целого народа, только ради своего уязвленного самолюбия. Так, Агамемнон отказывается вернуть старому Хрису, жрецу Аполлона, его дочь Хрисеиду, так как это — его законная добыча, и тем навлекает на все ахейское войско страшную кару разгневанного божества. Немногим лучше поступает и Ахилл, самовольно открывший «фронт» перед троянцами, теснящими его боевых товарищей, из-за нанесенной ему Агамемноном обиды. Одиссей, чтобы отплатить за съеденных у него быков и баранов и другой ущерб, причиненный его имуществу, безжалостно истребляет весь цвет молодежи Итаки и других смежных с ней островов. Но даже и эти ярко выраженные индивидуалисты небезразличны к общественному мнению, к тому, что говорят о них в народе.

Правда, как было уже сказано, народная масса обычно презрительно третируется в эпосе как ничего не значащая толпа, как «скверные» (κακοί), не заслуживающие даже хорошего удара мечом.

¹ Для греческой ономастики характерно широкое использование имен, образованных от прилагательного ἄριστος — «лучший», таких, как Аристагор, Аристомас, Аристарх, Аристид и т. п.

Поэтому в известном эпизоде расправы с Терситом, одним из «скверных», Одиссеей обходится палкой или, точнее, скипетром. Тем не менее народ постоянно присутствует на эпической сцене. Без него не обходятся ни сражения, ни собрания и советы, ни атлетические состязания. Это скопище простонародья необходимо главным действующим лицам гомеровского повествования так же, как зрительская аудитория необходима актеру. Оно составляет круг очевидцев и ценителей их воинских подвигов, их ораторского искусства, их атлетической ловкости и силы. Этот факт очень важен для понимания социальной природы гомеровского и вообще греческого общества. Для феодальной знати европейского средневековья мнение народа было пустым звуком. Баронов и рыцарей нисколько не интересовало, что думают о них их крестьяне, которых они иначе, чем «вилланами» — «негодьями», «мерзавцами», никогда не называли. Во всех своих поступках они ориентировались исключительно на людей, равных себе по положению в обществе. Греческие аристократы при всем своем презрении, а иногда и ненависти к тем, кто стоял ниже их на социальной лестнице, все же в гораздо большей степени зависели от народа и вынуждены были поэтому с ним считаться. Постепенно в греческих государствах выработался особый тип аристократа-демагога или, как называли его сами греки, простата (букв. «предстоятеля») демоса, который заискивал перед народом, стремясь завоевать его расположение и сочувствие, чтобы потом использовать его как орудие в достижении своих политических целей. В роли таких «народных заступников» нередко выступали в начале своей политической карьеры будущие тираны, а также и многие другие политические деятели, не стремившиеся к тирании, но все равно заинтересованные в народной поддержке ради осуществления своих замыслов. Примерами здесь могут служить почти все известные нам афинские политики VI—V вв. до н. э. — от Солона до Алкивиада включительно.

Следует также иметь в виду, что сама социальная дистанция, отделяющая знать от простонародья, была в Греции не столь уж значительной. Во всяком случае, она не идет ни в какое сравнение с той глубочайшей пропастью, которая отделяла в феодальном обществе средневековой Европы его низшие слои от высших. В Греции аристократы превосходили простолюдинов не столько своим богатством и могуществом, сколько благородством происхождения, часто лишь фиктивным; а это, как известно, — вещь слишком эфемерная и непрочная, чтобы на ней могли очень долго держаться права и привилегии целого сословия. Среди греков богачом считался уже тот, кто мог на свои средства содержать боевого коня и благодаря этому зачислялся в цензовый класс или сословие «всадников». Человека, выставившего на состязании в Олимпии четверку скаковых лошадей, его сограждане воспринимали как сверхбогача сродни теперешним миллиардерам. Никто из известных нам греческих аристократов архаического или классического периодов не был настолько богат, чтобы выстроить, скажем, замок с башнями, рвами и подъемными мостами или нанять хотя бы небольшую армию (предприятия, которые в феодальной Европе были по плечу какому-нибудь

барону средней руки, не говоря уже о герцогах и графах). С прогрессом товарно-денежных отношений, по мере того как пути к личному обогащению становились все более доступными для выходцев из простонародья, аристократия постепенно растворялась в общей массе крупных и средних собственников, составлявших основное ядро гражданского коллектива греческого полиса. Как особая социальная прослойка, она продолжала существовать лишь в самых отсталых из греческих государств. Однако уже и в гомеровское время аристократия и по своему имущественному состоянию, и по образу жизни не так уж сильно отличалась от зажиточной верхушки крестьянства. Гомер в принципе допускает, что знатный человек и даже «царь» (басилей) может своими собственными руками обрабатывать принадлежащий ему участок земли и заниматься различными другими видами физического труда. И если, несмотря на это, герои поэм, как может показаться, заняты только войной, пирами и атлетикой, то относиться к этой картине с полным доверием, по-видимому, все-таки не следует: поэт, скорее всего, таким образом лишь выдает желаемое за действительное.

Две всепоглощающие страсти владеют душой любого гомеровского героя и управляют всеми его поступками. Это боязнь общественного порицания и позора (поэт называет это чувство «стыдом» — αἰδώς) и не менее сильная жажда прижизненных почестей и посмертной славы (κλέος). Последнее для него особенно важно. Ради немеркнувшей славы в потомстве герой готов пожертвовать всем, что у него есть, и даже самой жизнью. Типична в этом смысле фигура Ахилла, которому было предсказано еще при рождении, что он проживет короткую, но славную жизнь, если примет участие в походе на Троию, и долгую, но бесславную, если останется дома. Герой, не колеблясь, делает выбор между этими двумя возможностями. Он знает, что его ждет скорая смерть, но это не может удержать его от участия в битвах с троянцами. Даже чудо (внезапно заговорил по-человечьи любимый конь Ахилла Ксанф; он предупреждает хозяина о грозящей ему гибели) не может остановить героя в его стремлении к славе. Его ответ Ксанфу полон гордой решимости идти до конца по однажды избранному пути:

*«Что ты, Ксанф, пророчишь мне смерть? Не твоя то забота!
Знаю я сам хорошо, что судьбой суждено мне погибнуть
Здесь далеко от отца и от матери. Но не сойду я
С боя, доколе войны не вкусят троянцы досыта!»*

Для того чтобы оценить по достоинству эту готовность Ахилла умереть ради вечной славы, нужно иметь в виду, что представления греков гомеровского времени о загробной жизни были самыми унылыми и безотрадными. Они были уверены, что все смертные без исключения — и храбрецы, и жалкие трусы — попадают после кончины в мрачное царство теней — Аид, откуда никто никогда не возвращался. Честолюбие гомеровских героев было, таким образом, более высокой пробы, чем, скажем, честолюбие рыцарей-крестоносцев, которые твердо знали, что за кровь, пролитую «во славу Гос-

подню», им гарантировано вечное блаженство в райских кущах. Для Ахилла и других героев, погибших, так же как и он, под стенами Трои, на одной чаше весов лежит жестокая смерть в бою и после нее бесчисленные годы мучений в Аиде, на другой же сознание того, что он ничем не запятнал и не опорочил свое славное имя и сделал все, что мог, для того, чтобы слава о нем не умерла в веках. И эта вторая чаша оказывается более тяжелой.

Итог наших наблюдений над психологией гомеровских героев достаточно любопытен. Выясняется, что, несмотря на весь свой индивидуализм, сосредоточенность на своем «Я», они в очень большой степени зависят в своих поступках от того, что думают или говорят о них другие люди. Кто эти «другие», в данном случае не так уж важно. Ими могут оказаться близкие друзья и боевые соратники героя, т. е. люди, более или менее равные ему по положению и социальной значимости. Под «другими» может подразумеваться и все племя или народ, к которому принадлежит герой, наконец, все вообще ахейцы или троянцы, т. е. множество племен, объединенных одной общей целью. Важно то, что, в понимании Гомера, существует некий, как сказал бы Кант, «категорический императив», т. е. свод общеобязательных нравственных норм и правил поведения или своего рода кодекс чести идеального героя, которым определяется общее мнение о каждом конкретном индивиде, а через него и поступки того индивида. Такое соединение ярко выраженного индивидуализма или обостренного чувства собственного достоинства с постоянной взглядкой на общественное мнение вообще весьма характерно для греческого отношения к жизни и для греческой культуры. Гомер был первым, кому удалось выразить это жизнеотношение с предельной ясностью в великолепных пластических образах. Но оно, несомненно, существовало уже и до того, как была создана «Илиада», и еще долгое время спустя.

В свое время американский культуролог Р. Бенедикт разделила все культуры на две основных группы в зависимости от того, какие формы самоконтроля личности в них преобладают. Одну из этих групп она определила как «культуры стыда» (shame cultures), имея в виду, что основным чувством, управляющим поведением индивида, в обществах этого типа является чувство стыда за свои поступки, вынуждающие человека смотреть на себя как бы глазами других людей. Другая группа культур — это, по определению Р. Бенедикт, «культуры вины» (guilt cultures). Здесь поведение человека определяется, прежде всего, его внутренней самооценкой, которая, в свою очередь, зависит от испытываемого им чувства вины перед богом за свои прегрешения или то, что мы привыкли называть «страхом божьим». Классическим примером «культуры стыда» принято считать именно греческую культуру, начиная с Гомера и кончая эпохой эллинизма. Как наиболее яркий образец «культуры вины», ей обычно противопоставляется христианская культура эпохи средневековья. Ученые, принимающие эту классификацию культур, в большинстве своем убеждены в том, что чувство вины бывает присуще лишь людям с высокоразвитой духовной организацией, с очень сложной структурой личности, в которой чрезвычайно важное место занимает

такая нравственная категория, как совесть. «Культуре стыда» соответствует, в их понимании, более элементарный тип личности, с довольно бедным внутренним миром, ориентированным почти исключительно на некие внешние регуляторы человеческого поведения и еще не знающим, что такое совесть.¹ Нам трудно согласиться, однако, с этими чересчур односторонними и упрощенными оценками, исходящими из глубокой убежденности в превосходстве «более передовой» христианской морали над примитивной и архаичной «языческой» нравственностью греков и римлян. В действительности, чувство вины перед некой сверхъестественной и сверхличностной силой возникает уже на очень ранних стадиях духовного развития человечества. Оно существует уже в первобытной общине с ее системой ритуальных запретов (табу) и правил поведения, подлежащих неукоснительному исполнению, и остается важнейшим регулятором всей внутренней и внешней жизни индивида в древнейших тоталитарных государствах (деспотиях) как Ближнего, так и Дальнего Востока. У верующих христиан так называемый «страх божий», т. е. страх перед неотвратимым наказанием на том или на этом свете за совершенные человеком неправедные деяния, совсем не обязательно сопровождается угрызениями совести и чаще всего выражается лишь в чисто формальном покаянии, дающем индульгенцию на совершение новых грехов. В то же время чувство стыда, столь свойственное грекам, далеко не всегда переживалось ими как простая боязнь позора перед соседями или согражданами. Оно могло задевать и очень глубокие внутренние «струны» их души, находя свое выражение в настоящих муках больной совести. До нас дошли высказывания выдающегося греческого философа-материалиста Демокрита, вполне подтверждающие эту догадку: «Совершающий позорное дело должен прежде всего стыдиться самого себя», и та же мысль в несколько ином варианте: «Самого себя следует стыдиться ничуть не меньше, чем других людей, и не должно совершать дурной поступок, даже если никто об этом не узнает...».

Как показывает исторический опыт человечества, самосознание личности особенно обостряется в переломные катастрофические эпохи, когда рушатся вековые устои государственности и правопорядка, происходит распыление или разбегание, казалось, стабильных, прочно укорененных в традиции человеческих сообществ и человек, как бы выброшенный силой обстоятельств из привычной «среды обитания», оказывается на долгое время предоставленным самому себе и в этой ситуации чрезвычайно остро и болезненно переживает свое одиночество и беззащитность, еще не понимая, что это и есть давно желанная свобода. В истории Греции эпохой такого распыления крупных социальных структур, долгое время казавшихся вполне устойчивыми и монолитными, были так называемые «темные века» или хронологический отрезок с XII по IX вв. до н. э. Его начало было отмечено серией загадочных катастроф, повлекших за собой распад микенских дворцовых государств с их жестко централизованной экономикой и

¹ Одна из статей известного филолога-классика В. Н. Ярхо, между прочим, так и называется «Была ли у греков совесть?».

налаженной системой бюрократического учета и контроля. Личность, уже превращенная тоталитарным по своей сути государством в бесправную, безгласную податную единицу, в «колесико» или «винтик» огромного механизма дворцового хозяйства, тогда впервые почувствовала себя свободной, и этот резкий переход из одного состояния в другое оставил в душе греческого народа глубокий, никогда не стиравшийся след. Ситуация социального и духовного разброда и нестабильности, в которой Греция оказалась после крушения микенской цивилизации, растянулась на несколько столетий. Резко усилилась столь характерная для этой страны мобильность населения. Передвижения племен следовали одно за другим лишь с небольшими паузами кратковременного затишья. Сначала они шли с севера на юг и с запада на восток (так называемые «дорийское завоевание» и «ионийская колонизация»), а затем в противоположных направлениях. Эти хаотические блуждания больших и малых «осколков» распавшейся социальной системы, вероятно, придавали Греции темных веков определенное сходство с американским «Диким Западом» в период его освоения белыми колонистами. В такой исторической обстановке личность, личная инициатива, личный успех или, наоборот, неудача приобретали никогда и нигде еще невиданную прежде значимость, и возникшие уже на исходе темных веков гомеровские поэмы были в сущности первым подведением итогов этого длительного процесса раскрепощения и самоопределения свободной человеческой личности, но никак не его началом.¹

Однако в раннегреческом обществе этот процесс не мог закончиться абсолютным высвобождением индивида от уз, связывавших его с коллективом в той его форме, которая в то время была единственно возможной, — в форме земледельческой общины.² Для этого

¹ Изображенная здесь ситуация довольно близко напоминает то состояние «пассионарного толчка», с которого, согласно известной теории Л. Н. Гумилева, обычно начинается процесс этногенеза. В такие периоды на первый план в жизни социума обычно выдвигаются пассионарно заряженные личности, в основном из числа разного рода отщепенцев и маргиналов, активно выступающих против традиционного уклада жизни и участвующих в его разрушении. Среди людей такого склада могут оказаться и воинственные разбойники вроде скандинавских викингов или сподвижников Чингиз Хана, и религиозные фанатики типа первых христиан или посланцев пророка Мухаммеда. Вполне возможно, что в XII—VIII вв. до н. э. Греция переживала именно такую критическую фазу этногенеза эллинской народности.

² Родоплеменной строй, если он вообще существовал когда-либо в Греции, явно изжил себя еще до начала гомеровского периода, т. е. к IX в. до н. э. Во всяком случае, у Гомера родовые объединения типа так называемых «фратрий» и «фил» упоминаются крайне редко и, видимо, только как какие-то пережиточные формы социальной организации. Фратрии и филы, существовавшие в Афинах и в некоторых других греческих государствах еще в классический период, скорее всего, представляли собой искусственные (квазигентильные) образования, возникшие в связи с упорядочением общественной жизни в раннем полисе.

Греция была слишком бедной, малоземельной и слишком тесной, плотно заселенной страной. Здесь трудно было найти достаточно свободного места для размещения хотя бы нескольких тысяч абсолютно изолированных крестьянских хозяйств. В этом отношении Греция резко отличалась от того же «Дикого Запада» или от таких стран Северной Европы, как Финляндия, Швеция, Норвегия, Исландия. Как мы уже видели, в эпоху становления классической греческой цивилизации здесь явно преобладала тенденция к максимальной концентрации, а не к рассредоточению основной массы населения. Именно в это время выработалась особая склонность греков к жизни в городах или, скорее все же, в поселениях городского типа. К этому их толкали, как было уже сказано, перенаселенность, теснота, земельный голод и происходившие на этой почве постоянные распри между соседними общинами, из-за которых они вынуждены были селиться кучно, компактными группами, сконцентрированными в небольших укрепленных городках, вместо того, чтобы рассеиваться со своим скотом и имуществом по всей территории страны.

Городской образ жизни с характерным для него тесным каждодневным общением больших человеческих масс должен был еще более обострять и усиливать пробудившиеся в греческом обществе индивидуалистические инстинкты. Каждый человек еще более утверждался в осознании своей самоценности, своей неповторимой индивидуальности, постоянно сталкиваясь с себе подобными индивидами на небольшом пространстве, обнесенном городской стеной, и сравнивая себя с ними. Городская среда, как кинолента, фиксировала непрерывное противоборство разнонаправленных личных интересов, превращая его в некую постоянную, устойчивую в самой своей неустойчивости величину. Оставалось лишь отрегулировать и уравновесить это текучее состояние общественного организма. Для этого, в первую очередь, и понадобился полис с его законами и политическими институтами.

Как мы уже знаем, именно греки впервые по-настоящему персонализировали историю стран Древнего Востока, ввели в нее само понятие личности, ранее там отсутствовавшее. А с какого момента начинается персонализация истории самой Греции? Для самих греков этот вопрос, по-видимому, не существовал. В их понимании личность всегда была основным фактором, действующим в истории, и они находили ее всюду, куда только не достигала их историческая память. Дело в том, что греки так и не научились отделять историю в собственном значении этого слова от мифа и легенды. Даже величайший и проницательнейший из всех греческих историков афинянин Фукидид не видел принципиальной разницы между такими мифическими персонажами, как, например, царь Минос, герой Пелопс, по имени которого был будто бы назван полуостров Пелопоннес, или легендарный основатель афинского государства и вместе с тем победитель Минотавра Тесей, и такими вполне реальными историческими личностями, как Фемистокл, Кимон, Перикл или спартанский царь Архидам. Просто первые лица в этом перечне жили намного раньше, чем вторые, и поэтому древние поэты наплели о них множество всяких небылиц, которые Фукидид пренебрежительно обходит стороной в своем рассказе, не утруждая себя их разбором.

Современные ученые судят о тех же персонажах греческих мифов намного строже и придирчивее и в большинстве своем склонны вообще отрицать их историческую реальность. Еще в прошлом веке были высказаны и достаточно убедительно обоснованы сомнения в реальности не только всех героев гомеровского эпоса, но и самой Троянской войны, являющейся его сюжетным стержнем, и, наконец, страшно сказать, самого «великого старца» Гомера. Свирепые филологи-классики из школы так называемых «аналитиков», по образному выражению Шиллера, безжалостно «рвали Гомеров венок», кромсая вдоль и поперек «Илиаду» и «Одиссею» в поисках разновременных и принадлежащих разным авторам «слоев» и «вкладов», из которых, в их понимании, путем простой монтровки образовался текст обеих поэм. В результате этой разрушительной работы само имя Гомера превратилось в своего рода коллективный псевдоним, скрывающий целую компанию безымянных сказителей — аэдов. Та же участь постигла и некоторых других лиц, прежде считавшихся историческими, например, уже упомянутого Тесея, основателей царских династий Пелопоннеса из рода Гераклидов и их ближайших потомков, великого спартанского законодателя Ликурга. Таким образом, мифическая и легендарная история Греции подверглась своего рода «тотальному геноциду» и в итоге почти совершенно «обезлюдена» на всем своем огромном протяжении с XVII по VIII вв. до н. э. включительно.

Лишь с VII столетия ее опустевшая сцена вновь начинает наполняться действующими лицами, в числе которых мы видим знаменитых тиранов и законодателей, мореплавателей и основателей колоний, победителей на Олимпийских играх, поэтов-эпиков и лириков, наконец, просто ярких и неординарных людей вроде зачинщика неудавшейся попытки государственного переворота в Афинах Килона или прославившейся своей красотой и богатством гетеры Родопис. Историческая реальность всех этих лиц сейчас уже никем не ставится под сомнение, несмотря на то что нам во многих случаях неизвестны точные даты их жизни и деятельности, а сами их биографии нередко представляют собой набор малоправдоподобных легенд и анекдотов.

Некоторые из этих людей сами обращаются к нам через разделяющие нас «хребты веков». Вот, например, два чудом сохранившихся стихотворных отрывка, в которых один из самых блестящих поэтов-лириков VII в. Архилох с о-ва Пароса представляется читателю:

*«Я — служитель царя Эниалия,¹ мощного бога.
Также и сладостный дар Муз хорошо мне знаком».*

И еще:

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

¹ Эниалий — одно из прозвищ бога войны Ареса.

До нас дошли и еще более краткие автохарактеристики людей, на долгое время совершенно «выпавших» из истории, но затем вновь вернувшихся в нее с помощью оставленных ими памятных знаков. Такова, например, трехстрочная метрическая надпись, высеченная на бдре архаической мраморной статуи с о-ва Делоса. Надпись гласит: «Никандра посвятила меня далеко мечущему стреловержцу,¹ превосходная дочь Динодика Наксосца, сестра Диномена и ныне супруга Фракса». Так же как и статуя, считающаяся древнейшим образцом греческой монументальной скульптуры, надпись датируется временем около середины VII в. Кем была в своей земной жизни эта дочь Динодика, мы, вероятно, так никогда и не узнаем. Но само ее стремление оставить свой след в истории хотя бы с помощью статуи, посвященной в храм Аполлона, весьма знаменательно как один из симптомов пробуждающегося индивидуального самосознания.

Но почему именно VII столетие, а не предшествующий ему VIII в. до н. э. породило этот мощный всплеск интереса к конкретной человеческой личности, столь непохожей в своей живой осязаемости и своеобразии на условно идеальную, как бы поставленную на котурны личность эпического героя? Отвечая на этот вопрос, нельзя не вспомнить о некоторых важных культурных новшествах, впервые появившихся в VIII в., если даже не раньше, но по-настоящему закрепившихся и нашедших себе широкое применение только в VII столетии. Первое, что приходит здесь на память, это, конечно, новое алфавитное письмо, которое греки заимствовали у финикийцев и усовершенствовали, приспособив к потребностям своего языка. Первые надписи, сделанные этим письмом, сейчас датируются второй половиной VIII в., что позволяет отнести начало его распространения в Греции либо к первой половине того же столетия, либо даже к концу IX в. Греко-финикийский алфавит представлял собой чрезвычайно удобное и потому доступное практически каждому средство закрепления и передачи информации, использовавшееся в широчайшем диапазоне — от деловых писем до записей философских афоризмов и лирических стихов. Совершенно очевидно, что он заключал в себе очень большой соблазн для человека, одержимого подобно Архилоху или Никандре жгдой увековечить свою собственную персону или же, напротив, похвальной любознательностью к жизни других замечательных людей. Важно также и то, что греческая поэзия, используя открывшиеся перед ней новые возможности, все дальше уходила в своем развитии от изначальной близости устного народного творчества и открывала для себя новые жанры, в которых творческая личность поэта уже не могла больше оставаться где-то в тени, «за сценой», как это было во времена расцвета героического эпоса, а смело и гордо выходила на «авансцену», прямо, без всяких посредников обращаясь к читателю.

Ни новое алфавитное письмо, ни новые формы поэтического творчества сами по себе, конечно, не могут считаться причинами, вызвавшими столь очевидный рост индивидуалистических настроений в греческом обществе VII в. до н. э. В сущности они были чем-то

¹ Эпитеты, характеризующие бога Аполлона.

вроде сейсмографа, фиксировавшего «подземные толчки», возникшие в недрах социальной системы. Какова была природа самих этих «толчков»? В поисках ответа на этот вопрос современные историки обычно пускаются в пространные рассуждения об основных особенностях той исторической ситуации, которая сложилась в Греции во второй половине VIII—VII вв. до н. э. в непосредственной связи с началом Великой колонизации. Наиболее характерными приметами этой бурной, богатой событиями эпохи принято считать широкую территориальную экспансию греческой народности, увенчавшуюся возникновением целой россыпи городов-колоний по берегам Эгейского, Средиземного, Мраморного и Черного морей, развитие мореплавания и морской торговли, интенсивный рост и техническое совершенствование ремесленного производства в самых различных его отраслях, переориентацию сельского хозяйства на рыночный сбыт своей продукции, начало широкого применения рабского труда как в ремесле и строительстве, так и в сельском хозяйстве, быстрый рост имущественного неравенства, обнищание массы демоса и распространение долговой кабалы, распад старой системы социальных связей, основанной на возникшей естественным путем родовой или общинной солидарности, нагнетание социальной напряженности и классовой ражды и как прямое следствие всех этих процессов крайнюю политическую нестабильность, гражданские распри и смуты, нередко авершавшиеся государственными переворотами, резней, изгнаниями и захватом имущества побежденных, наконец, установлением тиранических режимов. В известном смысле историческая ситуация VII в. повторяет ситуацию рубежа бронзового и железного веков, сложившуюся после падения микенской цивилизации. Вновь резко возрастает подвижность основной массы населения страны, усиливается разброд и шатания в его среде, во многих местах начинается полоса смут и политической анархии. Старые формы коллективизма, связанные с первобытной земледельческой общиной, постепенно приходят в упадок и отмирают. Новые формы полисного коллективизма пока еще находятся в процессе становления. Отдельный индивид, попавший как бы в зазор между этими двумя типами социальной организации, вновь оказывается предоставленным самому себе и снова весьма болезненно переживает это свое одиночество.

Нет ничего удивительного в том, что современники всех этих важных перемен в жизни греческого общества, в конечном счете напавших его развитие по совершенно новому руслу, чаще всего оценивали их сугубо негативно, как симптомы вырождения и тяжкого недуга общественного организма. Как сказал поэт, «большое видится на расстоянии», и человек, попавший под колеса локомотива исторического прогресса, обычно не внемлет доводам его восторженных панегиристов. Среди поэтов архаической эпохи образцом законченного пессимиста может считаться уже не раз упоминавшийся прежде Гесиод, уроженец Беотии, автор двух эпических поэм: «Теогонии» («Родословной богов») и «Трудов и дней». Его взгляд на историю человечества беспросветно мрачен. По Гесиоду, вся она была сплошным упадком, движением от лучшего к худшему и знала один лишь только регресс и никакого прогресса. В «Трудах и днях» подтвержд-

днем этой мысли служит известный миф о пяти человеческих поколениях или веках, последовательно сменявших друг друга, до тех пор, пока от блаженного, не знавшего ни трудов, ни забот, ни горя золотого поколения человеческий род не пришел к самому несчастному из всех железному поколению, современником которого считает себя сам поэт. Охватившим его скорби и отчаянию нет предела:

*«Если бы мог я не жить с поколением пятого века!
Раньше его умереть я хотел иль 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 — хозяин.
Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то.
Старых родителей скоро совсем почитать перестанут,
Будут их яро и зло поносить нечестивые дети...
Правду заменит кулак. Города подпадут разграбленью».*

Прервав на время эти причитания беотийского поэта, заметим все же, что, несмотря на весь свой безудержный пассеизм (устремленность в прошлое), Гесиод предстает перед нами как человек, глубоко укорененный в своем собственном времени (рубеж VIII—VII вв. до н. э.). Чисто хронологически он еще мог быть современником автора «Одиссеи». Но и по форме, и по духу его поэма весьма далека от гомеровского эпоса и тяготеет скорее к лирической, исповедальной поэзии. Если Гомер повествует в своих поэмах о событиях и людях, сильно удаленных от него во времени, повествует в тоне незаинтересованного, объективного рассказчика (знаменитое эпическое спокойствие), то Гесиод весь сконцентрирован на себе самом, своей нелегкой судьбе, своих внутренних переживаниях. Понятно, что рассказывать читателю «о времени и о себе» в тоне полнейшей незаинтересованности так, как рассказывал Гомер об Ахилле или Гекторе, поэт не смог бы, если бы даже и захотел. Его рассказ глубоко эмоционален, взволнован. Поэма пронизана пафосом морального обличения современной поэту действительности. Это чувство — активное неприятие современности, пожалуй, самое сильное из всех чувств Гесиода. Именно с него начинается в европейской литературе длинный ряд всевозможных обличителей, без стеснения бросавших в лицо своим современникам горькую правду о них самих.

В этом смысле Гесиода нередко сравнивают с древнееврейскими ветхозаветными пророками, которые, так же как и он, обличали нравственную порочность современного им общества и грозили ему страшными карами и гибелью в недалеком будущем. Но между беотийским поэтом и библейскими пророками существует одно важное различие. Пророки были, как говорится, «людьми не от мира сего». Они в любой момент готовы были бросить все свое достояние, поспать пеплом главу и уйти в пустыню, дабы не видеть всей мерзости «мира сего» и в полном уединении дожидаться наступления часа «Страшного

суда». Многие из них, кстати, именно так и поступали. Гесиод был личностью совсем иного склада. В своей поэме, особенно в той ее части, которая содержит всевозможные практические наставления читателям, он предстает перед нами как человек, очень твердо стоящий на ногах и очень хорошо знающий, чего он хочет от жизни.

Что бы ни говорил Гесиод о мерзости окружающего его мира и о своем желании вернуться в прошлое — в давно утраченный золотой век, он, как это следует из его же собственных советов и признаний, на удивление неплохо устроился в этом столь ненавистном железном веке. У него есть участок земли, очевидно, вполне достаточный для того, чтобы содержать самого поэта и его семью, упряжка рабочих быков и даже несколько рабов. Гесиод упоминает по крайней мере о двух из них: женщине, погоняющей быков на пашне, и мальчишке, который, следуя за плугом, переворачивает комья земли, чтобы укрыть брошенное в землю семя от птиц. В страдную пору поэт нанимает еще батрака-поденщика. Судя по всему, в доме Гесиода был надежный материальный достаток. Он может дать займы соседу, если, конечно, захочет. Он может позволить себе в жаркий летний день укрыться в тени развесистого дерева и там коротать досуг, наслаждаясь прохладным библинским вином (вино, вывезенное из финикийского города Библа). Наконец, что особенно важно и о чем там Гесиод почти ничего не говорит, но о чем не так уж трудно гадаться: у него было достаточно свободного времени для того, чтобы заниматься не только земледельческим трудом, но и поэзией даже принимать участие в больших общегреческих состязаниях эвон.

Как и все почти обличители язв и пороков современного общества, Гесиод и сам не чужд, по крайней мере, некоторых из них. В своих наставлениях читателю он, видимо, невольно сам себя выдает. Так, сетуя на страшную взаимную отчужденность людей «железного поколения», Гесиод и сам взирает на свое непосредственное окружение с откровенной враждебностью и угрюмой подозрительностью. Он никому вокруг себя не верит. Только и ждет, что его кто-нибудь проведет или ограбит. Он никогда не протянет руку помощи нуждающемуся родственнику или соседу, предпочитая держать излишки своих доходов под замком на черный день или для того, чтобы со временем повыгоднее их сбыть. Вот весьма характерные для него образцы типично кулацкой морали:

*«С братом и с тем, как бы в шутку, дела при свидетелях делай.
Как подозрительность, так и доверчивость гибель приносит».*
*«Женщин беги вертливосток, манящих речей их не слушай.
Ум тебе женщина вскружит и живо амбары очистит.
Верит поистине вору ночному, кто женщине верит!»*

Как и всякий мелкий собственник, Гесиод думает прежде всего о себе, о своем хозяйстве, а потом уж о других. Все его помыслы направлены лишь к одному: как бы устоять, выжить в происходящей вокруг него отчаянной борьбе за существование. Интересно, что наш поэт не только не осуждает эту борьбу, но, скорее напротив, одобряет

ее и считает полезной, видя в ней непреложный закон человеческой жизни. Свою поэму он начинает с весьма любопытного рассуждения о двух Эридах — двух видах вражды и соперничества:

*«Знай же, что две существуют различных Эриды на свете,
А не одна лишь всего. С одобреньем отнесся б разумный
К первой. Другая достойна упреков. И духом различны:
Эта — свирепые войны и злую вражду вызывает,
Грозная. Люди не любят ее. Лишь по воле бессмертных
Чтут они против желанья тяжелую эту Эриду.
Первая раньше второй рождена многосумрачной ночью;
Между корнями земли поместил ее кормчий всевышний,
Зевс, в эфире живущий, и более сделал полезной:
Эта способна понудить к труду и ленивого даже;
Видит ленивец, что рядом другой близ него богатеет,
Станет и сам торопиться с насадками, с севом, с устройством
Дома. Сосед соревнует соседу, который к богатству
Сердцем стремится. Вот эта Эрида для смертных полезна.
Зависть питает гончар к гончару и к плотнику плотник;
Нищему нищий, певцу же певец соревнуют усердно.»*

Эта первая в мировой литературе апология свободной конкуренции и частного предпринимательства выдает в Гесиоде закоренелого индивидуалиста, ставящего свои личные интересы выше интересов других людей, как бы не хотел он сам казаться человеком традиции, свято блюдущим унаследованные от предков законы и обычаи и стремящимся жить в мире со всем окружающим миром. Правда, индивидуализм крестьянина Гесиода во многом отличен от индивидуализма гомеровских героев — царей и аристократов. Самым страшным из человеческих грехов он считает гордость и высокомерие. Герои «Илиады» и «Одиссеи», напротив, сознательно культивируют в себе эти качества характера и нередко безрассудно отдаются их власти. Гесиод не гонится за воинской славой, смиренно признавая ее привилегией «лучших людей». С тем же смирением признает он превосходство знати над собой и другими подобными ему «маленькими людьми». На это недвусмысленно намекает включенная в поэму басня «О соловье и ястребе», заканчивающаяся такой сентенцией:

*«Разума тот не имеет, кто мериться хочет с сильнейшим:
Не победит он его — к униженью лишь горе прибавит!»*

Главными добродетелями «маленького человека», которые одни только и могут его спасти и вывести на правильный путь, являются, в понимании поэта, трудолюбие и бережливость, отнюдь не воинская доблесть.

Впрочем, на свой лад Гесиод, пожалуй, не меньший гордец и честолюбец, чем гомеровские герои. Ему, как и им, хорошо знакомо чувство стыда. Этот стыд рождает в человеке бедность:

*«Стыд нехороший повсюду сопутствует бедному мужу...
Стыд — удел бедняка, а взоры богатого смель».*

Чтобы избежать стыда и поношения, человек должен упорно трудиться, полагаясь только на свои силы, стремясь к полной независимости, даже обособленности от внешнего мира. Идеал свободы и полной материальной самообеспеченности (автаркии), занимающий центральное место в сознании любого мелкого собственника, был, таким образом, впервые в истории мировой общественной мысли с предельной ясностью выражен беотийским поэтом и земледельцем Гесиодом.

Прежде чем окончательно расстаться с этой любопытной фигурой, хотелось бы добавить к его портрету еще несколько штрихов. Нельзя не упомянуть о том, что в душе этого угрюмого брюзги и расчетливого скопидома жила по-детски наивная и чистая вера в высшую справедливость. Олицетворением этой веры становится в поэме Гесиода богиня по имени Дике, что собственно и означает «справедливость», «правда», а также «правосудие» и просто «суд». В гомеровском пантеоне мы такой богини еще не встречаем. Вполне возможно, что Гесиод сам ее и придумал. В Греции такого рода религиозная самодеятельность была довольно обычным делом. Но дело не только в том, что Гесиод добавил к уже существовавшим у греков десяткам, а может быть, и сотням божеств еще одно новое божество, назвав его звучным именем Дике. Гораздо важнее для нас то, что беотийский поэт впервые со всей определенностью поставил вопрос о личной ответственности человека за совершенные им неправомерные деяния и сам же на него ответил, пригрозив всем, кто преступает заповеди традиционной морали, высшим божественным судом и неотвратимой карой.

Ближайшему предшественнику Гесиода Гомеру такие представления были в общем чужды. В его поэмах, как мы уже это видели, ответственность за дурные поступки, совершенные тем или иным героем, обычно перекладывается на некую внешнюю силу, воплощенную в образе божества, временно помутившего его разум. Боги у Гомера почти никогда не выступают в роли блюстителей справедливости. Более того, они и сами постоянно совершают неправомерные дела: творят произвол и насилие, лгут и обманывают друг друга и людей, прелюбодействуют, бранятся, как самые последние смертные, и людей толкают на такие же поступки. Если они кого-нибудь наказывают, то отнюдь не за преступления и не за нарушение существующих нравственных норм, а, прежде всего, за неуважение или насилие по отношению либо к ним самим, либо к каким-то лицам, находящимся под их покровительством. Так, Аполлон в I песни «Илиады» насылает мор на все ахейское войско лишь за то, что Агамемнон оскорбил его жреца Хриса, отказавшись вернуть ему отнятую у него дочь. В «Одиссее» Посейдон преследует своим гневом главного героя поэмы за то, что он ослепил его сына, циклопа Полифема, не придавая при этом никакого значения тому обстоятельству, что этот отвратительный людоед сам нарушил священный

долг гостеприимства, сожрав нескольких спутников Одиссея, и жестоко за это поплатился.

Гесиодовская Дике — божество совсем иного порядка. Она мстит людям не за лично ей нанесенные оскорбления, а за обиды, причиненные человеком другому человеку, хотя каждая такая обида расценивается поэтом в то же время и как оскорбление божества. Вот как изображается в «Трудах и днях» поведение богини справедливости:

*«Сами, цари, поразмыслите вы о возмездии этом.
Близко, повсюду меж нас, пребывают бессмертные боги
И наблюдают за теми людьми, кто своим кривосудьем,
Кару презревши богов, разоренье друг другу приносит.
Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады
Стражей бессмертных. Людей земнородных они охраняют,
Правых и злых человеческих дел соглядатаи, бродят
По миру всюду они, облеченные мглою туманной.
Есть еще дева великая Дике, рожденная Зевсом,
Славная, чтимая всеми богами, жильцами Олимпа.
Если неправым деяньем ее оскорбят и обидят,
Подле родителя Зевса немедля садится богиня
И о неправде людской сообщает ему. И страдает
Целый народ за нечестье царей, злоумышленно правду
Неправосудьем своим от прямого пути отклонивших.
И берегитесь, цари-дароядцы, чтоб так не случилось!
Правду блюдите в решеньях и думать забудьте о кривде».*

Эта пылкая увещательная речь ясно показывает, что больше всего волнует и тревожит поэта в этой жизни, исполненной зла и несправедливости. Это — несправедливый суд и те, кто его творят. Поэт называет их весьма выразительно «царями-дароядцами» (δωροφύγοι). За исполнение ими судейских обязанностей так называемые «цари»¹ (басилеи) требовали от народа и, прежде всего, видимо, от тех, кто обращался к их суду, особых подношений, которые назывались по старинке «дарами». Кроме этой оплаты их услуг, принимаемой открыто, они тайком могли брать с заинтересованных лиц еще и взятки, которые также назывались «дарами», и сообразно с тем, кто сколько даст, выносили затем свой приговор.

Нам известно, что Гесиод и сам стал жертвой такого несправедливого суда. Его беспутный брат Перс оттягал у него лучшую долю отцовского наследства, склонив на свою сторону с помощью подкупа басилеев городка Феспии, в окрестностях которого жили оба брата. Не удивительно, что действия «царей-дароядцев» вызывают у него такое возмущение. Поэт хорошо понимает (он постиг это на собственном горьком опыте), что добиться справедливости здесь на земле, когда

¹ В действительности эти люди, конечно, не были настоящими царями, т. е. носителями монархической власти. В каждом греческом полисе, и в том числе в Феспиях — на родине Гесиода, их было несколько человек. Вместе они составляли некое подобие коллегии высших должностных лиц.

всюду вершат дела жадные и своекорыстные судьи-цари, — дело почти невозможное. Но должна же быть справедливость хоть там, наверху, среди бессмертных богов, чуждых всякого своекорыстия. И в сознании Гесиода выстраивается четкая логическая цепочка взаимосвязанных причин и следствий. Неправедный суд, который творят земные судьи, наносит обиду главному соглядатаю богов среди людей «великой деве Дике». Она немедленно сообщает о том, что произошло, своему родителю, верховному олимпийцу Зевсу. Разгневанный Зевс обрушивает страшные кары не только на самих неправедных судей, что было бы логично, но и на весь их народ, что производит достаточно странное впечатление. Сами небесные кары подробно перечислены поэтом:

*«Беды великие сводит им с неба владыка Кронион —
Голод совместно с чумой. Исчезают со света народы.
Женщины больше детей не рожают, и гибнут дома их
Предначертаньем владыки богов, олимпийского Зевса.
Или же губит у них он обильное войско, иль рушит
Стены у города, либо им в море суда потопляет».*

Здесь же, очевидно для контраста, вставлена еще одна картинка, изображающая благоденствие и процветание другого полиса, где правят и творят суд праведные цари, что, в понимании Гесиода, бывает не так уж часто, если вообще бывает.

Многое в мышлении беотийского поэта-земледеельца еще связывает его с прошлым — с тем образом мыслей и чувств, который отличает человека, живущего в согласии с нормами древней общинной морали. Такова, например, его странная для нас убежденность в том, что ответственность за дурные дела неправедных царей разделяет с ними весь народ. Преступление, совершенное одним человеком или группой людей, становится как бы очагом инфекции — скверны, которая заражает все вокруг себя. Но все же в главном Гесиод, безусловно, может быть признан человеком новой исторической эпохи, которая началась в Греции где-то около середины VIII в. до н. э., т. е. незадолго до того времени, когда жил поэт. Его обращение к высшей божественной справедливости, воздающей каждому по его заслугам, ярко характеризует не только самого Гесиода как человека и мыслителя, но и все современное ему греческое общество. Состоявшее в своей основной массе из таких же, как и он, средних и мелких землевладельцев, это общество было, судя по всему, озабочено поисками некоего универсального регулятора, который мог бы внести хотя бы относительный порядок и законность в отношения между людьми, между разными их группами, классами и сословиями. Эта проблема должна была стоять особенно остро в Греции эпохи Великой колонизации, когда вся ее социальная система, прежде казавшаяся монолитной и неподвижной, неожиданно пришла в движение, стала буквально на глазах размываться, менять свои очертания, а отношения между отдельными индивидами, раньше казавшиеся простыми и ясными, внезапно невероятно усложнились и запутались. Все это сопровождалось непредвиденным и никем не контролируемым взры-

вом стихийного индивидуализма, разгулом неслыханного ранее своекорыстия, насилия и произвола.

Возможны были два выхода из этого кризисного положения. Один, так сказать, метафизический выход сводился к надежде на постоянное вмешательство в запутанные человеческие дела неких сверхъестественных сил, которые эти дела должны были распутывать, водворяя везде и всюду божественную справедливость. Именно такой выход предлагал своим читателям Гесиод, проникшийся верой в разумность и благостность небожителей. По этому пути примерно в это же самое время пошли некоторые народы Древнего Востока, оказавшиеся, так же как и греки, на развилке двух исторических маршрутов. Примером здесь могут служить древние иудеи, жадно внимавшие своим боговдохновенным пророкам, которые, так же как и Гесиод, обличали чудовищную греховность своих соплеменников и грозили им небесными карами. Однако в отличие от евреев греки уже в то время были слишком рассудительным, рационально мыслящим и практичным народом, чтобы целиком полагаться в своих делах на добрую волю божества, пусть даже такого разумного и справедливого, как гесиодовская Дике. Слишком многое из того, что они видели вокруг себя, убеждало их в крайней медлительности и неповоротливости божественной справедливости. Воры, мошенники и мздоимцы почему-то, как правило, процветают и благоденствуют. Вопреки посулам Гесиода никто не поражает их ни чумой, ни засухой. Люди же добродетельные и невинные ни в каких преступлениях влчат самое жалкое существование, разоряются, нищенствуют и даже попадают в рабство. Видимо, именно по этой причине, а также и из-за своей безликости и бесцветности (греки не любили воплощенных абстракций и не слишком в них верили) придуманное Гесиодом божество не прижилось в греческом пантеоне. Образ богини справедливости встречается в последующее время лишь у таких великих поэтов, глашатаев высокой духовности, как Пиндар и Эсхил, но не в народных верованиях.

В своей основной массе греки предпочитали иметь дело с теми капризными, легкомысленными и беспринципными богами, о которых им когда-то поведал Гомер. Можно даже подумать, что они охотно мирились с мыслью о неразумности и безнравственности тех сверхъестественных сил, от которых в конечном счете зависела человеческая судьба. В сущности эта мысль развязывала им руки в жизненной борьбе, позволяя не особенно стесняться в выборе средств к достижению намеченной цели. Но тем упорнее и настойчивее продолжали они искать решение стоявшей перед ними нелегкой задачи примирения постоянно враждующих между собой индивидов и их консолидации в рамках упорядоченного, гармонично сбалансированного общественного целого. И в конце концов решение это было найдено здесь, на земле, а не в высших, недоступных человеческому сознанию сферах мироздания. Таким решением проблемы стала новая организация государства и общества, вошедшая в историю под именем «полиса».

Выразительный «автопортрет» Гесиода, вырисовывающийся перед нами в его поэме «Труды и дни», ясно показывает, как сильно

зablуждаются те, кто склонен ограничивать индивидуалистические веяния в духовной атмосфере архаической эпохи узким кругом старинной знати. В действительности пробуждение индивидуального самосознания было в неменьшей степени характерно для греческого крестьянства, в то время — еще раз напомним об этом — составлявшего основное структурное ядро греческого общества. Коснулось оно и торгово-ремесленной прослойки, при всей своей экономической значимости находившейся как бы на обочине тогдашней социальной системы. Гордость делом своих рук, а стало быть, и самим собой, можно уловить в коротких надписях, оставленных гончарами и художниками-вазописцами на изготовленных и украшенных ими сосудах, как, например, «Аристоноф сделал» (на аргосском кратере середины VII в. до н. э.) или «Харес меня расписал» (на коринфской пиксиде второй половины VI в.) или «Эрготим меня сделал, Клитий меня расписал» (на знаменитом аттическом кратере VII в., известном как «ваза Франсуа»). А вот наглядная иллюстрация к гесиодовскому «Зависть питает гончар к гончару...» — надпись на аттической вазе VI в.: «Расписал Евтимид, сын Поллия, как никогда (не смог бы сделать) Евфроний».¹

Но особенно остро, а подчас и болезненно ощущали свое индивидуальное своеобразие, свою непохожесть на всех остальных людей разного рода изгой и отщепенцы, оказавшиеся за бортом общинного микрокосма и вынужденные скитаться в поисках заработка и хлеба насущного. Таких аутсайдеров и маргиналов в Греции эпохи Великой колонизации, когда чуть ли не вся страна находилась в состоянии непрерывного брожения, было более чем достаточно, хотя по именам нам известны лишь немногие. Наиболее яркой и интересной фигурой среди людей такого типа, бесспорно, должен быть признан уже упоминавшийся раньше Архилох, незаконнорожденный сын паросского гражданина Телесикла, авантюрист, бродяга, профессиональный солдат, возможно, не брезговавший ремеслом наемника, и один из самых замечательных поэтов-лириков этой «лирической эпохи», как иногда называют VII—VI вв. до н. э. Из всего поэтического наследия Архилоха до нас дошло лишь несколько десятков стихотворных фрагментов, как правило, очень коротких, иногда всего в одну-две строки. Но, как говорили древние, «по когтю узнаешь льва». И даже по этой пригоршне бессвязных строчек мы можем сейчас оценить всю мощь поэтического дарования и всю неординарность личности этого так далеко отстоящего от нас во времени человека.

Если Гесиод воплотил в своей личности весьма распространенный и в древности, и в наше время тип индивидуалиста-консерватора или конформиста, старающегося жить в ладу с тем человеческим сообществом, с которым его связала судьба, и ради этого не нарушать общепринятых нравственных норм и обычаев, то Архилох являет собой прямо противоположный тип индивидуалиста-бунтаря, гордого и независимого одиночки, смело бросающего вызов традиционной морали во имя некоей совершенно новой системы ценностей. Неко-

¹ Евфроний — один из самых одаренных афинских вазописцев конца VI—первой половины V вв.

торые из приписываемых ему стихотворных отрывков явно были рассчитаны на циничный эпатаж «замшелых ретроградов». Такой «пощечиной общественному вкусу», после которой греческая читающая публика еще долго не могла успокоиться, было знаменитое четверостишие Архилоха о брошенном щите:

*«Носит теперь горделиво саицец мой щит безупречный:
Волей-неволей пришлось бросить его мне в кустах.
Сам я кончины зато избежал. И пускай пропадает
Щит мой. Не хуже ничуть новый могу я добыть».*

Бросить щит на поле боя всегда считалось у греков поступком в высшей степени постыдным, недостойным свободного гражданина и воина. Вспомним хотя бы известный рассказ Плутарха о некоей спартанке, вручившей щит своему сыну, отправлявшемуся на войну, со словами: «Или с ним, или на нем». Архилох не побоялся открыто и дерзко издеваться над этой неписаной нормой героического кодекса чести, восходящего к Гомеру и унаследованного от него классическим греческим полисом.

Если главным стимулом, движущим поступками эпического героя, было, как мы уже знаем, чувство стыда перед соплеменниками и перед самим собой, то Архилох, видимо, вполне сознательно выставляет в своих стихах на общее обозрение свое бесстыдство. Вот еще несколько характерных образчиков его граничащей с цинизмом откровенности:

*«Мы настигли и убили счетом ровно семерых:
Целых тысяча нас было...»*

или

*«Часто копишь, копишь деньги — копишь долго и с трудом,
Да в живот продажной девке вдруг и спустишь все дотла»*

и еще

*«Кто падет, тому ни славы, ни почета больше нет
От сограждан. Благодарность мы питаем лишь к живым, —
Мы, живые. Доля павших — хуже доли не найти».*

В последнем отрывке, как и в четверостишии о щите, ясно слышится отголосок полемики с гомеровскими представлениями о вечной славе, ожидающей за гробом героев, сложивших свои головы на поле брани.

Недаром Архилох считался в древности родоначальником, с одной стороны, самой злой и беспощадной поэтической сатиры (ему приписывали изобретение ямба — основного стихотворного размера, использовавшегося в сатирической поэзии), с другой же, предельно откровенной эротической лирики. Сам он никогда не скрывал ни свою озлобленность, ни свой неудержимый сексуальный темперамент.

Вот лишь два отрывка, характеризующих эти две грани его натуры и его таланта:

*«В этом мастер я большой
Злом отплачивать ужасным тем, кто зло мне причинит».
«И упасть на... и прижаться животом
К животу, и бедра в бедра...».*

Было бы, однако, ошибкой на основании этих и других подобных им строк видеть в Архилохе совершенно стихийную натуру, какое-то игральце страстей, человека, живущего лишь своими инстинктами, лишенного твердых жизненных принципов и нравственных устоев. Не был он, конечно, и просто «отбросом общества», античным люмпеном, личностью, абсолютно асоциальной. Несмотря на издевки над условными штампами гомеровской военной этики, он вполне серьезно относился к своему нелегкому ремеслу солдата и, судя по таким фрагментам, как приведенное выше двустишие о копье, был очень горд своей профессией. Встречаются среди его стихов и строки, исполненные подлинного гражданского пафоса, как, например, обращение к согражданам с призывом не падать духом и стойко встретить весть о гибели во время бури нескольких паросских кораблей с их экипажами. Наконец, именно Архилох был первым греческим поэтом, которому удалось в звучных стихах сформулировать одно из основополагающих правил подлинно эллинского жизнеотношения — правило благоразумия (σωφροσύνη). Таково его знаменитое обращение к собственному сердцу (ἄντρος):

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

Мы не случайно выбрали среди всего многообразия творческих индивидуальностей, представленного в греческой поэзии архаической эпохи, именно эти две фигуры — Гесиода и Архилоха. Они не только воплощают в себе два полярно противоположных человеческих типа, позволяющих оценить греческое общество этого переломного исторического периода одновременно с двух разных точек зрения. По существу, личности двух великих поэтов могут восприниматься как своего рода персонификации двух разнонаправленных и, казалось бы, противоречивых, но в действительности диалектически взаимосвязанных и дополняющих друг друга духовных начал, которые оба в равной степени стоят у колыбели греческой цивилизации и направляют ее движение по пути исторического прогресса. В немногих словах эти начала могут быть сведены к нескольким парам так называемых «бинарных оппозиций», таких как статика и динамика; приверженность традиции, постоянная оглядка на прошлое и неуто-

лимая жажда нового; замкнутость в тесной скорлупе крестьянского хозяйства, отгороженность от всего остального мира и даже нескрываемая враждебность к нему (для этого типа сознания весьма характерна нелюбовь к морю и мореплаванию, в которой сознается Гесиод) и, как говорится, «открытость всем ветрам», постоянная «охота к перемене мест», ощущение себя скорее гражданином мира (космополитом) или, по крайней мере, всей Эллады, нежели какого-то одного маленького полиса или даже деревни — комы; чисто крестьянский прагматизм, бережливость, нередко переходящая в прямую скупость, и артистическая безалаберность, склонность к мотовству; готовность к компромиссам, конформизм, уважение к традиционным для данного человеческого сообщества моральным нормам и правилам приличия и крайняя неуживчивость, бунтарство, неприятие поведенческих стереотипов, диктуемых волей коллектива и общественным мнением, и т. д., и т. п. Едва ли есть надобность объяснять читателю, что каждое из этих двух начал было по-своему полезно и даже необходимо для успешного развития и созревания классической греческой цивилизации. Динамическое начало, воплощенное в личности Архилоха, стимулировало ее постоянное обновление, поддерживало ее в состоянии непрерывного внутреннего напряжения, творческой активности или, выражаясь языком Л. Н. Гумилева, «пассионарности». Тяжеловесная статика и консерватизм греческого крестьянства, воплотившиеся в фигуре Гесиода, действовали как противовес этого неудержимого стремления к новизне, не давая ему перерасти в анархию и хаос и удерживая общество от полного разрыва с материнской почвой традиционной духовности и культуры. Ясно также, что каждое из этих двух начал, взятое изолированно, в отрыве от его диалектической противоположности и доведенное до крайности, до абсурда, рано или поздно должно было привести всю систему к омертвлению и гибели. Лишь в постоянном их взаимодействии и хотя бы относительной сбалансированности заключался главный залог конечного исторического успеха великого «греческого эксперимента». Попробуем теперь развить и обосновать эту мысль, используя ряд конкретных фактов, взятых из истории Греции архаического и классического периодов.



Глава 6. Индивид и полис. Между Сциллой тирании и Харибдой деспотии закона

Варвар рожден для рабства, а грек для свободы.

Еврипид

Зависеть от царя, зависеть от народа —
Не все ли нам равно? Бог с ними. Никому
Отчета не давать, себе лишь самому
Служить и угождать...

А. Пушкин

Ранний полис возник как противовес той стихии индивидуализма, которая наложила свой ясно различимый отпечаток на все развитие греческого общества, начиная уже с периода темных веков, хотя особой силы ее напор на устои традиционного общинного коллективизма достиг в эпоху Великой колонизации. Вступая на новый этап своей истории, озаменованный зарождением цивилизации полисного типа, греки в отличие от народов Востока уже успели в достаточной мере вкусить личной свободы и постарались сохранить ее за собой также и в новых для них условиях раннеклассового общества. Сохранение за каждым индивидом определенного минимума личной свободы было тем основным требованием, которое скорее инстинктивно, нежели осознанно предъявлялось к только еще начавшему складываться государству. Это требование во многом обусловило и выбор самой его формы. Типичная для стран Востока авторитарная форма государства в двух основных ее вариантах деспотической царской власти и жреческой олигархии в Греции первой половины I тыс. до н. э. не прижилась. Она не вышла здесь из своей, так сказать, «экспериментальной стадии», о чем свидетельствует судьба раннегреческой тирании, к которой нам вскоре еще предстоит вернуться. В обществе свободных собственников, каким в основе своей было греческое общество архаического времени, государство, стоящее вне общества и даже над ним и диктующее ему свою волю, как это было на Востоке, было абсолютно неприемлемо. Здесь нужно было государство совсем иного типа, которое взяло бы на себя, прежде всего, функции посредника и примирителя в отношениях как между отдельными индивидами, так и целыми их группами: классами, социальными, социальными слоями. Вполне естественно, что в своем основном качестве регулятора всей общественной жизни государство, в представлении греков, должно было обладать властью и силой,

далеко превосходящими силу каждого отдельно взятого индивида. Признание безусловного приоритета интересов государства перед интересами личности было основополагающим принципом всех греческих политических учений от крайне олигархических до крайне демократических. Различались лишь конкретные формы и способы реализации этого принципа. Каждый грек хорошо понимал, что только совокупная мощь всех граждан полиса может служить гарантией его личной свободы, и готов был поступиться своими индивидуальными амбициями во имя высшего блага государства.

Лежащая в основе конституции типичного греческого полиса идея «общественного договора» или добровольного согласия и гармонии интересов всех составляющих его индивидов нашла свое прямое выражение уже в самом его архитектурном облике, пространственной организации и планировке. Занимавшие центральную часть города общественные здания и храмы, площадь агоры и твердыня акрополя всем своим величественным ансамблем демонстрировали внутреннее единство полиса и стойкую солидарность его граждан. В то же время со всех сторон окружающие этот ансамбль частные жилые дома воспринимались как символические воплощения свободы и независимости отдельных личностей внутри гражданского коллектива. Каждый дом был резко обособлен от всех остальных и представлял собой замкнутый прямоугольный комплекс практически без фасада, с оштукатуренными голыми стенами, с едва заметным входом (чтобы он не слишком бросался в глаза, его обычно устраивали не с улицы, а со стороны какого-нибудь глухого бокового прохода), с маленькими окошками, прорезанными высоко над землей, под самой крышей. Греческий дом никогда не открывался наружу, а только вовнутрь — туда, где хозяин проводил время с женой и детьми либо в небольшом внутреннем дворике, либо в прохладном портике, защищенном от знойных лучей летнего солнца. Сюда не было доступа посторонним, если только их не приглашал сам хозяин. Древний грек, пожалуй, с еще большим правом, чем современный англичанин, мог бы сказать: «Мой дом — моя крепость».

Другим символом и одновременно гарантией личной свободы гражданина полиса был его земельный надел так же, как и его городской дом, резко обособленный от других таких же наделов, разбросанных по сельской округе города-государства. В некоторых местах, как это было, например, в Херсонесе Таврическом, он обносился даже особой каменной оградой, чтобы каждый видел, что перед ним — частное владение. Полисная община гарантировала каждому своему члену неприкосновенность его личности и имущества, их защиту от всех как внешних, так и внутренних врагов.¹ По свидетельству Аристотеля,

¹ Сам полис также не должен был налагать руку на собственность гражданина, если только он не был приговорен судом к штрафу или конфискации имущества. Свободные граждане греческого полиса, как правило, не платили никаких налогов в государственную казну, хотя наиболее состоятельные из них время от времени брали на себя разного рода повинности (так называемые «литургии»), например, расходы по оснастке боевого корабля или устройству театрального представления.

в Афинах первый архонт, вступая в должность, прежде всего объявлял через глашатая, что каждому гражданину предоставляется право владеть тем имуществом, которое он имел до начала нового архонства, и сохранять его до самого его конца. Архонт — древнейшая из всех афинских государственных должностей, и юридическая формула, которую сообщает здесь Аристотель, видимо, может считаться одним из самых ранних правовых актов афинского полиса.

Полис защищал не только имущество гражданина, но и его самого от насилия в любых его видах, принудительного захвата и обращения в рабство. Известно, например, что долговая кабала — этот тяжелый внутренний недуг многих раннеклассовых обществ — была широко распространена и в архаической Греции. Однако к началу V в. до н. э. она исчезла почти повсеместно, за исключением лишь некоторых наиболее отсталых областей греческого мира, таких, как Крит. Разумеется, долговое рабство исчезло не само собой, а благодаря специальным мерам, принятым самими полисными государствами для того, чтобы спасти свои гражданские общины от разъедавшей их, как раковая опухоль, язвы ростовщичества. Греческая историческая традиция донесла до нас память о так называемой «сейсахтейе» (букв. «страхивании бремени») — отмене долгов и ликвидации долговой кабалы, осуществленной Солоном в Афинах в 594 г. до н. э. Но свои Солоны, вероятно, были и во многих других греческих полисах, не только в Афинах. Просто мы о них ничего не знаем.

Законы полиса защищали свободного гражданина от разного рода физических унижений, истязаний и членовредительства.¹ Сравним

Это считалось их почетной обязанностью и в принципе было делом добровольным. Лишь там, где устанавливалась радикальная форма демократии, как это было в Афинах в конце V—IV вв. до н. э., повинности этого рода распределялись между богатыми гражданами в принудительном порядке.

¹ Как ни странно, но не все согласны с тем, что это, действительно, было большим шагом вперед в развитии общественного правосознания. Так, С. С. Аверинцев писал в своей книге «Поэтика ранневизантийской литературы»: «В полисные времена греки привыкли говорить о подданных персидской державы как о битых холопах; мудрость Востока — это мудрость битых, но бывают времена, когда, по пословице, за битого двух небитых дают. На пространствах старых ближневосточных деспотий был накоплен такой опыт нравственного поведения в условиях укоренившейся политической несвободы, который и не снился греко-римскому миру». Нам думается все же, что тяжкий исторический опыт русского народа, как и всей вообще восточной половины человечества, сконцентрированный в приведенной Аверинцевым пословице, не дает нам никаких оснований для того, чтобы упиваться своим нравственным превосходством над «небитыми» людьми Запада. Как сказал В. Шаламов, «лагерный опыт может быть только отрицательным». Эта мысль вполне приложима и к нравственному опыту, накопленному подданными старых ближневосточных деспотий. Как-никак, но именно греки были первым народом в истории человечества, которому удалось отучить своих начальников

два свидетельства греческих авторов. В гомеровской «Илиаде» Одиссей, один из ахейских «царей», без всяких церемоний и, видимо, совершенно не заботясь о последствиях своего поступка, избивает на глазах у всего народа крикуна и смутьяна Терсита, человека, как говорится, «без роду без племени». Среди присутствующих при этом ахейцев не находится ни одного человека, который вступился бы за жертву этого, как мы сказали бы теперь, «должностного произвола». Напротив, все смеются над Терситом и криками выказывают свое одобрение этому «новому подвигу» Одиссея. И другой пример, относящийся совсем к иному времени. В так называемой «Псевдоксенофоновой Афинской политике», антидемократическом памфлете времен Пелопоннесской войны, автор («Старый олигарх») жалуется, что в Афинах он не может на улице избить слишком дерзкого раба, так как по одежде его невозможно отличить от свободного простолудина, а избивание человека даже самого простого звания, будь он гражданином или хотя бы метеком (чужеземцем), считалось уголовно наказуемым деянием.¹ Между этими двумя свидетельствами лежит большая временная дистанция продолжительностью более трех столетий. Прогресс в осознании и соблюдении прав человеческой личности очевиден. В демократических Афинах было строго запрещено законом пытаться свободного человека, даже если он подозревался в совершении какого-либо преступления. Раба, напротив, подвергали пытке во время допросов в обязательном порядке, ибо считалось, что без столь сильных средств физического воздействия правды от него не добьешься. Даже приговоренного к смерти преступника, если он был свободным человеком, старались отправить на тот свет без лишнего мучительства, самым гуманным способом, например, с помощью чаши с ядом. Большие публичные казни, превращавшиеся в своего рода кровавые спектакли для народа, как это будет позднее в Риме и еще позже в средневековой Европе, в Греции популярностью не пользовались.

Вообще столь актуальная в наше время проблема «прав человека» впервые возникла именно в Греции (в странах Востока она просто никогда не существовала), хотя решалась она в каждом государстве по-разному в зависимости от характера его политического устройства, уровня социально-экономического развития, культурных традиций и т. п. Исторический опыт древних греков, вобравший в себя всю невероятную пестроту и многообразие форм их культуры и государственности, предлагает нам весьма широкий спектр попыток решения вопроса о соотношении интересов личности и общества, представленного гражданским коллективом полиса. Остановимся, прежде всего, на двух прямо противоположных гранях этого спектра, каковыми,

пускать в ход кулаки и палки при каждом удобном случае, и этот опыт для нас несравненно более ценен, чем опыт строителей пирамид и зиккуратов.

¹ «В Лакедемоне мой раб боялся бы тебя», — с горечью замечает автор памфлета. В Спарте, по сообщениям некоторых источников, рабы-илоты носили одежду, сшитую из собачьих шкур, по которой их можно было сразу отличить от свободных людей.

очевидно, могут считаться, с одной стороны, греческая версия режима личной власти, или тирания, с другой же, так называемый «ликургов космос», в течение нескольких столетий существовавший в Спарте. В первом из этих двух случаев авторитарная, не считающаяся с нормами и традициями полисного общезнания личность подминает под себя коллектив. Во втором случае все обстоит прямо противоположным образом: гражданский коллектив, суверенная воля которого воплощена в не подлежащем обсуждению законе, подчиняет себе личность и, более того, пытается полностью ее в себе растворить.

Сами греки склонны были видеть в тирании прежде всего триумф сильной, неординарной личности, одаренной необыкновенными способностями и настойчиво прокладывающей себе путь к власти, не считаясь ни с какими преградами. В сохранных греческой исторической традицией биографиях тиранов нашла свое воплощение вообще характерная для греческого менталитета вера в жизненный успех как высшее предназначение человека. В характере типичного тирана, такого, каким его изображает, например, Геродот в целой серии исторических новелл о тиранах старшего поколения, живших в VII—VI вв. до н. э., обращают на себя внимание три основные черты: редкая удачливость, исключительная предприимчивость и изобретательность и ярко выраженная экстравагантность или ненормативность поведения. Все это придает тирану определенное сходство с мифическим или сказочным героем, резко выделяя его среди толпы простых смертных.

В начале жизненного пути тирана удача почти неизменно сопутствует ему, а некоторые обстоятельства его биографии позволяют видеть в нем своего рода избранника богов. Его рождению нередко предшествуют всякого рода чудесные знамения. О его появлении на свет возвещают многозначительные прорицания божества. Едва родившись, он чудесным образом спасается от гибели. Так, например, был спасен младенец Кипсел, будущий тиран Коринфа, спрятанный своей матерью в ларце-кипселе (отсюда будто бы и происходит его имя) и благодаря этому избежавший смерти от рук подосланных к нему убийц. Одним из самых удачливых людей своего времени считался тиран о-ва Самоса Поликрат (вторая половина VI в. до н. э.). О его карьере довольно подробно рассказывает Геродот: «Он заключил договор о дружбе с Амасисом, царем Египта, послал ему дары и получил ответные подарки. Вскоре за тем могущество Поликрата возросло, и слава о нем разнеслась по Ионии и по всей Элладе. Ведь во всех походах ему неизменно сопутствовало счастье. У него был флот в сто 50-весельных кораблей и войско из 1000 стрелков. И с этой военной силой Поликрат разорял без разбора земли друзей и врагов... Так-то Поликрату удалось захватить много островов и много городов на материке...». В дальнейшем, однако, стало ясно, что благосклонность богов к тирану Самоса была всего лишь коварно подстроеной западней. В упоении от своей необычайной удачливости Поликрат совершенно забыл о всякой осторожности. Чтобы еще раз испытать судьбу, он бросил в море самый ценный из своих перстней, и тот вновь вернулся к тирану в брюхе большой рыбы, выловленной у берегов Самоса. За все выпавшее на его долю счастье Поликрат

заплатил страшной ценой. Персидский наместник Лидии (западная часть Малой Азии) Оройт заманил его в свою столицу Сарды под предлогом переговоров и, предав мучительной казни, велел распять его тело на кресте. Эта поучительная история, как и многие другие логосы (вставные новеллы) в книге Геродота, должна была служить наглядной иллюстрацией к излюбленной идее великого историка о зависти богов, преследующей всякого выдающегося человека.

Образцом исключительной предприимчивости и хитроумия, вообще свойственных тиранам, тот же Геродот склонен был считать знаменитого правителя Афин Писистрата. В один прекрасный день он предстал перед афинянами, весь израненный, в повозке, запряженной также пораненными мулами, и с помощью этой хитроумной уловки сумел убедить своих простодушных сограждан в том, что его жизни угрожает серьезная опасность, добился, чтобы народ выделил ему в качестве охраны триста человек, вооруженных дубинами, и затем с их помощью захватил акрополь, став таким образом тираном. В другой раз, когда ему вновь пришлось бороться за отнятую у него власть, Писистрат, по словам Геродота, сыграл на суевериях толпы и обставил свое очередное вступление в Афины как своеобразный спектакль: перед ним по улицам города ехала на колеснице высокая и статная женщина в полном вооружении, изображающая саму богиню Афины. Таким способом тирану удалось уверить народ в том, что ему покровительствует верховное божество афинского государства, и доверчивые афиняне вновь признали его своим властителем.

Незаурядность личности тирана проявлялась не только в его способности захватить и удерживать власть над полисом, а в некоторых случаях и передать ее своим наследникам, но и в его манере себя вести. Дворы многих греческих тиранов славились своим блеском и роскошью, в которых они явно пытались соперничать с царями Вавилона, Лидии, Египта и другими восточными владыками. Свои полисы тираны украшали великолепными зданиями храмов. Так, при Писистрате на афинском акрополе был воздвигнут новый большой храм Афины — так называемый Гекатомпедон («Стофутовый»). Привлеченные слухами о чрезвычайной щедрости тиранов, к их дворам стекались со всей Греции прославленные поэты и художники. Репутацией завязтых меценатов пользовались тот же Писистрат, его сыновья Гиший и Гиппарх и некоторые другие тираны, как архаического периода, так и более позднего времени. Многие тираны не скупились на расходы, устраивая роскошные празднества для народа, хотя издержки на их устройство они покрывали в основном за его же счет. При Писистрате в Афинах впервые начали справлять праздник Великих Дионисий. На одном из этих празднеств в 533 г. до н. э. актер и драматург Феспид поставил первую в истории греческого театра трагедию. Все эти жесты, посредством которых тираны выставляли напоказ свою «царственную щедрость» и необыкновенную широту натуры, несомненно, должны были импонировать народу и окружали их фигуры ореолом почти божественного величия, хотя, поступая таким образом, тираны лишь следовали древней аристократической традиции демонстративного потребления богатства, стремясь показать, что в богатстве, как и в могуществе, им нет равных.

Однако довольно часто тираны поступали как раз наперекор существующим обычаям и традициям, открыто пренебрегая мнением народа, и, бросая вызов общественной морали, совершали иногда экстравагантные, как бы нарочито безрассудные, иногда же просто чудовищные деяния. Так, тиран соседнего с Коринфом города Сикиона Клисфен распорядился заменить древние дорийские названия трех местных фил (родоплеменных объединений граждан) на новые издевательски непристойные прозвища, образованные от греческих слов, обозначающих свинью, осла и поросенка. Не ограничившись этим явно вызывающим поступком, Клисфен велел лишить наиболее почитаемого сикионского героя Адраста всех воздававшихся ему почестей и передать их его (по мифу) заклятому врагу Меланиппу, культ которого специально с этой целью был перенесен в Сикион из Фив Беотийских. Не менее, а, может быть, даже и еще более известен своими сумасбродствами коринфский тиран Периандр, сын уже упоминавшегося Кипсела.¹ По свидетельству все того же Геродота, он убил свою жену Мелиссу, а когда ее тень после смерти явилась тирану и посетовала, что терпит на том свете страшный холод, ибо Периандр не позаботился о том, чтобы сжечь вместе с покойницей ее погребальные одежды, он велел своим телохранителям собрать в храме Геры всех коринфских женщин, раздеть их там донага, а одежды их сжечь, после чего тень Мелиссы будто бы наконец успокоилась. Тот же Периандр готов был совершить другое еще более ужасное преступление, если бы не вмешалась судьба. По его приказанию, после того как коринфяне овладели непокорным островом Керкира (совр. Корфу) у входа в Адриатическое море, триста мальчиков из знатных керкирских семей были насильственно схвачены и отправлены морем в Малую Азию в дар лидийскому царю Алиатту, с тем чтобы он их оскопил и использовал в качестве евнухов в своих дворцовых гаремах. Однако по дороге эти несчастные были спасены от грозившей им страшной участи жителями о-ва Самоса. Но, пожалуй, всех остальных греческих тиранов далеко превзошел в своей садистской изобретательности тиран сицилийского города Акраганта Фаларид. Если верить чудовищной молве, он заключал своих жертв в чрево огромного бронзового быка. Затем под брюхом быка разводили большой костер и находившиеся внутри него люди погибали в страшных мучениях. При этом их вопли, вырываясь из глотки быка, превращались в страшный рев, услаждавший слух тирана.

Эти и другие сходные с ними приступы кровавого бешенства, придавшие слову «тирания» тот сугубо негативный смысл, которого первоначально оно, по-видимому, было лишено, могут быть поняты и как вспышки дикого, необузданного нрава узурпатора, сумевшего подчинить народ своей власти, но вместе с тем постоянно ощущавшего непрочность своего положения во главе государства, и просто как стремление любой ценой подавить и парализовать оппозиционные настроения среди граждан. Не исключено, однако, что в этих про-

¹ Согласно другой версии легендарной традиции, Периандр считался одним из так называемых «семи мудрецов», что никак не вяжется с сохранным Геродотом образом полубезумного жестокого деспота.

явлениях тиранического произвола и насилия был заключен и элемент своего рода художественной стилизации. Поступая таким образом, тираны, возможно, сознательно подражали великим героям древности, которые также не знали удержу в своих страстях и неистовстве и были способны в припадке безумия погубить своих собственных детей, как это сделал Геракл, или перебить ни в чем не повинные стада скота, подобно Аяксу Теламониду.

Как бы то ни было, всем своим поведением тиран стремился доказать, что благосклонные боги и судьба вознесли его так высоко над всеми остальными смертными, что он может совершенно не считаться с принятыми в обществе законами и обычаями и, по выражению Аристотеля, «жить в свое удовольствие». Почти безграничная свобода индивидуального самовыражения, присвоенная одним-единственным человеком, волею судеб оказавшимся на самой вершине государственной пирамиды, имела своей оборотной стороной бесправие массы граждан, составивших ее основание, бесправие, заметим вдобавок, не только политическое, но и чисто человеческое. Аристотель в «Политике» приводит целый перечень мер, с помощью которых тираны обычно удерживают власть над своими подданными. В число этих мер он включает такие приемы, как «„подрезывать“ всех чем-либо выдающихся людей, убирать прочь с дороги всех отличающихся свободным образом мыслей, не позволять сисситий (т. е. совместных трапез. — Ю. А.), товарищества, воспитания и ничего другого, подобного этому, вообще остерегаться всего того, откуда возникает уверенность в себе и взаимное доверие, не позволять людям заводить школы или какие-нибудь другие собрания с образовательной целью, и вообще устраивать все так, чтобы все оставалось по преимуществу неизвестными друг с другом... Далее нужно, чтобы все люди, пребывающие в городе, постоянно были на виду и проводили свое время перед дверьми своих домов: тогда им очень трудно будет скрывать то, чем они занимаются, да и находясь постоянно на положении рабов они привыкнут быть смиренными... Еще нужно стараться устроить дело так, чтобы не оставалось тайной ничто из того, о чем говорит или чем занимается каждый из подданных, держать соглядатаев вроде, например, бывших в Сиракузах „приводительниц“ или тех же „подслушивателей“, которых всякий раз подсылал Гиерон туда, где происходило какое-нибудь дружеское собрание или встреча; опасаясь таких людей, подданные отвыкают свободно обмениваться мыслями, а если они и станут говорить свободно, то скрыть свои речи им труднее...».

Все эти скрупулезно подобранные философом «рецепты» упрочения и выживания тирании воссоздают столь хорошо знакомую многим из нас по совсем еще недавнему историческому опыту атмосферу тоталитарного, полицейского государства, в котором отдельно взятый индивид насильственно вырван из среды себе подобных, обречен на полную отчужденность и одиночество и в то же время как бы выставлен на всеобщее обозрение, чтобы ни одна деталь его поведения, ни одно сказанное им слово не ускользнуло от всевидящего ока тирана, наблюдающего за каждым через посредство своих осведомителей. Главная цель этой системы тотальной слежки, так, как понимает ее Аристотель, заключается в том, чтобы выявлять и своевременно «под-

резывать* всех, кто хоть сколько-нибудь возвышается над общим уровнем, склонен к свободомыслию и, следовательно, представляет собой особую опасность для власти тирана. Типичное для греческого полиса гармоническое равновесие интересов и волеизъявлений, более или менее равноправных человеческих личностей здесь резко нарушено в пользу одного-единственного человека, узурпировавшего как политические, так и человеческие права своих сограждан и превратившего все государство в своего рода придаток к своему непомерно разросшемуся «Я».¹

Если в тираническом государстве могущество и значимость отдельной, правда, одной-единственной личности намного превышали все допустимые, по греческим понятиям, нормы, то в Спарте они были ограничены и нивелированы так сильно, как, пожалуй, нигде больше в Греции. Спартанцы и сами всячески подчеркивали и пропагандировали свое неприятие тиранической формы правления. При их активном участии были ликвидированы в течение VI в. до н. э. почти все тиранические режимы, существовавшие в различных полисах как материковой, так и островной Греции, в том числе в Коринфе, Сикионе, Афинах, на Самосе и в других местах. Всевластие авторитарного правителя-тирана или деспота (в странах Востока) спартанцы обычно противопоставляли всевластие безличного, но от этого ничуть не менее могущественного закона. Этот излюбленный прием спартанской официозной пропаганды мы встречаем, например, у Геродота, в том месте его «Истории», где он передает, скорее всего, вымышленную беседу, будто бы происходившую в ставке персидского царя Ксеркса перед сражением при Фермопилах. Удивленный тем, что маленькое спартанское войско решилось противостоять его неметным полчищам, заняв Фермопильский проход, Ксеркс обращается за разъяснениями к своему главному «эксперту» по греческим делам спартанскому царю-изгнаннику Демарату, и тот объясняет дменному владыке персов, что за люди спартанцы: «Они свободны, не во всех отношениях. Есть у них владыка (δеспότης) — это закон, которого они страшатся гораздо больше, чем твой народ тебя. Веление закона всегда одно и то же: закон запрещает в битве бежать перед любой военной силой врага, но велит, оставаясь в строю, одолеть или самим погибнуть».

¹ Правда, в этом же разделе «Политики» Аристотель признает, что ему известна и другая, более умеренная форма тирании, при которой тиран является в глазах своих подданных скорее домоправителем и опекуном, чем насильником и грабителем, ведет скромный образ жизни, не позволяет себе никаких излишеств и даже выказывает должное уважение законам полиса и избранным народом должностным лицам. Так, Писистрат, по его словам, однажды добровольно предстал перед судом Ареопага, а Клисфен Сикионский увенчал венком судью, который отказался признать его победителем на играх. Все эти красивые жесты были, однако, не более чем проформой, и даже при сохранении традиционных государственных учреждений, как это было, по-видимому, в Афинах при Писистрате или много позже в Сиракузах при Дионисии Старшем, все хорошо знали, в чьих руках находится реальная власть над полисом.

В словах Демарата звучит нескрываемая гордость за свой народ и созданное им государство. Спартанцы свободны, ибо над ними нет никакого земного владыки — ни греческого тирана, ни восточного деспота. Тем не менее их свобода не абсолютна: они сами добровольно признают над собой власть некой духовной силы, не имеющей ни имени, ни зримого физического облика, которую они, несмотря на это, страшатся, по словам Демарата, намного больше, чем страшатся Ксеркса его бесчисленные подданные. В отличие от персидского царя, который вместе со всей своей армией, вельможами, телохранителями и палачами является по отношению к каждому из своих подданных силой внешней, спартанский «владыка — закон» находится внутри каждого спартанца, сросшись с самой его личностью, и именно поэтому его веления так непререкаемы, а сама мысль о возможности их нарушения кажется такой ужасной. По существу это то же самое чувство стыда одновременно и перед самим собой, и перед соплеменниками, которое руководило, как мы уже видели, поступками гомеровских героев.

Сама спартанская свобода была свободой особого рода. Спартанец признавал себя свободным лишь в качестве гражданина свободного, т. е. никому не подвластного и к тому же самого могущественного в Греции полиса — Лакедемонского государства, и за эту свою свободу он готов был сражаться до последней капли крови, как сражались и погибли триста спартанских гоплитов в битве при Фермопилах. Свобода полноправного гражданина Спарты не была его личной, только ему принадлежащей свободой. Она принадлежала всем членам «общины равных» взятым во всей их совокупности. Правда, спартанцы ощущали себя свободными людьми не только перед лицом чужеземных владык, покушавшихся на их свободу, как это сделал тот же Ксеркс, а много позже македонские цари Филипп и Александр, но и перед лицом своих собственных рабов — илотов. Но это опять-таки была не персональная, а коллективная, корпоративная или сословная свобода, ибо илоты считались рабами всего спартанского государства и раздавались отдельным спартиатам как бы во временное пользование на условиях добросовестного выполнения этими последними их главного гражданского долга — исправного несения воинской службы. Спартанец, дрогнувший в бою и покинувший свое место в строю фаланги (боевого порядка тяжеловооруженной пехоты), лишался всех гражданских прав и привилегий и автоматически зачислялся в особую социальную категорию «дрогнувших» (τρῆσαντες). Лучшим выходом для такого человека было искать добровольной смерти в новом сражении.

Подневольный труд порабощенных илотов, обрабатывавших земельные наделы спартанцев и пасших принадлежавший им скот, полностью освобождал граждан Спарты от необходимости физического труда. Более того, любые формы трудовой деятельности считались для них позорными и практически находились под запретом.¹ Един-

¹ Изготовлением различных видов ремесленных изделий в Спарте занимались неполноправные периеки или оседлые чужеземцы. Граждане не имели права заниматься ремеслом, так же как и земледелием.

ственными видами труда, достойными настоящего спартиата, признавались труд воина, охотника или атлета. В этом смысле спартанцы были даже большими аристократами, чем гомеровские герои, не чуравшиеся, по крайней мере, некоторых видов сельского труда, а их свобода была, в понимании многих других греков, единственной формой свободы, вполне заслуживающей этого наименования.

И все же, будучи в теории едва ли не самыми свободными из всех греков, спартанцы на практике, как ни парадоксально это звучит, никогда не принадлежали самим себе и, с этой точки зрения, были совсем не свободными людьми. Так же как и их рабы-илоты, они считались собственностью государства, т. е. всего коллектива граждан, и не вольны были распорядиться своей собственной жизнью без его согласия. Этот основополагающий принцип спартанского права напоминал о себе буквально в первый же день появления на свет нового гражданина Спарты. Новорожденного принимали от матери не заботливые повитухи и нянюшки, а грубые и безжалостные ветераны, представлявшие в своем лице само спартанское государство в каждом из округов, на которые была поделена его территория. Они придирчиво осматривали младенца и, если находили у него какой-нибудь физический изъян или же просто признавали его слишком хилым и нежизнеспособным, тут же без лишних слов приговаривали его к смерти и отправляли к Алофетам. Так называлась расщелина в скале на одном из склонов горного хребта Тайгет, куда сбрасывали всех непригодных к ремеслу солдата, а, стало быть, и недостойных жизни детей мужского пола.

Но и те счастливицы, которым удавалось выдержать этот первый и самый страшный в их жизни «экзамен», оставались под неусыпным надзором государства с младенчества и до глубокой старости. Государство бдительно следило за неукоснительной строгостью воспитания мальчиков и подростков в так называемых «агелах» (букв. «стадах»). Основным предметом, составлявшим стержень спартанской педагогической доктрины, была великая наука выживания. Юных спартанцев приучали терпеть голод и лишения, добывать пропитание любыми способами, не брезгуя и воровством, стойко переносить побои и унижения. В них последовательно и систематично культивировали такие качества, отличающие настоящего спартанца от любого другого грека, как ловкость и изворотливость, нечувствительность к физической боли, безжалостность к людям и животным, умение обходиться минимумом жизненных средств, способность повиноваться старшим по возрасту или по званию и самому повелевать другими. Время от времени строгие учителя (чаще всего опять-таки из числа старых и опытных солдат) устраивали для своих учеников испытания, проверяя, насколько успешно идет усвоение всех преподаваемых им «дисциплин». Для этого их стравливали друг с другом, устраивая массовые побоища подростков по принципу «стенка на стенку», в которых считались дозволенными любые приемы вплоть до разрывания рта или выдавливания глаз противника. С этой же целью подростков подвергали публичному бичеванию перед алтарем кровожадной богини Артемиды Орфии. По слухам некоторые из «экзаменуемых», не выдержав наносимых им ударов, испускали дух тут же на месте.

Но настоящим мужчиной и гражданином молодой спартаец признавался, лишь приняв участие в так называемых «крипциях» (от греч. *κρυπτός* — «тайный», «секретный») — своеобразной охоте на людей, во время которой юноши, вооруженные одними лишь короткими мечами, выслеживали илотов и, нападая из засады, убивали самых крепких и сильных из них.

Но даже и взрослый, уже достигший призывного возраста и вступивший в брак спартаец все равно оставался на положении человека как бы несовершеннолетнего и не вполне правоспособного перед лицом своего собственного государства и выражающего его коллективную волю деспота-закона. Предоставив своим гражданам максимум свободного времени, избавив их от необходимости «в поте лица» добывать свой «хлеб насущный» и освободив от занятий торговлей, ремеслом и вообще, как говорили греки, «всяческой хрематистикой», т. е. добыванием денег и другого имущества, спартанский полис тут же подверг всю их жизнь строжайшей мелочной регламентации, заполнив ее множеством точных предписаний и запретов, в своей совокупности образующих свод так называемых «законов Ликурга» или «ликургов космос». В этом удивительном кодексе, напоминающем не то средневековый монастырский устав, не то устав внутренней службы в современной армейской казарме, было предусмотрено абсолютно все вплоть до ежедневного рациона питания гражданина и фасона его прически, бороды и усов. Сохраненное одним афинским комедиографом V в. до н. э. кредо «стопроцентного» спартаца заключало в себе всего три основных правила: «Посещать сисситии, брить усы и повиноваться законам». Под «законами» в данном случае подразумевается опять-таки не уголовный или гражданский кодекс и даже, по всей видимости, не спартанская конституция, которая вся уместилась в нескольких строчках одной лишь «Большой ретры», а именно свод жизненных правил и норм поведения, соблюдение которых считалось обязательным для каждого спартаца.

Эти правила известны нам сейчас лишь в самых общих чертах. В свое время они были собраны и записаны для потомства такими пылкими поклонниками спартанского образа жизни, как знаменитый афинский олигарх Критий, уже известный нам Ксенофонт и в гораздо более позднее время Плутарх, автор «Жизнеописания Ликурга». Благодаря этим и некоторым другим авторам мы можем представить себе, насколько унылой и однообразной была повседневная жизнь граждан Спарты, как мало было в ней самых простых житейских радостей и развлечений и как много принудительного аскетизма, казарменной уравниловки и безжалостного подавления любых проявлений человеческого своеобразия. Нормой и идеалом здесь считалось абсолютное единообразие быта. Любая экстравагантность в одежде и пище, домашней утвари и устройстве жилищ подвергалась суровому осуждению и даже гонениям. Во всей Греции стали «притчей во языцех» знаменитая черная похлебка — это «фирменное блюдо» спартанской кухни, трибон — спартанский плащ из грубой шерсти, спартанские дорожные сапоги на толстой войлочной или кожаной подошве, спартанские дома, выстроенные, как этого требовал один

из «законов Ликурга», с помощью одного лишь топора и пилы без каких-либо иных инструментов, наконец, спартанские деньги — тяжелые железные прутья-оболы, вызывавшие у других греков лишь удивление и насмешки. Превратив свое государство в своеобразный заповедник или кунсткамеру, в которой они собрали множество всяких давно уже вышедших из употребления в других греческих полисах предметов старины и диковинных древних обычаев, спартанцы, по-видимому, вполне сознательно отгородились от всего внешнего мира своего рода «железным занавесом». Они и сами старались без особой надобности никуда не выезжать за пределы Лакедемона и к себе крайне неохотно пускали выходцев из других областей Греции. Даже на общегреческих Олимпийских играх, в учреждении которых, если верить легенде, участвовал их великий законодатель Ликург, они появлялись лишь в очень редких случаях. Таким образом, устроители «ликургова космоса» фактически свели на нет одно из самых важных завоеваний греческой цивилизации и вместе с тем фактор, сыгравший решающую роль в становлении греческого индивидуализма, — возможность свободного передвижения индивида из государства в государство, из страны в страну.

Законопослушание и дисциплина были так крепко вбиты в головы спартанцев, что они воспринимали как нечто вполне естественное и разумное вторжение закона и его блюстителей в, казалось бы, самые интимные и сокровенные сферы их частной жизни. По словам Плутарха, Ликург стремился вытравить из сердец граждан Спарты «пустую бабью ревность» и ради этого предоставил возможность «сообща заводить детей людям достойным». Далее следуют два примера такого рода сообщества. В одном случае старому мужу молодой жены было дозволено допускать к ней какого-нибудь молодого человека безупречной репутации, пользующегося безусловным доверием и любовью старца, с тем чтобы детей, родившихся от этого союза, он мог потом воспитать как своих собственных. В другом случае «человек порядочный» мог «убедить мужа понравившейся ему женщины, плодотворной и непременно благоразумной, уступить ему на время свои супружеские права на нее, «дабы породить хороших детей, единокровных (другим) хорошим детям». Плутарх ясно дает понять читателю, что в этих и других аналогичных ситуациях главной заинтересованной стороной было государство, контролировавшее и направлявшее процесс детопроизводства в масштабах всей гражданской общины. «Ведь Ликург, — утверждает он, — впервые признал, что дети принадлежат не их отцам, но всему государству, и именно поэтому хотел, чтобы граждане рождались не от кого придется, а (только) от лучших родителей». И тут же уже без всяких оговорок сравнивает этих образцовых производителей с припускными самцами, оплодотворяющими сук и кобыл по желанию их хозяев, которые, однако же, забывают о всех правилах евгеники, когда дело касается их собственных жен, и после расплачиваются за свое неразумие, воспитывая хилых и немощных детей, рожденных от них самих, а не от «порядочных молодых людей» со стороны, как это заведено в Спарте.

Человек, спроектировавший «ликургов космос»¹ и на целый ряд веков вперед «просчитавший» всю внутреннюю жизнь спартанского государства, был наделен ясно различимыми задатками фанатичного и жестокого утописта-экспериментатора. Обуревавшая его душу сверхчеловеческая гордыня была на несколько порядков выше той мании величия, которой тешили себя самые самовлюбленные из греческих тиранов. Чисто по-человечески легко можно понять тщеславие Писистрата, проезжающего по улицам родного города в обществе красивой фигурантки, изображающей Афину, или роскошный жест Поликрата, бросающего в море драгоценный смарагдовый перстень, чтобы еще раз испытать столь расположенную к нему до сих пор судьбу. Между тираном и его подданными могла существовать хотя бы видимость человеческих отношений. Тиран мог бояться и ненавидеть свой народ, прятался от него за стенами акрополя и щитами своих наемников, но мог и отечески о нем заботиться, как позаботился, например, все тот же Писистрат, соорудивший на афинской Агоре великолепный мраморный фонтан Эннеакрунос, из которого жители города снабжались чистой проточной водой. Для Ликурга его сограждане были не более чем человеческим материалом, необходимым для реализации его великих проектов построения идеального государства. Из этой косной и почти неодушевленной материи он вознамерился создать новую, еще никогда не виданную породу людей, как скульптор лепит свои фигуры из глины или гипса. Все его так называемые «законы» были сплошным насилием над человеческой природой. В них все пронизано тем же духом фанатичной, почти безумной рассудочности, который через много столетий напомнит о себе в уставе кальвинистской республики Женевы, в распорядке жизни государства иезуитов в Парагвае, наконец, в советских декретах эпохи военного коммунизма.

Многие люди в Греции были убеждены в том, что грандиозный эксперимент спартанского законодателя увенчался блестящим успехом. И в этой убежденности были свои резоны. Введенное Ликургом гражданское единомыслие на несколько веков обеспечило Спарте почти абсолютную политическую стабильность, что было чрезвычайно редким явлением в крайне неустойчивом, постоянно меняющемся мире греческих полисов. По словам Фукидида, «государственное устройство Спарты оставалось неизменным на протяжении более четырех столетий, истекших до окончания этой (т. е. Пелопоннес-

¹ Здесь следует, однако, оговориться, что нам почти ничего неизвестно об обстоятельствах жизни и деятельности спартанского законодателя. Его жизнеописание в подробной версии Плутарха представляет собой не более чем легенду и вряд ли заслуживает доверия. Не установлено даже сколько-нибудь точное время жизни Ликурга. Древние относили его к очень раннему времени — VIII, IX, даже X вв. до н. э., что в общем довольно сомнительно. Согласно наиболее вероятным расчетам современных историков, вся система ликургова законодательства не могла быть создана ранее второй половины VII—первой половины VI вв. до н. э.

ской. — Ю. А.) войны».¹ Очень долго спартанское государство не знало таких общегреческих бед, как междоусобицы, перевороты, захват власти тиранами.² Внутриполитическая стабильность и царившая в Спарте железная казарменная дисциплина в свою очередь стали залогом ее из ряда вон выходящего военного могущества. Знаменитая спартанская фаланга была самым совершенным из всех созданных греками боевых механизмов. Долгое время она не знала себе равных на полях сражений и вполне заслуженно пользовалась славой непобедимой. Опираясь на свое военное превосходство над другими греческими полисами, Спарта стала признанным гегемоном Эллады и возглавила освободительную борьбу греков с полчищами персидского царя Ксеркса. Свое право на политическое лидерство она отстаивала в затяжной и кровопролитной Пелопоннесской войне и сохраняла его вплоть до сокрушительного поражения в битве при Левктрах (371 г. до н. э.), нанесенного ее армии замечательным беотийским полководцем Эпаминондом. Без той маниакальной настойчивости, с которой Ликург добивался осуществления своей заветной мечты о превращении всего государства в единый военный лагерь и которую он сумел передать также своим преемникам и продолжателям, спартанцы едва ли смогли бы удерживать так долго свое господство над численно намного их превосходившими и, по выражению Ксенофонта, всегда готовыми «сожрать их живьем» илотами. Конечно, в созданной им системе террора и слежки за поработанным населением страны случались отдельные сбои и даже катастрофы, вроде грандиозного восстания илотов в 464 г. до н. э. или III Мессенской войны. Но в целом она работала весьма эффективно.

Нельзя, наконец, не признать и того, что, по крайней мере, отчасти Ликургу удалось воплотить в жизнь, казалось бы, самую химерическую из своих идей и создать принципиально новую породу людей, в своей готовности пожертвовать всем во имя высших интересов государства и его священных законов доходивших иногда до полного самоотречения, граничившего с самоубийством. Прошедшие через горнило ликургова воспитания спартанцы, и в самом деле, резко отличались от всех других греков своими нравами, поведенческими манерами одеваться, говорить, сражаться и т. д. Грубые и неотесанные, как настоящие солдаты, чуждые изысков культуры, не интересовавшиеся ни философией, ни риторикой, ни изящными искусствами и в большинстве своем, видимо, едва умевшие читать и писать, они выделялись на общем довольно пестром фоне греческого этноса своей несокрушимой, почти нечеловеческой силой духа, спокойствием и неустранимостью. Время от времени появляющиеся на страницах

¹ Фукидид, таким образом, относит время жизни и деятельности Ликурга к IX в. до н. э.

² Здесь, правда, следует иметь в виду, что внутренняя жизнь спартанского государства нам известна очень плохо по недостатку источников. В древности ее окутывала плотная завеса секретности. Какие-то смуты и беспорядки в Спарте все же, по-видимому, время от времени случались, но в основном они были связаны с выступлениями поработанного и неполноправного населения.

сочинений греческих историков портреты спартанских военачальников и рядовых спартанцев вызывают невольные зрительные ассоциации с такими шедеврами греческой пластики, как Дорифор Поликлета или бронзовые статуи воинов из Риаче. Каждый из них как бы воплощал в себе всю духовную мощь и величие своего полиса. Поэтому достаточно было спартанцу Гилиппу с небольшим отрядом проникнуть в Сиракузы, обложенные с суши и с моря афинской армией и флотом, как гарнизон и жители города, совсем уж было приготовившиеся к капитуляции, воспрянули духом, с удвоенной энергией взялись за строительство оборонительных сооружений и в конце концов сумели добиться победы над сильным и опасным врагом.¹ Так много значили в те времена в Греции военно-политический авторитет спартанцев и само их имя.

И все же в первоначальные расчеты спартанского законодателя, по-видимому, вкралась некая досадная ошибка, которая по истечении определенного историей срока и привела к гибели все задуманное им великое дело. Спарта так и не стала «тысячелетним рейхом», неким подобием египетского царства, самого долговечного из всех тоталитарных государств древности. Уже в первой половине IV в. до н. э. появились очевидные симптомы глубокого внутреннего кризиса и распада «ликургова космоса». Попытки его реставрации, предпринятые в следующем III столетии царями-реформаторами Агисом и Клеоменом, успеха не имели. Напрасными оказались все огромные жертвы, принесенные спартанцами на алтарь их неумолимого владыки и божества — закона: их добровольный отказ чуть ли не от всех земных радостей, их презрение к благам культуры и цивилизации, их упрямая самоизоляция и стойкая вражда к прогрессу в любых его формах.

Ошибка Ликурга, как и многих его последователей на стезе тоталитарной утопии, заключалась в недооценке силы человеческого в человеке и соответственно в неспособности полностью вытравить в его душе это «зловредное начало». Набиравший силу эллинский индивидуализм, судя по всему, успел глубоко укорениться в душах спартанцев еще до того, как великий законодатель взялся за свой нелегкий труд. К моменту его появления на исторической сцене они уже успели стать личностями.² Именно поэтому Ликург так и не сумел превратить своих сограждан в некое подобие роботов-терминаторов, хотя, вероятно, и стремился к этому, ориентируясь на опыт восточных деспотий и, прежде всего, конечно, все того же Египта. Именно упорное сопротивление уже осознавшей свою само-

¹ Этот эпизод относится к периоду Пелопоннесской войны и связан с так называемой «Сицилийской экспедицией» афинской армии (415—413 гг. до н. э.).

² Об этом, хотя и косвенно, свидетельствует яркое и самобытное искусство архаической Спарты, а также ее лирическая поэзия (Алкман). Судя по той информации, которую мы можем почерпнуть из этих двух источников, приблизительно до середины VI в. до н. э. развитие спартанской культуры шло в целом по тому же руслу, что и развитие всей греческой культуры.

ценность человеческой личности нивелирующему «рубанку» коллективистской полисной морали выковало характеры таких незаурядных персонажей спартанской истории, как Клеомен I, Леонид, Павсаний, Брасид, Лисандр и др. Но эта же борьба личности с коллективом за свою суверенность нередко уродовала души спартанцев, внося в них те черты двуличия, корыстолюбия, жестокости и вероломства, которые им часто ставили на вид другие греки, имевшие возможность наблюдать их вблизи, а не через «магический кристалл» так называемой «спартанской легенды». Известно, как легко забывали уже взрослые граждане Спарты, прошедшие полный курс муштры в агедах, все внушения своих строгих наставников, лишь только им удавалось вырваться на свободу из-под контроля домашней «полиции нравов», как дорожили они поэтому любой возможностью заграничных поездок. Спартанские военачальники, участвовавшие в дальних походах, нередко предавались самой безудержной роскоши, от которой они были полностью отлучены у себя дома, и не брезговали никакими средствами ради личной наживы. Уже известный нам Гилипп, победитель афинян в Сицилии, вскоре после триумфального возвращения на родину был обвинен в провозе и хранении иностранной валюты (один из его слуг донес, что он прячет незаконно ввезенные им в Спарту афинские серебряные драхмы в черепичной кровле своего дома) и приговорен к изгнанию. Спартанцы, как дети в школе или солдаты в казарме, соблюдали однажды внушенные им строгие правила порядка и дисциплины лишь до тех пор, пока, собранные в кучу, они оставались под бдительным надзором своих властей, оторых они, по словам Ксенофонта, боялись и почитали гораздо больше, чем другие греки. Но стоило блюстителям закона скрыться за горизонтом, как тотчас же, предоставленные самим себе, они начинали «шалить и резвиться» каждый на свой лад.

Эта трещина в фундаменте ликургова строя дала о себе знать, как только ситуация внутри государства начала меняться под воздействием внешних причин. Спартанцев, как это не раз бывало в истории, погубила их же собственная победа, одержанная в войне с Афинской морской державой. Богатства, награбленные полководцами победоносной армии в боях и походах, широким потоком хлынули в Спарту и в считанные годы размьли устои спроектированной Ликургом «общины равных». После этого было достаточно одного лишь толчка, чтобы все это, казалось бы, так хорошо спланированное строение развалилось буквально на глазах у изумленной Греции. По свидетельству Плутарха, таким толчком стал закон о свободе дарения и завещания земельной собственности, внесенный в спартанское народное собрание неким Эпитадеем, по-видимому, где-то в начале IV в. до н. э. Как только земля в Спарте стала, как и повсюду в Греции, предметом купли-продажи,¹ «джин» индивидуализма, загнанный было в кувшин великим законодателем, вновь вырвался на волю, и спартанцы, насильственно переселенные в «райские кущи» казарменного коммунизма, смогли вновь вернуться на землю.

¹ Под видом дарения и завещания землю можно было продавать, закладывать и т. д.

Было бы неверно думать, что спартанская социально-политическая система представляла собой некое абсолютно инородное тело, так сказать, «осколок иных миров», случайно занесенный в мир греческих полисов. Скорее, напротив, в своей основе это государство было воплощением неких глубинных тенденций, заложенных в самой природе греческого полиса. В Спарте эти тенденции были лишь доведены до своего крайнего выражения, граничащего с безумием и абсурдом. Тем не менее и в Афинах, и во многих других греческих государствах нарастание уравнилельных настроений среди массы граждан шло рука об руку с усилением демократии. Борьба с роскошью и иными житейскими излишествами началась еще во времена Солона, если не раньше. Продолжавшаяся на протяжении жизни нескольких поколений обработка общественного сознания в духе идеалов равенства и братства в конце концов принесла свои плоды. Греки классической эпохи, современники Перикла и Демосфена, в целом были намного умереннее в быту, чем их предки, жившие в VII—VI вв. до н. э. Они строже одевались, не носили длинных льняных хитонов, украшенных пестрыми узорами, которые были в моде в архаическое время. Греки-мужчины отказались от золотых украшений, не отпускали длинных волос и не заплетали их в косы, как это делали щеголи былых времен. Прекратилось безумное расточительство на похоронах.¹ Слишком роскошная домашняя утварь, мебель, разукрашенная золотом и слоновой костью, ковры, художественные росписи на стенах воспринимались как проявления высокомерия и зазнайства. Людей, чересчур преданных роскоши и заботившихся о своем домашнем комфорте, общественное мнение решительно осуждало, сравнивая их с изнеженными восточными варварами: лидийцами, фригийцами, персами и др. Жилища афинян эпохи Перикла (в Афины этого времени, как было уже сказано, были самым богатым среди греческих государств) отличались чрезвычайной скромностью и, главное, были страшно однообразны. Никто не пытался превзойти соседей в красоте отделки стен, дверей или наличников на окнах. Напротив, каждый старался ничем не выделяться среди прочих граждан, опасаясь опять-таки обвинений в чрезмерной гордыне.

Все эти перемены в жизни греческого общества не могли ускользнуть от внимания такого наблюдательного историка своей эпохи, как Фукидид. Несколько беглых замечаний, сделанных им по этому поводу в так называемой «Археологии», заслуживают того, чтобы здесь специально на них остановиться. В понимании Фукидида, отказ от роскоши в быту означал, что греки наконец обособились от варваров (в особенности от варваров восточных) и стали настоящими эллинами.

¹ Один из законов Солона запрещал женщинам-плакальщицам, участвовавшим в погребальной церемонии, царапать себе лицо, бить себя в грудь, распевать специально сочиненные причитания и провожать с воплями постороннего им покойника. В этом же законе устанавливался запрет на принесение в жертву быков во время тризны и ограничивалось количество одежды, опускаемой в могилу вместе с покойником (не более трех гиматиев).

И первыми на этом пути, ведущем к подлинно эллинской полисной цивилизации, были спартанцы. По словам историка, «лакедемоняне первыми стали носить простую одежду нынешнего времени, и у них люди более состоятельные вели большей частью образ жизни одинаковый с простым народом». Другой факт, на который ссылается Фукидид в этой же связи, на первый взгляд, никак не связан с первым. Вот продолжение того же текста: «Лакедемоняне впервые ... ввели в обычай открыто обнажаться и натирать тело маслом, делая телесные упражнения. В древности даже на Олимпийских состязаниях борцы выступали в набедренных повязках, и этот обычай носить пояса был оставлен лишь несколько лет назад. У некоторых варваров, особенно у азиатских, и теперь еще на состязаниях в кулачном бою и борьбе участники также выступают в поясах».

Итак, в понимании Фукидида, существуют два основных критерия, позволяющих отличить настоящего эллина от восточного варвара, например, лидийца или перса. Первый — подчеркнутая простота и скромность внешнего облика и, прежде всего, одежды, отсутствие золотых украшений, дорогих льняных тканей и т. п. предметов роскоши. Второй — странная не только для азиатских соседей греков, но и для нас, современных людей, манера раздеваться донага во время атлетических состязаний, выставляя напоказ именно те части тела, которые среди людей цивилизованных принято скрывать. В обоих случаях изобретателями и пропагандистами нового обычая оказываются спартанцы. Между двумя этими признаками истинного эллина, на первый взгляд, наугад выхваченными среди множества других характеризующих его особенностей образа жизни и поведения, несомненно, существовала глубокая внутренняя связь, ускользающая от нас, но, вероятно, очевидная для самого Фукидида. Оба они, хотя и с разных сторон, подводят нас все к той же важнейшей проблеме греческой истории — проблеме взаимоотношений индивида и полиса. Стандартизация быта и в том числе одежды, отказ от всякого рода излишеств и роскоши, которые в Спарте были доведены до полного единообразия всей массы граждан, знаменовали собой торжество принципов коллективистской, общинной морали над стихией индивидуализма. Что же касается всеобщего обнажения юношей и молодых мужчин, участвовавших в разного рода играх и состязаниях,¹ то и здесь также коллектив полисной общины как бы продемонстрировал свое абсолютное превосходство над личностью любого отдельно взятого гражданина и предъявлял свои права на обладание ею. У индивида не могло быть никаких тайн от своих сограждан, от всего государства. Перед ними он не вправе был скрывать даже и самые сокровенные, самые интимные места своего тела, тем паче что именно в них, согласно воззрениям древних, заключалась социально наиболее значимая часть человеческой личности, являющаяся гарантией постоянного обновления не только отдельной семьи или

¹ Впрочем, в Спарте это же требование предъявлялось также и к девушкам, которые во время некоторых празднеств появлялись перед толпой зрителей либо совершенно обнаженными, либо в одних только коротких хитонах.

рода, но и всего полиса. Гражданская община могла потребовать от каждого молодого мужчины предъявления зримых вещественных доказательств не только его физической крепости и пригодности к военной службе, но и способности к продолжению рода. Нельзя, конечно, забывать о том, что этот античный нудизм был органически связан с греческой религией, и в частности, с культом героев как одной из главных ее форм, наконец, с сакрализованной атмосферой больших атлетических состязаний, имевших к этому культу самое непосредственное отношение. Но и вся греческая религия, и почитание героев в особенности, начиная, по крайней мере с VIII—VII вв. до н. э., были по преимуществу религией полиса. Следовательно, обнажение атлетов именно во время игр должно было лишь еще более подчеркивать общественную, можно даже сказать, политическую значимость этого акта.

Развивая далее эту мысль, можно было бы еще заметить, что вообще нагота молодого хорошо сложенного мужчины, юноши или девушки, в понимании греков, не заключала в себе ничего унижительного или постыдного. В этом отношении греческие представления о приличиях радикально отличались от представлений народов Древнего Востока, в особенности народов семитской группы. На Востоке публичное обнажение человека, будь то мужчина или женщина, безразлично, всегда считалось знаком либо величайшего бесстыдства, либо величайшего унижения. В древневосточном искусстве совершенно обнаженными обычно изображаются либо блудницы, либо захваченные в плен и убитые чужеземцы-варвары. В искусстве классической Греции, начиная уже с древнейшего геометрического периода, полная или частичная нагота является привилегией мифических и эпических героев, некоторых богов, например, Аполлона и даже Зевса и, наконец, явно подражающих им юношей-атлетов (знаменитая серия мраморных и бронзовых курсов архаического и раннеклассического времени, многочисленные рисунки на вазах и т. д.) Об идеале героической наготы в греческом искусстве хорошо сказал С. С. Аверинцев: «Прекрасная и спокойная „олимпийская“ нагота, никогда не воспринимаемая как „нагота срама“, как оголенность и незащищенность, великолепна постольку, поскольку это нагота свободного и полноправного человека, наперед огражденного от унижающей боли, от пытки... Древняя Греция сравнительно мало культивировала пафос инсигний и регалий, но зато она превратила само гармонически развитое тело полноправного гражданина, не оскверненного ни рабской пыткой, ни рабским трудом, в род инсигнии и регалии, в знак общественного ранга. Гордость господ стала, как никогда, телесной, но через это телесность стала слишком публичной и зрелищной, чуть-чуть отвлеченной, духовно отчужденной от своего носителя в пользу гражданского коллектива. Она сделалась аристократической „калокагатией“ и дожидалась лишь упадка социальной структуры полиса, чтобы превратиться в „прекрасную форму“». Сам Сергей Сергеевич не скрывает, что ему гораздо ближе этой холодной эллинской телесности телесность древневосточная, прежде всего, библейская — этот, по его словам, «образ страждущего тела, терзаемого тела, в котором, однако, живет такая „кровная“, „чревная“, „сер-

дечная теплота“ интимности, которая чужда статуарно выставляющему себя напоказ телу эллинского атлета». Не будем спорить. Ведь вкусы у всех разные. Одни находят странную усладу, прислушиваясь к «вибрациям... нутра» человека, пригвожденного к кресту или заживо гниющего в струпьях проказы. Другие любуются совершенными формами бронзовых тел воинов из Риаче, прекрасных в своей почти божественной невозмутимости.

Аверинцев, безусловно, прав в том, что греческая монументальная скульптура эпохи расцвета была пронизана аристократическим духом (об этом обычно стыдливо умалчивают искусствоведы, воспевающие гуманизм античного искусства), что она, и в самом деле, была слишком уж приподнята над прозой жизни, отстранена от горестей и забот, волновавших простого человека. Прав он и в том, что «в рабовладельческом мире, где права полноправных были обусловлены чьим-то бесправием и телесное достоинство свободных обеспечивалось телесным унижением несвободных, блеск „олимпийской наготы“ таил в себе некую неправду». По этому поводу, правда, можно было бы заметить, что своя неправда, свои иллюзии заключены практически в каждой высокой культуре, в том числе и в столь любезном сердцу Сергея Сергеевича ветхозаветном иудаизме и в тесно связанном с ним христианстве, что без определенной доли иллюзий или общественного самообмана никакая культура вообще существовать не может. Скульптуры богов и героев, украшавшие афинский Акрополь, Агору и прилегающие к ним улицы, в своей совокупности представляли как бы мраморно-бронзовую Спарту, возникшую в самом сердце демократических Афин. Положенный в основу законодательства Ликурга идеал абсолютного слияния человека и государства был воплощен в этих изваяниях как нельзя более ярко и наглядно. Вполне отвечали лаконским вкусам их отмеченная уже О. Шпенглером надличность, их человеческое единообразие, их, если можно так выразиться, «мундирная» нагота.

Все это может показаться довольно странным, если вспомнить, что выступавший в роли идейного вдохновителя всей программы «монументальной пропаганды» в Афинах периода расцвета демократии Перикл был убежденным противником Спарты и немало способствовал развязыванию Пелопоннесской войны, конечной целью которой было ниспровержение спартанского могущества.¹ На самом же деле ничего особенно удивительного здесь нет, ибо, как было уже замечено, «спартанский эксперимент» следовал общей логике развития греческого полиса. Спартанцы лишь пошли до конца там, где другие греки остановились на полпути. Поэтому при тщательном взвешивании некий остаточный лаконизм можно было бы обнаружить даже и в душе такого стойкого и последовательного демократа, как Перикл.

¹ Расцвет монументального искусства в Афинах начался, однако, еще до Перикла, когда во главе государства стояли политики умеренно консервативного толка и поклонники спартанского строя Аристид и Кимон.

Тем не менее основная направленность внутренней политики Перикла и других вождей афинской демократии, конечно же, принципиально отличалась от тех целей, которые ставили перед собой «отцы-основатели» военно-полицейского режима в Спарте. В то время как эти последние стремились всеми правдами и неправдами втиснуть неподатливую человеческую природу в «прокрустово ложе» железной казарменной дисциплины и соответствующих ей бытовых и поведенческих стереотипов, первые смотрели на вещи гораздо более трезво и реалистично, понимая, что государство должно по возможности приспособливаться к многообразию этой самой человеческой природы, а не насилловать ее во имя неких высших целей. Эта мысль своеобразным лейтмотивом проходит через знаменитую «Надгробную речь» Перикла на похоронах афинских воинов, павших в первый год Пелопоннесской войны. Эта речь дошла до нас в, видимо, достаточно произвольной передаче Фукидида, сохранившего, скорее всего, лишь самый общий ее настрой и некоторые основные идеи. Вот несколько характерных высказываний из нее: «В нашем государстве мы живем свободно и в повседневной жизни избегаем взаимных подозрений: мы не питаем неприязни к соседу, если он в своем поведении следует личным склонностям, и не выказываем ему хотя и безвредной, но тягостно воспринимаемой досады¹... Между тем как наши противники при их способе воспитания стремятся с раннего детства жестокой дисциплиной закалить отвагу юношей, мы живем свободно, без такой суровости, и тем не менее ведем отважную борьбу с равным нам противником... Одни и те же люди у нас одновременно бывают заняты делами и частными, и общественными. Однако и остальные граждане, несмотря на то, что каждый занят своим ремеслом, также хорошо разбираются в политике. Ведь только мы одни признаем человека, не занимающегося общественной деятельностью, не благонамеренным гражданином, а бесполезным обывателем... Одним словом, я утверждаю, что город наш — школа всей Эллады, и полагаю, что каждый из нас сам по себе может с легкостью и изяществом проявить свою личность в самых различных жизненных условиях».

Как мы видим, Перикл или вещающий его устами Фукидид вовсе не отрицает приоритет государства перед личностью как целого перед частью. Служба на пользу государства или, что практически то же самое, общества является почетной обязанностью каждого гражданина. Смерть на поле боя во имя благополучия и процветания своего полиса поистине прекрасна. Именно этим афинские воины, павшие в боях со спартанцами и их союзниками, обеспечили себе бессмертную славу и вечную благодарность в сердцах своих сограждан. Но и правильно устроенное государство, каким, в понимании Перикла, как раз и является афинская демократия, также несет перед гражданином определенные обязательства. И главное из этих обязательств состоит в обеспечении личной свободы гражданина, что предполагает, в первую очередь, невмешательство властей в его частную жизнь.

¹ Здесь и далее слегка завуалированные выпады против спартанцев, в среде которых культивировалась взаимная подозрительность и слежка граждан друг за другом.

Каждый может делать, что хочет, согласно со своими вкусами и склонностями, пока и поскольку его действия не вступают в прямое противоречие с жизненными интересами других граждан или с законами полиса. Именно в этой свободе и многообразии проявлений личных устремлений и дарований каждого гражданина Перикл, а вместе с ним, вероятно, и Фукидид, видит важнейший залог могущества и процветания всего афинского государства. Сформулированный таким образом принцип гармонической сбалансированности интересов личности и государства или личности и общества по праву может быть признан одним из главных завоеваний греческой демократии, заложенных в фундаменте европейской цивилизации в том ее виде, в котором она продолжает существовать еще и в наше время. В этом смысле Афины были «школой» не только «всей Эллады», но и всей Европы.

Конечно, в своей речи, произнесенной в сугубо официальной обстановке и при большом стечении народа, Перикл, дабы не нарушать торжественность траурной церемонии, не мог, да, видимо, и не хотел говорить о многих вещах, одно упоминание о которых могло бы серьезно поколебать или даже совсем разрушить веру в безупречность столь превозносимого им демократического строя. Каждый, кто мало-мальски знаком с историей Греции в V—IV вв. до н. э., без особого труда выявит в тексте этого панегирика, по крайней мере, несколько таких «фигур умолчания». Ведь Перикл ни слова не сказал о том, что реально великим правом «жить как хочется» в Афинах в те времена пользовалось лишь незначительное меньшинство населения, составлявшее едва ли более $\frac{1}{10}$ от его общей массы, что в замкнутый круг этих избранных счастливых входили лишь полноправные граждане-мужчины, хотя даже и среди них было немало бедняков, которые едва сводили концы с концами и, конечно, не имели возможности «с легкостью и изяществом проявить свою личность в различных жизненных условиях». За пределами этого круга, если можно так выразиться, «демократической аристократии» оставались, прежде всего, члены семей правоспособных граждан — их жены, матери, сестры, дочери, а также рабы, считавшиеся домочадцами низшего разряда. Глубокая трещина, делившая афинское, как и все вообще греческое общество на две основных категории смертных существ: «людей» и «полулюдей», проходила, таким образом, через самую его «сердцевину», каковой с полным основанием может быть признана патриархальная моногамная семья или, говоря по-гречески, *оίκος*.

При всем своем европеизме, так резко выделяющем их среди других народов Древнего мира, в своей семейной жизни греки долгое время оставались типичными азиатами, твердо державшимися суровых правил патриархального домостроя и взиравшими на женщину сверху вниз, как на существо, по самой своей природе умственно неполноценное, неспособное управлять своими эмоциями и инстинктами и потому постоянно нуждающееся в мужской опеке. Как и в большинстве греческих государств, девушек в Афинах выдавали замуж очень рано, как правило, всего лишь 12—14-ти лет от роду, причем разница в возрасте между мужем и женой в 10—15 лет

считалась нормальной. Таким образом, юная афинянка из-под власти отца сразу же переходила под власть мужа. Никто, разумеется, не спрашивал ее о ее чувствах. Древнее правило: «стерпится — слюбится» всегда оставалось незыблемым основанием супружеской жизни. И практически, и чисто юридически в женщине видели своего рода придаток к семейному имуществу. Недаром девушка-невеста, оставшаяся после смерти отца его единственной наследницей, называлась в Афинах «эпиклерой» — от греческого «κλήρος» («земельный надел»). Даже овдовев, женщина не признавалась самостоятельным юридическим лицом и не могла обойтись без опекуна-мужчины, которым мог стать ее же собственный сын или другой родственник по мужу. Большую часть дня свободная афинянка из «хорошей семьи» проводила на женской половине дома — в так называемом «гинекее» (в богатых домах он обычно помещался на втором этаже), где ее не мог видеть никто, кроме ближайших родственников и домашних рабынь. В круг ее каждодневных обязанностей входил надзор за работами по дому: стряпней, уборкой, прядением и ткачеством и т. д., и т. п., в которых она и сама по мере сил должна была участвовать. Геродот был страшно удивлен, когда увидел во время своей поездки в Египет мужчин, сидящих за ткацким станком, и женщин, торгующих съестными припасами на рынке. У него на родине все обстояло прямо противоположным образом. В Афинах порядочная женщина и, тем более, незамужняя девица никогда не выходила из дома без провожатых, которые могли бы уберечь их от нежелательных встреч и знакомств. Хотя греки и не додумались до того, чтобы прятать под чадрой лица своих жен и дочерей, считалось верхом неприличия, если женщина, находясь в каком-нибудь людном месте, например, в театре, пыталась привлечь к себе внимание посторонних мужчин и вступала с ними в беседу. Исключение в этом плане делалось только для гетер, служительниц Афродиты Всенародной, общение которых с представителями противоположного пола не было ограничено никакими правилами в силу самой специфики их профессии. Впрочем, даже и оставаясь в кругу семьи, свободная женщина должна была вести себя как можно более скромно и без особой надобности не открывать рта. Это общее убеждение всех греков-мужчин выразил великий трагический поэт Софокл, вложив в уста одного из своих героев известную поговорку: «Молчание украшает женщину».¹

Любопытно, что то же самое требование греки, сами отличавшиеся чрезвычайной болтливостью, предъявляли и к своим рабам. Уже

¹ Только в Спарте женщины и девушки из «приличных семей» свободно появлялись в общественных местах и вступали в разговоры с посторонними мужчинами, не опасаясь вызвать ничьих нареканий. Они могли также участвовать в атлетических упражнениях и состязаниях. Вообще авторитет и влияние женщин в Спарте были так велики, что некоторые авторы, например, Аристотель, впадая в явное преувеличение, утверждали, что это государство вследствие серьезных просчетов, допущенных законодателем, оказалось под властью «слабого пола».

упоминавшийся прежде «Старый олигарх», сетуя на крайнюю распущенность афинских рабов, утверждал даже, что им «была предоставлена такая же свобода слова, как и свободным». Реальное положение вещей здесь явно сильно искажено и утрировано, что легко можно объяснить политической предубежденностью памфлетиста, ненавидевшего афинскую демократию и злорадно выставлявшего напоказ все ее подлинные и мнимые изъяны, хотя в сравнении с молчаливыми и не склонными к общению спартанскими илотами афинские рабы, и в самом деле, могли показаться чересчур разговорчивыми. Такой же злопыхательской гиперболой следует, по видимому, признать и другой пассаж того же сочинения, в котором автор обвиняет афинян в том, что они «позволяют рабам быть избалованными и некоторым вести роскошную жизнь», хотя изображение, которым подкрепляется эта мысль, звучит вполне реалистично: «Действительно, где морская держава, там рабы необходимо должны служить за деньги, чтобы мне получать оброк из того, что они будут зарабатывать, и необходимо там предоставлять им свободу...». Вероятно, сам воздух демократического государства и крупнейшего центра международной морской торговли, каким были Афины в V в. до н. э., способен был хотя бы немного смягчить участь этой самой бесправной и обездоленной части общества и сделать ее не столь беспросветно тягостной и однообразной, как жизнь рабов в большинстве греческих полисов.

Тем не менее и в Афинах рабство оставалось рабством, т. е. самой тяжелой и унижительной из всех форм угнетения человека человеком. Как и повсюду в Древнем мире, рабов в Афинах продавали и покупали на рынке. В случае открытого неповиновения их подвергали различным телесным наказаниям, морили голодом, отдавали на тяжелую работу в рудники или на мельницы. Беглых рабов клеймили каленым железом. За убийство раба его владелец не нес никакого наказания, хотя и должен был очиститься от пролитой им крови, соблюдая все подobaющие в таких случаях религиозные ритуалы. По афинским законам у раба не могло быть ни семьи, ни лично ему принадлежащего имущества. Правда, раб, отпущенный своим хозяином на какой-нибудь отхожий промысел и живущий отдельно от него, мог скопить достаточно денег, чтобы со временем выкупиться на свободу. Однако при желании рабовладелец всегда мог наложить руку на этот его капитал и таким образом оставить при себе и раба, и заработанные им деньги.

Все только что сказанное о безрадостной жизни афинских женщин и рабов, а к ним можно было бы добавить еще и оседлых чужеземцев-метеков, и некоторые другие разновидности населения Афинского государства, не принадлежавшие к привилегированному кругу полноправных граждан, конечно, дает самые веские улики тем, кто готов обвинить афинян, как и всех вообще греков, в вопиющих нарушениях элементарных прав человека и тем самым поставить под сомнение или совершенно обесценить те достижения греческой демократии, о которых мы говорили до этого. Однако, как и всякий другой суд, суд истории должен по мере возможности учитывать все обстоятельства дела и избегать односторонних оценок. То, что с

высоты правового сознания современного цивилизованного человека воспринимается как жестокая и несправедливая дискриминация широких слоев общества, выделенных из всей его массы либо по половым, либо по социальным или даже этническим признакам (ведь афинские рабы в большинстве своем были чужеземцами-варварами), то было очевидным прогрессом в той длившейся тысячелетиями ситуации тотального бесправия и подавления человеческой свободы, которой была вся история древности до возникновения первых греческих полисов. Вспомним, что среди всего многомиллионного населения Персидской державы лишь один человек был более или менее надежно защищен от насилия и произвола по отношению к его персоне, и этим человеком был сам «царь царей» или «владыка четырех стран света», как гордо именовали себя цари из династии Ахеменидов в своих указах и посланиях. Все остальные обитатели этого огромного государства — от последнего нищего до первого вельможи — никогда не были в полной мере застрахованы от покушений на их личную безопасность и имущество.

Конечно, и в странах Востока уделялось немало внимания вопросам поддержания законности и общественного порядка. Об этом свидетельствуют дошедшие до нас судебники (сборники законов), вавилонские, ассирийские, хеттские, персидские и всякие иные. Между греческим и восточным пониманием законности и права существовали, однако, по крайней мере два важных различия. Во-первых, закон на Востоке никогда не был тем универсальным регулятором всей общественной жизни и человеческого поведения, каким он был в греческих государствах. Закон и право действовали лишь в пределах некоей ограниченной сферы. Вне этой сферы царили полнейшее беззаконие и произвол самодержавного деспота и его чиновников. Обычным явлением были, например, казни без суда и следствия, по одному лишь мановению пальца владыки или его доверенного лица, пытки и телесные наказания разной степени тяжести, конфискации имущества и т. п. Во-вторых, высшим источником любого права и любой законности на Востоке всегда считалась опять-таки царская воля, т. е. прихоть человека, никому не подотчетного в своих действиях и, как принято было думать, повинующегося лишь внушениям божества, с которым он находился в особенно близких, интимных отношениях. Являясь высшим гарантом справедливости, царь мог эту самую справедливость трактовать как ему заблагорассудится, а мог и вообще делать вид, что ее не существует.

По существу единственной по-настоящему свободной и правоспособной личностью в странах Древнего Востока всегда оставался облеченный неограниченной властью глава государства. Все остальные считались его рабами, и поэтому их жизнь и личное достоинство ничего не значили в сравнении с бесценной жизнью владыки. Когда персидский царь Ксеркс возвращался со своей свитой в Малую Азию после поражения, нанесенного ему греками в битве при Саламине, его корабль попал в сильную бурю. Кормчий финикиец сказал царю, что его ждет неминуемая гибель, если судно не избавится от лишнего груза. Этим грузом оказались знатные персы, находившиеся на палубе корабля вместе с Ксерксом. Поняв, что их повелителю грозит страш-

ная опасность, они один за другим стали бросаться в море и все погибли в его бушующих волнах, после чего царский корабль благополучно добрался до берега. Русский философ К. Леонтьев как-то заметил по этому поводу, что не только у спартанцев, но и у персов были свои Фермопилы. Поступок персидских вельмож представлялся ему актом высочайшего самопожертвования и свидетельством торжества монархической идеи. На самом же деле у спутников Ксеркса, скорее всего, просто не было другого выбора: их владыка все равно отправил бы их за борт, если бы они не сделали это добровольно. В любом случае эта занятная история, о которой поведал миру великий рассказчик Геродот, лишней раз подтверждает ту уже давно известную истину, что права человека на Востоке всегда отступали на самый задний план, сталкиваясь с безусловно главенствующим правом государства, воплощенным в фигуре полубожественного деспота. На этом безотрадном фоне даже и те несколько десятков тысяч афинских граждан, которым законы их государства гарантировали абсолютную неприкосновенность их личности и имущества, свободу от любых притеснений, унижений и поборов, воспринимаются как некие провозвестники светлого будущего — эпохи торжества идеалов гуманизма хотя бы на части поверхности нашей многострадальной планеты.

Однако здесь нам придется сделать еще одну достаточно важную оговорку. Дело в том, что за свою свободу, как политическую, так и чисто человеческую (свободу в частной жизни), афинянам приходилось платить подчас весьма дорогой ценой. Открывая перед каждым гражданином самый широкий спектр возможностей индивидуального самовыражения и самоутверждения, державный афинский демос оставлял за собой право верховного контроля за его жизнью и поведением вопреки той декларации прав и свобод личности, намеки на которую можно обнаружить в «Надгробной речи» Перикла. Правда, в отличие от Спарты этот контроль осуществлялся здесь не посредством мелочной опеки и регламентации свободного времени гражданина. Его главным орудием была в Афинах всеисильная молва. Каждый человек, хоть чем-нибудь да выделявшийся среди своих сограждан, тотчас же становился объектом самого пристального и заинтересованного внимания и постоянно испытывал на себе давление общественного мнения, распространявшегося посредством толков и пересудов на улицах, на Агоре, в лавках и мастерских, в цирюльнях — словом, всюду, где собиралась толпа любителей совать свой нос в чужие дела. А таких в Афинах всегда было очень много. Но самая страшная участь ждала того, кому «посчастливилось» попасть на острие пера какого-нибудь профессионального остролова — сочинителя комедий. Такого человека безжалостно выволакивали на сцену афинского театра во время Великих Дионисий, Ленэй или какого-нибудь другого праздника, сопровождавшегося постановкой комедий, и выставляли на всеобщее поругание. Конечно, несчастный предстал перед толпой гогочущих и улюлюкающих зрителей не своей собственной персоной. Его роль исполнял актер, иногда для большего сходства надевавший маску, которая в самом гротескном виде воспроизводила черты лица очередной жертвы. Но и этого было более чем достаточно для того,

чтобы смешать человека с грязью и иногда на всю жизнь оставить на нем несмываемое клеймо позора. Страницы комедий Аристофана буквально наводнены именами сотен реально существовавших афинских граждан, о которых мы чаще всего почти ничего не знаем. Подобно гомеровским «малым воителям», они лишь на мгновение поднимаются на «эшафот» театральных подмостков, чтобы тут же навсегда исчезнуть высмеянными и оплеванными, без всякой надежды на восстановление своего доброго имени.

Особенно тяжело приходилось, конечно, наиболее видным политическим деятелям из числа так называемых «демагогов». Постоянно находясь в самом центре общественного внимания, они были любимой, можно сказать, самой лакомой добычей афинских комедиографов. Не считаясь с чинами и званиями, с заслугами перед государством и высоким политическим авторитетом, комедия вторгалась в их личную жизнь с бесцеремонностью площадного шута и скандалиста, смаковала и выставляла на всеобщее обозрение самые интимные ее подробности, не брезговала и прямой клеветой, и грязными инсинуациями. Аристофан в «Ахарнянах», играючи, свел всю предысторию Пелопоннесской войны к довольно скандального свойства личным счетам Перикла с соседними Мегарами:

*«Но вот в Мегарах, после игр и выпивки,
Симефу-девку молодежь похитила.
Тогда мегарцы, горем распаленные,
Похитили двух девок у Аспасии.¹
И тут война всегреческая вспыхнула,
Три потаскушки были ей причиною».*

Защититься против таких обвинений было практически невозможно. Самое лучшее, что мог придумать всемогущий демагог Клеон, чтобы расквитаться с тем же Аристофаном за злую карикатуру на него, потешавшую афинский народ в комедии «Всадники», — это подговорить каких-то «добрых молодцев» намять бока строптивому драматургу. Попытки борьбы властей с выпадами личного свойства на театральной сцене успеха не имели. Свобода публичных насмешек и издевательств над важными персонами, которой пользовались авторы комедий, считалась таким же завоеванием демократии, как и знаменитая исгория — свобода слова в народном собрании, и попытки ее цензурного ограничения встречались с большим неодобрением. В афинском обществе V в. до н. э. она играла примерно такую же роль, как и свобода печати в современном демократическом обществе. В условиях совершенно исключительного для Древнего мира раскрепощения всех потенций и запросов человеческой личности она выполняла функции своеобразного регулятора ее поступков и на свой лад постоянно напоминала ей о том, что, несмотря ни на что, она, говоря словами Аристотеля, продолжает оставаться «животным политическим».

¹ Аспасия — подруга Перикла, уроженка города Милета в Малой Азии. По роду занятий была куртизанкой-гетерой.

В Греции общественное мнение никогда не было четко отделено от воли гражданского коллектива полиса. Просто эта последняя была облечена в установленную конституционной процедурой форму и имела силу обязательного закона. Нередко одно незаметно переходило в другое, и афинский демос превращался в такого же тирана и душителя свободы личности, как спартанская коллегия эфоров,¹ следившая за неукоснительной строгостью соблюдения гражданами законов Ликурга. Наиболее известным примером такого узаконенного произвола и попрания элементарных прав человека самым демократичным из всех греческих государств остается знаменитый остракизм или «суд черепков», честь изобретения которого приписывалась великому реформатору Клисфену. Пожалуй, даже стены Акрополя и колонны Парфенона не смогли воплотить столь «весомо, грубо, зримо» всю огромную и часто слепую и нерассуждающую мощь афинского народа, как эти скромные черепки битой посуды с выцарапанными на них именами великих государственных деятелей и военачальников, основателей афинского морского могущества: Фемистокла, Аристиды, Кимона и др. Как известно, человек, собравший большинство голосов своих сограждан в результате процедуры остракизма, отправлялся в какое-то подобие почетного изгнания. На десять лет он покидал Афины, но при этом не лишался ни гражданских прав, ни имущества и по возвращении вновь становился полноправным афинским гражданином со всеми вытекающими последствиями. По мнению большинства историков, это была чисто профилактическая мера, имевшая своей целью предотвращение тирании: лица, приговоренные к изгнанию, считались наиболее вероятными претендентами на захват власти в государстве. С точки зрения современных правовых норм, такой способ предупреждения государственных переворотов, конечно, был бы признан вопиющим беззаконием.

В периоды политических кризисов, когда в государстве нагнеталась массовая истерия, искусно направляемая в нужное им русло вождями враждующих политических партий, и приступы бешенства, вообще свойственные афинскому народу, становились особенно частыми, права человека, декларированные в «Надгробной речи» Перикла, попирались особенно грубо и бесцеремонно. Баланс интересов государства и личности резко нарушался в пользу государства. В такие времена доведенный до иступления демос готов был поднять руку на одно из самых священных прав афинского гражданина — право собственности. В годы Пелопоннесской войны, а также и после ее окончания, когда государственная казна, опустошенная непосильным бременем военных расходов, не справлялась с выполнением одной из главных своих задач — подкармливанием массы нуждающихся граждан, которая опять-таки в прямой связи с бедствиями войны непрерывно росла, Афины захлестнула чудовищная вакхана-

¹ Эфоры (букв. «надзиратели», «блюстители») — коллегия высших должностных лиц из пяти человек, ежегодно переизбиравшихся. Их главной обязанностью был контроль за поведением граждан, периеков, илотов и других слоев населения Спарты. Эфоры обладали огромной, как считали древние, близкой к тиранической властью.

лия судебных процессов. Привлекались к суду, как правило, богатые и очень богатые люди из числа как граждан, так и метеков в большинстве своем по заведомо ложным обвинениям. Суд, однако, без особых колебаний, не утруждая себя тщательным разбором дела, чаще всего признавал иск справедливым, и дело кончалось обвинительным приговором. В результате обвиняемый лишался значительной части или даже всего своего состояния, которое изымалось у него в виде штрафа и поступало в казну. В первую очередь в таком исходе судебного процесса были заинтересованы сами судьи, заседавшие в афинском суде присяжных — знаменитой гелиэе. Всего их насчитывалось около 6000 человек.¹ По большей части они рекрутировались из социальных низов, т. е. из числа людей, едва сводивших концы с концами. Так называемая «диета» — плата, которую они получали за каждое заседание, составляла во многих случаях едва ли не основную часть их дневного заработка, а то и весь этот заработок. Неудивительно, что речи обвинителей в гелиэе нередко заканчивались циничным призывом к судьям голосовать за обвинительный приговор, так как в противном случае у казны не будет денег, чтобы выплатить им причитающееся жалованье. Такой аргумент, разумеется, действовал безотказно.

Дела по особенно важным преступлениям, например, по обвинению в государственной измене (так называемая «ейсангелия») рассматривались уже не в суде присяжных, а в народном собрании, и в таких случаях в вынесении обвинительного приговора был заинтересован весь афинский демос или, по крайней мере, та его часть, которая участвовала в собрании и получала за это плату. Известны случаи, когда одного такого приговора оказывалось достаточно для того, чтобы покрыть весь бюджетный дефицит афинской государственной казны за год. В этой нездоровой атмосфере всеобщей подозрительности, недоверия и страха пыльным цветом расцвела новая для Афин профессия доносчика и вымогателя или, как греки называли таких людей, сикофанта. Сикофанты шантажировали богатых людей, угрожая привлечь их к суду за какое-нибудь реальное или вымышленное преступление, и те вынуждены были или откупаться, или начинать заведомо проигрышное дело. Исход в обоих случаях был одинаково для них плачевным. Многие купцы, банкиры, землевладельцы были доведены таким образом до полного разорения. Многие бежали из Афин, спасая остатки своего состояния. По существу это была настоящая охота на богачей, дававшая выход самым низменным инстинктам толпы и, прежде всего, ее застарелой ненависти и вражде против каждого, кто живет лучше, чем она сама. Казалось, вернулись времена заклеянных Гесиодом «царей-даряидцев». Только теперь верхи и низы общества поменялись ролями, и положение жертв судебного произвола стало намного хуже: если от гесиодовских неправедных судей можно было хоть с грехом

¹ В состав гелиэи входило 10 так называемых «дикастериев» — судебных палат, между которыми распределялись все имеющиеся в наличии дела. В каждом дикастерии заседало по 500 судей. Остаточную тысячу держали про запас на всякий случай.

пополам, но откупиться, то народный трибунал афинской гелизи уже не довольствовался стрижкой своих овец, а снимал с них сразу всю шкуру. Таким образом, самая демократичная за всю историю Древнего мира система судопроизводства, в свое время созданная специально для того, чтобы с максимальной эффективностью защищать интересы отдельной личности и поддерживать доброе согласие между всеми индивидами, составляющими полис, теперь превратилась в некое подобие «адской машины», вполне способной взорвать полис изнутри.

Бывали случаи, хотя, надо признать, и не столь уж частые, когда гнев афинского народа обращался не против тех, кто жил лучше, чем он сам, а против тех, кто мыслил лучше, чем он, и раздражал его именно необычностью, нестандартностью своего мышления. Наиболее известное из таких «досадных недоразумений» в истории государства, всегда славившегося именно свободомыслием своих граждан, это, несомненно, печально знаменитый процесс Сократа.¹ Сократ, безусловно, — одна из самых необычных и парадоксальных фигур в истории греческой философии. В самом деле, выходец из народа (сын скульптора Софрониска, по афинским понятиям, человека, добывающего себе пропитание грубым физическим трудом, и видимо, не особенно состоятельного), человек самых простых нравов (известна его привычка круглый год, в любую погоду ходить босиком в одном и том же ветхом гиматии), вечно нуждавшийся в деньгах, он тем не менее сумел стать духовным центром кружка афинских интеллектуалов, подлинных аристократов духа, среди которых немало было и аристократов по происхождению, молодых людей из самых знатных афинских семейств. Законопослушный гражданин, всегда честно выполнявший свои обязанности перед государством (в качестве гоплита участвовал в нескольких больших сражениях в годы Пелопоннесской войны, избирался членом совета пятисот — верховного правительственного учреждения афинской республики и даже был эписитом — председателем народного собрания в тот злосчастный день, когда там разбиралось дело аргинусских стратегов)² и до самого своего конца сохранивший эту верность своему полису и его законам (известно, что на уговоры друзей, пытавшихся склонить его к побегу из тюрьмы, в которую он был заточен в ожидании исполнения смертного приговора, он ответил решительным отказом, полагая, что

¹ Подробный разбор этого процесса не входит в нашу задачу, и мы ограничимся лишь несколькими общими соображениями, возникшими в связи с основной темой этой главы. Читатель, интересующийся конкретными обстоятельствами дела Сократа, может удовлетворить свое любопытство, обратившись к обширной литературе, специально посвященной этому интересному сюжету, в том числе и на русском языке. Из работ последнего времени назовем книгу Э. Д. Фролова «Факел Прометея» (Л., 1991. Ч. II. Гл. 5) со ссылками на более раннюю литературу.

² Пользуясь своими правами председателя, Сократ пытался спасти несправедливо обвиненных стратегов и предлагал рассматривать дело каждого из них по отдельности, а не всех скопом. Но ему не удалось образумить совершенно озверевшую толпу афинских граждан.

должен подчиниться даже и несправедливому решению суда), он в то же время оставлял за собой право на полную, не сдерживаемую никакими законами и общественными установлениями свободу мысли и слова и в своих беседах с учениками и просто случайными встречаемыми позволял себе самую дерзкую и беспощадную критику общепринятых представлений, моральных норм и идеалов, что в конце концов и привело его к трагически закончившемуся конфликту со своими согражданами.

В современной литературе о Сократе нередко проскальзывают недоуменные нотки: ну, в самом деле, чем так сильно мог досадить афинянам этот в общем такой безобидный и даже смешной человек, в другом месте и в других обстоятельствах, вероятно, снискавший бы «лавры» городского сумасшедшего или юродивого? Однако современники Сократа, не упуская случая позубоскалить по его адресу, как это сделал, например, Аристофан в своей комедии «Облака», видимо, все же воспринимали его достаточно серьезно, как вполне реальную угрозу тому, что составляло саму основу их благополучия и душевного покоя. Скорее всего, рядовых афинян раздражал даже не сам смысл сократовской диалектики, в котором они вряд ли могли по-настоящему разобраться, а ярко выраженная независимость его интеллектуальной позиции, его привычка все оспаривать и подвергать сомнению, наконец, его претензии на знание чего-то такого, чего, кроме него, никто больше не знает, лукаво прикрытые знаменитым афоризмом: «Я знаю только то, что ничего не знаю». Во всем этом они видели проявление своего рода гордыни или того, что сами греки называли «ὕβρις», а общеизвестная экстравагантность босоногого мудреца могла восприниматься ими как нечто родственное экстравагантности тирана. Ведь и среди его друзей и учеников было, по крайней мере, несколько личностей определенно тиранического склада, принесших немало бед афинскому государству, как, например, прямо обвинявшийся в стремлении к тирании Алкивиад или глава олигархического правительства Тридцати Критий. Да и сам Сократ при всей простоте и демократичности своих манер и житейских привычек мог производить впечатление человека высокомерного, сверху вниз смотрящего на простой народ. Чего стоит одна только его заключительная речь на суде, в которой он, явно желая подразнить судей, потребовал, чтобы вместо смертной казни его приговорили за его заслуги перед государством к пожизненному кормлению в пританей — честь, которой удостоивались только потомки тираноубийц и победители на Олимпийских играх?

Сам Сократ был твердо убежден в том, что ничего кроме пользы его настойчивые поиски истины принести родному полису не могут.

¹ Пританей — здание, в котором заседала коллегия пританов — дежурная часть Совета пятисот, занимавшаяся всеми государственными делами в перерывах между его заседаниями. Во время своего дежурства пританей получали бесплатные обеды за государственный счет. Вместе с ними в пританей кормились и некоторые другие лица, получившие от народа это почетное право.

Ведь конечной целью его бесед с учениками было решение коренных вопросов человеческого бытия, овладение высшими нравственными ценностями, через которые открывается путь к счастью. Разумеется, он никак не ожидал, что эти мирные раздумья будут кем-то восприняты как «подрывная пропаганда», направленная к ниспровержению полисных святынь и устоев общественной морали. Ведь по существу Сократ лишь вполне последовательно и логично использовал свои права свободного афинского гражданина, в число которых входило и декларированное Периклом право жить свободно, т. е. так, как хочется, а, стало быть, также свободно мыслить и говорить, что вздумается, если разговор происходил не в строго официальной обстановке народного собрания или совета. Опираясь на как будто бы общепризнанный, хотя нигде и не записанный принцип невмешательства государства в частную жизнь граждан, что, по-видимому, предполагало отказ от контроля над их мыслями, он попытался утвердить свой духовный суверенитет, свою интеллектуальную обособленность от остальной массы граждан, предвосхитив тем самым евангельскую заповедь: «Воздайте кесарю кесарево, а Божье Богу».

Однако афинская демократия при всей ее внутренней пластичности и динамизме, очевидных в сравнении хотя бы с той же Спартой, оказалась все же довольно жесткой конструкцией, явно не рассчитанной на такую безграничную свободу самовыражения личности. Когда обнаружилось, что некто по имени Сократ поет не в лад со всеми остальными и проповедует нечто, идущее вразрез с основными догмами полисной морали, афинский народ пришел в ярость. Обычные меры воздействия на чересчур строптивых индивидов вроде публичного шельмования на театральной сцене (в уже упомянутых «Облаках» Аристофана) успеха не имели. Старый философ упорно продолжал утверждать свое. Терпение афинян окончательно иссякло после страшной катастрофы, постигшей их государство на завершающем этапе Пелопоннесской войны. В накаленной атмосфере первых послевоенных лет среди отчаявшихся людей, только что переживших тяжелейшее национальное унижение и едва не лишившихся самого дорогого — своей свободы,¹ мудрая ирония Сократа воспринималась как прямое издевательство, а его бескомпромиссная критика врожденных недугов демократического строя звучала как вызов, брошенный в лицо всему народу. Смертный приговор, вынесенный афинским судом присяжных весной 399 г. до н. э., поставил точку в этом затянувшемся споре. При этом своя правда, как ни парадоксально это звучит, была как на той, так и на другой стороне: демократическое государство во имя собственного самосохранения вынуждено было прибегнуть к самым решительным мерам, чтобы обуздать ставшее опасным для него свободомыслие отдельного индивида; индивид, чтобы оправдать свое высокое предназначение философа и просвети-

¹ После капитуляции Афин весной 404 г. до н. э. демократический строй был ликвидирован под давлением спартанцев. На короткое время к власти пришло олигархическое правительство Тридцати, которое, однако, было свергнуто уже в начале следующего 403 г. После этого демократия в Афинах была восстановлена в полном ее объеме.

теля, опять-таки вынужден был вступить в открытый конфликт со своим полисом, оставаясь при этом его искренним патриотом.

Процесс Сократа ясно показал, что всегда существовавшая в Афинах напряженность в отношениях между государством и личностью достигла своего предела. Заложённая в самое основание демократии сбалансированность их интересов была еще раз резко нарушена в пользу государства. И все же приговор, вынесенный Сократу афинскими присяжными, не стал судебным прецедентом. Практика преследования инакомыслящих в Афинах так и не стала системой, хотя отдельные эксцессы такого рода случались и до Сократа, и после него. Принцип невмешательства в частную жизнь и идеологической терпимости продолжал оставаться одним из определяющих принципов во внутренней политике демократического государства. И после смерти Сократа в Афинах жили и наставляли своих учеников философы самых различных толков и направлений, в том числе и крайне материалистических и даже атеистических (Антисфен, Эпикур и др.) Таким образом, несмотря на все пережитые ими бури и испытания, афиняне сумели провести свой государственный корабль по среднему пути между Сциллой тирании и Харибдой спартанской деспотии закона. Именно по этой причине их город стал той «школой Эллады», о которой говорил великий Перикл, стал подлинным центром притяжения, образцом и законодателем «высокой моды» для всех греческих мыслителей, ученых, художников и поэтов.





Глава 7. Героический идеал. Воины, атлеты, мыслители

Не посрамям же трусостью предков прах,
В земле под нами здесь упокоенных:
Они воздвигли этот город
На благоденствие нам, потомкам.

Алкей Митиленский

На фоне винно-пурпурного моря
И рыжих гор зазубренной земли,
Играя медью мускулов, атлеты
Крылатым взмахом умащенных тел
Метали в солнце бронзовые диски
Гудящих строф и звонких теорем.

М. Волошин

В основе каждой подлинно высокой культуры обычно обнаруживается некая великая иллюзия, несущая в себе как бы квинтэссенцию всей духовной жизни этноса, присущее ему понимание своей исторической судьбы и своего предназначения. Такая иллюзия чаще всего носит парадигматический характер, т. е. служит образцом для подражания или контрапунктом, задающим верный тон всему историческому существованию этноса. Именно она во многом определяет принятые в его среде этические нормы, эстетические каноны, стереотипы поведения, отношение к жизни и смерти и т. д., и т. п. Она является также важнейшим идеологическим механизмом, с помощью которого этнос утверждает свое право на первенство или какое-то особое, привилегированное положение среди других народов. Наиболее известные примеры такого рода иллюзий — убежденность в собственной богоизбранности у древних евреев, вера в свою предназначенность к мировому владычеству у римлян, образ «Срединного царства» у китайцев или сходный с ним образ «Святой Руси — Третьего Рима» у русских в допетровское время. Нередко за такими претензиями скрывается своего рода комплекс неполноценности, порожденный какой-нибудь катастрофой с обычно сопутствующими таким событиям психическими травмами, которые тот или иной этнос мог пережить на очередном крутом повороте своего исторического пути. В числе наиболее выразительных примеров такой ущемленности с последующей бурной реакцией и попытками реванша чаще всего вспоминают евреев в период после Вавилонского пленения

и немцев перед установлением нацистской диктатуры. Великая иллюзия в ситуациях такого рода обычно служит средством компенсации национального унижения.

Психика древних греков могла быть серьезно травмирована катастрофическими событиями конца бронзового века (II тыс. до н. э.), когда потерпела неудачу попытка построения на греческой почве цивилизации древневосточного типа (микенская цивилизация — см. о ней в гл. 1) и вся страна на несколько веков погрузилась во мрак почти первобытной дикости. Сознание своей ущербности в сравнении с поколениями «прежних людей», оставшимися по ту сторону от этого исторического водораздела, и ностальгия по давно утраченному прошлому еще ощущаются в некоторых местах гомеровского эпоса, в мифе о пяти веках у Гесиода. В отдаленной исторической перспективе микенская эпоха, о которой греки, жившие в VIII—V вв. до н. э., конечно, не располагали никакой достоверной информацией ввиду отсутствия непрерывной письменной традиции, рисовалась блестящим веком полубожественных героев, таких как Персей, Геракл, Тесей, участники плавания аргонавтов, похода Семерых против Фив, Троянской войны и других прославленных событий. Вот что писал о них Гесиод в том же предании о пяти веках:

*«Грозная их погубила война и ужасная битва.
В Кадмовой области славной одни свою жизнь положили,
Из-за Эдиповых стад подвизаясь у Фив семивератных, —
В Трое другие погибли, на черных судах переплывши
Ради прекрасноволосой Елены чрез бездны морские».*

Сознание невосполнимой утраты, видимо, никогда не покидавшее греков при мысли о той славной эпохе их истории, звучит здесь вполне явственно.

Историческая реальность великих героев древности для подавляющего большинства греков всегда была чем-то само собой разумеющимся и не требующим специальных доказательств. Для рядового афинянина, жившего в V в. до н. э., такие мифические персонажи, как древние цари Эрехтей, Кекроп,¹ Тесей, отделенные от его собственного времени по меньшей мере целым тысячелетием, были ничуть не менее реальными фигурами, чем законодатель Солон или тиран Писистрат, жившие всего лишь за сто лет до него. Факты, подтверждающие реальность поколения героев и совершенных им выдающихся деяний, грек архаического или классического периода встречал вокруг себя буквально на каждом шагу. Его веру поддерживали и сохранившиеся на поверхности земли руины древних строений вроде стен микенской и тирифской цитаделей, и разнообразные детали ландшафта, как, например, старый платан, под ветвями которого некогда обитала ужасная Лернейская гидра, сраженная могучей рукой Геракла, и существовавшие во многих местах могилы героев, на которых им приносили заупокойные жертвы и совершали в их честь возлияния.

¹ Эрехтей и Кекроп, согласно мифической традиции, — первые правители Аттики и Афин, рожденные самой землей.

Греческий культ героев во многом превосходит более позднее почитание святых в христианской религии. Подобно святым, герои почитались как помощники и заступники простого человека в его нелегкой земной жизни. Вообще они были гораздо более близки людям, чем надменные и недоступные олимпийские боги. Герой, пользовавшийся особым почитанием в том или ином полисе, принимал самое непосредственное и заинтересованное участие в жизни его граждан. Известны случаи, когда в критический момент сражения герой, особенно чтимый в этих местах, внезапно появлялся на поле боя и вставал в ряды сражающихся воинов, чтобы помочь им одолеть врага. Даже извлеченные из земли останки героя могли принести победу его родному полису, когда никакие другие средства уже не помогали (ср. почитание мощей христианских святых). Своих героев греки чтили как особую разновидность божеств, хотя и уступавших в степени могущества верховным богам-олимпийцам, но все же очень много значивших в жизни как государства, так и отдельного индивида. В их честь приносились жертвы (как правило, в ночное время и непременно животных черного цвета),¹ воздвигались особые святилища-герооны, устраивались великолепные празднества, обычно сопровождавшиеся атлетическими играми и иными видами состязаний. Во время этих празднеств иногда разыгрывались импровизированные представления, рассказывавшие о жизни героя, его подвигах и страданиях (страстях). Из таких представлений, скорее всего, и выросла греческая трагедия. Персонажи древних сказаний о героях ежегодно оживали на сцене афинского театра Диониса, других греческих театров. Собравшиеся на спектакль зрители могли воочию увидеть то, о чем они знали из мифов: злодейское умерщвление «пастыря народов» Агамемнона его женой Клитемнестрой, страшные муки совести, терзавшие несчастного царя Эдипа, чудовищную месть волшебницы Медеи предавшему ее Ясону и многое другое в том же роде. Это осуществленное великими трагическими поэтами чудесное воскрешение людей и событий далекого прошлого на театральной сцене вселяло в сознание греков еще большую уверенность в том, что старые предания не лгут.

Но самым весомым аргументом, подтверждавшим историческую реальность героического века, всегда оставалось присутствие среди граждан любого греческого полиса живых потомков поколения героев. Эти люди, гордившиеся своим происхождением от героев, а через них и от самих богов, в архаическое, а во многих местах еще и в классическое время составляли элиту полисного общества, городскую аристократию и именно особым благородством своего происхождения обосновывали свои претензии на привилегированное положение среди своих сограждан, на власть и могущество. Нас не должно удивлять обилие разного рода генеалогических калькуляций и выкладок в произведениях древнейших греческих поэтов — от Гомера до Пиндара, а

¹ Это говорит о том, что первоначально греки видели в героях хтонических божеств, обитающих под землей. Почитание героев в древнейший период было тесно связано с культом мертвых и культурами земного плодородия.

также и в сочинениях первых греческих историков. Ведь в большинстве своем они и сами были людьми знатного происхождения, и деликатные вопросы аристократического родословия задевали их самым непосредственным образом. Для современного историка родословные греческих аристократических фамилий по большей части столь же подозрительны, как и родословные каких-нибудь средневековых королей или герцогов. В их подлинности заставляет усомниться именно то обстоятельство, что в начале почти каждой из них стоит имя божества или полубожественного героя. Люди из «лучших домов» нередко сами ставили себя в смешное положение своими, по сути дела, нелепыми претензиями на прямое родство с бессмертными богами. Гекатей Милетский, один из первых греческих историков, автор большого, но, к сожалению, не дошедшего до нас труда, который так и назывался «Генеалогии», оказавшись в Египте, стал похваляться тем, что его род в шестнадцатом колене восходит к одному из богов. Тогда местные жрецы показали ему огромные деревянные статуи своих предков, которых у каждого из них насчитывалось ровно 345, хотя все они были людьми, а не богами или героями.

Тем не менее сами греки, за редкими исключениями, свято верили в подлинность аристократических родословных, ибо в них они видели наиболее важное подтверждение своего кровного родства с величайшими героями минувшей эпохи, гарантию неразрывного единства поколений, разделенных тысячелетиями.¹ Именно эта вера и была той великой иллюзией, в которой они находили утешение в постигших их бедах, черпали уверенность в себе и гордое сознание своего превосходства над всеми иноплеменниками. Но мечты греков о героическом веке никогда не были просто романтическими грезами, стремлением найти убежище в воображаемом прошлом от всех невзгод и тягот суровой реальной жизни. Центральные события этой славной эпохи и, прежде всего, Троянская война, величайшая из всех войн древности, служили точкой отсчета для всей последующей истории Греции. Более того, в них видели своего рода исторические прецеденты, на которые равнялись и под которые сознательно или бессознательно подстраивались участники событий, происходивших в совсем иные времена и в иной обстановке. Великий завоеватель Александр Македонский всюду возил с собой в своих походах список «Илиады» и во всех своих поступках старался подражать Ахиллу.² Впрочем, еще задолго до Александра образ идеального героя, такой,

¹ Кроме героев-родоначальников отдельных аристократических родов существовали и герои, считавшиеся родоначальниками целых племен и полисов. Так, Эллин, считался родоначальником всех греков, Ион — всех ионийцев, Дор — всех дорийцев, Кекроп и Эрехтей — всех афинян, Фороней — всех аргивян и т. д.

² Подражание это проявлялось как в хорошем, так и в дурном. Так, захватив город Газу — последнюю персидскую крепость на подступах к Египту, Александр велел привязать к своей колеснице за проколотые ступни черного внука Батиса, руководившего обороной Газы, и так проволоч его по земле вдоль стен города. Именно так, если верить Гомеру, обошелся с трупом Гектора победитель Ахилл.

каким он представлен в той же «Илиаде» и в других как дошедших, так и не дошедших до нас эпических поэмах, стал основным эстетическим каноном и нравственной нормой, в очень большой степени определявшими образ мыслей и чувств древних греков, так же как и их манеру себя вести в различных жизненных ситуациях.

Для большинства греков Гомер был не просто великим поэтом. Он был для них в полном смысле слова духовным наставником, учителем жизни. Обучение грамоте в греческих школах начиналось обычно с переписывания и заучивания наизусть больших отрывков из «Илиады» и «Одиссеи». Многие хранили их в памяти всю жизнь. Можно с уверенностью утверждать, что именно героический идеал, нашедший свое художественное воплощение в гомеровских поэмах, оставался на протяжении ряда столетий главным духовным стержнем греческой культуры. В известном смысле все греки стремились стать героями, хотя удавалось это, конечно, далеко не каждому. За всю историю Греции звания героя и подобающих этому званию почестей удостоились, да и то посмертно, лишь очень немногие действительно выдающиеся люди. В их числе мы видим, например, афинских тираноубийц Гармония и Аристоклитона, пожертвовавших жизнью ради избавления сограждан от ига тирании, прославленных спартанских военачальников Леонида и Брасида, сложивших головы в бою за отечество, великого законодателя Ликурга. Героями становились ойкисты — основатели колоний, олимпийники, прославившие свой город победой на Олимпийских играх, и вообще люди, имевшие перед своим государством какие-то важные заслуги. Жажда славы и стремление встать в один ряд с героями древних сказаний иногда толкали греков на совершение самых неожиданных, экстравагантных и просто диких поступков. Хрестоматийным примером такого рода извращенного честолюбия остается чудовищное деяние печально знаменитого Герострата, ради вечной славы уничтожившего одно из семи чудес света — храм Артемиды Эфесской. Как мы уже видели, даже греческие тираны пытались стилизовать свое поведение в чисто героическом духе (см. гл. 6).

Непреходящая актуальность героических идеалов в жизни греческого общества может объясняться по-разному. На первом месте мы поставили бы здесь чрезвычайную устойчивость мифологического сознания, парадоксально уживавшегося в греческом менталитете с ярко выраженной склонностью к рационалистическому свободомыслию. Богатейший фактический материал, подтверждающий эту мысль, дают нам греческое искусство, поэзия, философия, историография и даже политическое красноречие. Как писал английский историк М. Финли, «миф был их (греков. — Ю. А.) великим учителем во всех сферах духовной жизни. По мифам они изучали нормы морали и правила поведения, доблести знати, золотую середину, угрозу гюбрис («гордыни». — Ю. А.). В них они постигали также все, что относится к расе, культуре и даже политике». Конечно, в большинстве своем греческие мифы дошли до нас отнюдь не в своем подлинном, первоначальном виде. За свою многовековую историю они не раз подвергались всевозможным правкам и переделкам. Из них последовательно устранялось все нелепое, странное, непонятное,

не отвечающее требованиям элементарного здравого смысла. Многочисленные примеры такого рода рационалистических переработок и переосмысливания древних сказаний можно найти в сочинениях почти всех греческих историков, начиная с Гекатея Милетского и Геродота. Тем не менее для каждого грека мифы продолжали сохранять свою неувядаемую прелесть и привлекательность. Более того, в его душе жила неиссякающая потребность в создании новых мифов, которые могли бы соперничать с древними, всеми признанными преданиями. Иначе говоря, и современную ему историческую действительность, и даже свою собственную жизнь он продолжал осмысливать в категориях мифологического сознания.

Каждый небольшой греческий полис стремился сделать свою историю продолжением старинных героических сказаний, т. е. поднять ее на уровень мифа. Соответственно каждый гражданин полиса хотя бы время от времени должен был ощущать себя персонажем мифа. Конечно, параллельно с этим своим воображаемым существованием каждый грек вел самую обычную, будничную жизнь, боролся с нуждой, если он был беден, так или иначе устраивал свои повседневные дела, но при этом никогда не забывал о своем происхождении от великих предков и стремился в меру своих сил не посрамить их славы, сравняться с ними в доблести. Этот феномен раздвоенного сознания, одновременного существования как бы в двух разных измерениях, житейски-бытовом и мифически-героическом, хорошо известен людям старшего поколения в нашей стране, пережившим «будни великих строек», войну, первые полеты в космос, многое другое и до сих пор не желающим расстаться со столь дорогим их сердцу иллюзорным восприятием великого прошлого своего народа.

Характерная для греческого менталитета особая живучесть мифологического сознания и тесно с ним связанных героических идеалов вряд ли может быть по-настоящему понята и оценена вне широкого исторического «контекста» эпохи становления и расцвета классической греческой цивилизации. Одной из доминирующих черт этой эпохи может считаться то состояние хронической «войны всех против всех», в котором мир греческих полисов пребывал, начиная с момента своего рождения вплоть до прихода римских завоевателей, которые в полном смысле слова спасли греков от самих себя. Как сказал известный исследователь греческой культуры Ж.-П. Вернан, «война была для греков классического периода делом вполне естественным. Рассеянные по множеству маленьких городков, которые все в равной мере были озабочены тем, чтобы сохранить свою независимость и одновременно утвердить свое первенство, они видели в войне нормальное проявление соперничества, которым определялись отношения между государствами, так что периоды мира или, скорее, перемирий воспринимались как „мертвые сезоны“ в постоянно обновляемом переплетении конфликтов».

Подобно многим горным народам, как в древности, так и в Новое время, греки всегда отличались чрезвычайной воинственностью. Уже в древнейший период своей истории они вели непрерывные междоусобные войны, поводами к началу которых обычно становились самые тривиальные конфликты между соседними племенами или

общинами, то и дело вспыхивавшие из-за угона соседского скота, из-за какого-нибудь спорного клочка земли, из-за похищения женщины, из-за случайного убийства, за которым обычно следовала длившаяся десятилетиями «цепная реакция» кровной мести — этого проклятия всех архаических обществ. За всеми этими конфликтами стояла в сущности одна и та же общая причина — иррациональная вражда к чужакам, даже если этими чужаками были ближайшие соседи, и жажда самоутверждения любой ценой. По сути дела война была одним из проявлений столь свойственного грекам агонального духа или жажды соперничества в самом мрачном и тягостном из всех ее аспектов. Это была та самая «плохая вражда», сеющая распри и раздоры между людьми, которую Гесиод противопоставлял вражде созидательной, стоящей у истоков любого творческого соревнования.

Кровавая стихия перманентной войны, длящейся столетиями — из рода в род, из поколения в поколение, обрушивается на нас уже с первых страниц гомеровской «Илиады». Для всех героев поэмы война — в полном смысле слова дело всей их жизни, дело, страшное, смертельно опасное, но и, безусловно, прекрасное, в высшей степени почетное в одно и то же время. Воспоминания о молодецких схватках и набегах, в которых довелось им участвовать, о разрушенных городах, захваченной добыче, угнанных в плен женщинах и детях никогда их не покидают и служат главным мерилом их человеческой ценности. Объединившая их всех великая Троянская война стала венцом героической карьеры каждого из них и одновременно кульминацией всего героического века, хотя она не первая и не последняя в бесконечной череде войн, тянущейся через всю эту эпоху и выходящей далеко за ее пределы, так же, как и сама Троя — не первый и не последний из городов, разграбленных и сожженных врагами после долгой тяжелой осады. Ее судьба лишь сконцентрировала в себе весь трагический пафос истории Греции, став своего рода парадигмой или эталоном для многих событий последующего времени.

Как было уже замечено (см. гл. 3), сам греческий полис был порождением той бесконечной борьбы за существование, за место под солнцем, которую вели между собой, начиная уже с древнейших времен, отдельные сельские или (первоначально) родовые общины, и уже изначально представлял собой особого рода военную организацию, в которой государство или, точнее, гражданская община была неотделима от войска или гражданского ополчения. Это определение приложимо отнюдь не только к такому насквозь военизированному государству-казарме, каким была Спарта, но и к любому, взятому наугад греческому полису. Как верно заметил Ж.-П. Вернан, «армия (типичного полиса. — Ю. А.) представляет собой народное собрание, поставленное „под ружье“, город, выступивший в поход, так же, как и, наоборот, город есть не что иное, как сообщество воинов, так как только те, кто могут за свой счет приобрести гоплитское вооружение, могут рассчитывать и на всю полноту гражданских прав». В отличие от государств Древнего Востока или средневековой Европы нормальный греческий полис вполне мог обойтись без особой касты военных профессионалов. Все решения о начале войны, мобилизации граждан, конкретных военных операциях принимались совершенно открыто

на народном собрании. Непосредственное руководство действиями гражданского ополчения осуществляли стратеги, избравшиеся, как и все прочие должностные лица полиса, прямым открытым голосованием, причем никаких особых требований к их военной квалификации обычно никто не предъявлял. Как офицеры, так и рядовые ратники проходили лишь самую элементарную военную подготовку, во время которой их обучали основным приемам владения щитом и копьем и главному искусству греческого гоплита — умению держать строй и совершать необходимые маневры на поле боя.

И все же эти «дилетанты», среди которых преобладали облаченные в воинские доспехи землепашцы, лишь на короткое время оторвавшиеся от своих обычных хозяйственных забот, не раз доказывали свое превосходство над отборными и, по восточным понятиям, видимо, хорошо обученными войсками персидских царей. Современные историки, пытаясь так или иначе объяснить этот парадокс, обычно обращают внимание на три основных момента. Во-первых, у греков было тяжелое защитное вооружение (бронзовые шлемы, панцири, поножи, большие обитые медью щиты), которым почему-то не обладали персы. Во-вторых, греки сражались в правильно построенных боевых порядках (двигавшиеся одна за другой шеренги так называемой «фаланги»), тогда как персы шли в бой беспорядочной толпой. Наконец, в-третьих, греки знали, что от их мужества зависит судьба их близких, их родного полиса и всей их земли, и это придавало им силы, а персы всего лишь повиновались деспотической воле своего повелителя и поэтому дрались без особой охоты.

Все это звучит не очень убедительно, если вспомнить, что до своего вторжения в Грецию персы успели за сравнительно короткое время (каких-нибудь полстолетия) покорить чуть ли не весь тогдашний древневосточный мир — от Малой Азии до северной Индии, без большого труда сломив сопротивление множества племен, а чаще всего вообще не встречая на своем пути никакого сопротивления. В то же время греки не раз били персов на их же собственной территории, выступая на этот раз в роли завоевателей. Так, в 401—400 г. до н. э. небольшая армия греческих наемников, набранная царевичем Киrom Младшим для войны со своим братом царем Артаксерксом, прошла через всю западную половину Персидской державы, как нож проходит сквозь масло, и благополучно вернулась на родину уже после смерти своего предводителя. Что же касается тяжелого вооружения и присущего грекам умения сражаться в сомкнутом строю, то здесь перед нами неизбежно встает простой вопрос: «Почему, зная об этом преимуществе греческих гоплитов над их войсками и располагая колоссальными денежными ресурсами, персидские цари, среди которых был и такой, несомненно, выдающийся государственный деятель, как Дарий I, который первым предпринял поход на Грецию еще в 490 г. до н. э., не позаботились своевременно о том, чтобы вооружить и обучить свою армию на греческий лад, как это сделал, скажем, Петр I перед началом Северной войны, реорганизовав свои сермяжные рати по европейским образцам? Почему вместо этого они предпочитали вербовать на свою службу греческих наемных солдат, так сказать, в уже готовом виде и использовали их в качестве

элитных частей, на которые они всегда могли положиться в трудную минуту?»

Ответ здесь может быть только один. Очевидно, персы понимали, что основная причина их неудач в столкновениях с греками кроется не в греческих бронзовых доспехах и не в их фаланге, а в том человеческом материале, из которого был выстроен этот боевой порядок. Главное отличие греческого гоплита от любого перса, сирийца, халдея и вообще азиата заключалось не в его вооружении и даже не в его атлетически развитом, тренированном теле, а в его высоком воинском духе, воспитанном и генетически закрепленном в суровой школе непрерывных межполисных распрей. В своих микроскопических, постоянно враждующих между собой республиках, греки сумели развить в себе такие важные человеческие качества, совершенно неведомые подданным благоустроенных восточных деспотий, как ярко выраженное чувство собственного достоинства, любовь к свободе и готовность постоять за нее с оружием в руках. Именно эти свойства их этнического характера позволили им стать лучшими наемными солдатами своего времени, высоко ценившимися на всех крупных международных биржах наемников от Вавилона до Карфагена. В этом смысле греки были достойными предшественниками швейцарских и шотландских ландскнехтов, встречавших радушный прием при всех королевских дворах средневековой Европы.

Итак, мы видим теперь, что и сам образ жизни древних греков, и их психология сохраняли свой изначальный героический колорит, пока и поскольку одно из главных мест в принятой ими системе этических ценностей занимала война и все, что с нею связано. Конечно, по мере развития и усложнения самой греческой цивилизации, по мере того как в экономике все более важную роль начинали играть товарно-денежные отношения, а в повседневной жизни все большую значимость приобретали бытовой комфорт и культурный досуг, в этой системе должно было происходить постепенное смещение акцентов. В наиболее крупных городских центрах греческого мира, таких как Афины, Коринф, Эгина, Милет, Сиракузы, воинские доблести понемногу отступали в сознании граждан на задний план под натиском, с одной стороны, чисто деловых: хозяйственных и политических интересов, с другой же, эстетических, интеллектуальных, игровых и т. п. запросов. Тем не менее в экономически более отсталых областях, таких как Лакония со Спартой, Крит, Аркадия, Беотия, Фессалия, Этолия и др., где образ жизни свободного населения еще в IV в. до н. э., а местами даже и в эпоху эллинизма не так уж сильно отличался от образа жизни гомеровских героев,¹ героические

¹ По словам Фукидида, разбой на суше и на море некогда был распространен в Греции повсеместно и как особый род занятий не заключал в себе ничего предосудительного. В подтверждение этой своей мысли историк ссылается на некоторые народности, населяющие западную часть балканской Греции (локров, этолийцев, акарнанов, эпиротов), которые и до сих пор еще (т. е. и во второй половине V в. до н. э.) ведут такой же образ жизни, как и их предки, и никогда не выходят

идеалы еще очень долго сохраняли свою значимость. Кстати, именно из этих «глухих углов» классической Греции, судя по всему, происходила основная масса наемников, предлагавших свои услуги как другим греческим полисам, так и иноземным властителям. Эти люди были не столь взыскательны, как сибариты, населявшие большие города. Они еще не успели вкусить в полной мере так называемых «благ цивилизации и прогресса», не испытали на себе их расслабляющего влияния и, стало быть, были лучше приспособлены к суровому ремеслу солдата.

Занимая ключевое положение в признанной всеми греками системе этических норм и ценностей, героический идеал не оставался абсолютно неизменным. Его духовная наполненность и общий смысл постепенно менялись, приспособляясь к меняющимся историческим реалиям в жизни греческого народа. Гомеровская версия героического эпоса, древнейшая из всех известных нам его форм, в основном была уже описана прежде (см. гл. 5). Здесь нам остается добавить к уже сказанному лишь несколько общих соображений. В наше время героем обычно называют человека, как никто другой способного к самопожертвованию во имя высших интересов народа, государства, общества, наконец, всего человечества. Однако в характере эпического героя мы при всем старании не обнаружим никакой жертвенности. Ахилл вполне осознанно идет навстречу своей гибели, уже зная, что обречен. Но его толкает на это отнюдь не чувство долга перед отечеством, перед другими ахейскими героями и уж тем более перед Агамемноном, первенство которого в ахейском стане он явно не расположен признавать. Сделанный им выбор определяется лишь его понятиями о чести, о том, что достойно и что не достойно настоящего героя, и его безудержным стремлением к ожидающей его посмертной славе. В сущности, те же самые мотивы управляют и поступками Гектора, главного противника Ахилла среди троянских героев. За ним давно уже закрепились репутация пламенного патриота, жертвующего собой во имя спасения родного города и своего народа. Но это — явное недоразумение. На самом деле Гектор ведет себя крайне непатриотично. Он знает, что ему суждено погибнуть от руки Ахилла, знает также, что после его смерти троянцы не смогут долго продержаться и настанет тот самый роковой день, о котором было сказано в древнем пророчестве:

*«Будет некогда день, и погибнет великая Троя.
С нею погибнет Приам и народ копьеносца Приама».*

И все же Гектор отказывается последовать благоразумному совету своего друга Полидаманта и укрыться вместе со всем войском за городской стеной, чтобы не провоцировать Ахилла, который вот-вот должен снова появиться среди сражающихся. Он не внемлет даже мольбам своих старых родителей Приама и Гекубы и остается один

в дорогу, не взяв с собой какого-нибудь оружия. Завзятыми пиратами и в те времена, и еще много позже были обитатели о. Крит.

в открытом поле в ожидании своего грозного врага. Смерть от руки сильнейшего из всех ахейских богатырей кажется ему более достойной и более совместимой с его понятиями о чести и воинской доблести, чем изматывание противника долговременной осадой. Непомерная гордость героя, его в полном смысле слова эгоцентризм здесь явно перевешивает его любовь к родине и даже к своим близким.

Гипертрофированное чувство чести, отличающее эпического героя от простых смертных, иногда делает его личностью, почти совершенно асоциальной. Уязвленное самолюбие, гнев, обида могут толкнуть его на самые страшные и безрассудные поступки, идущие вразрез с жизненными интересами его соплеменников или сограждан. Гнев Ахилла, оскорбленного Агамемноном в лучших его чувствах, ставит все ахейское войско на грань катастрофы. Гнев Одиссея, безжалостно истребившего весь цвет молодежи Итаки, провоцирует гражданскую войну в его родном полисе. Вопреки широко распространенным представлениям эпический герой вовсе не связан со своим народом какими-то нерасторжимыми узами, не является его неотъемлемой частью или, тем более, его персонификацией, т. е. наиболее полным воплощением его лучших качеств и скрытых потенций. Как было уже сказано, Гомер всегда очень строго блюдет дистанцию, отделяющую героя от толпы рядовых ратников, которые чаще всего трактуются как «скверные», «низкие», «ничего не значащие в делах войны и совета». Героический идеал в его гомеровском варианте, таким образом, сугубо аристократичен и вместе с тем индивидуалистичен по своей внутренней сути.

Если, несмотря на это, народ видит в герое своего защитника, свою надежду и опору и часто действительно находит спасение от врагов за его широкой спиной, как мы наблюдаем это во многих батальных сценах «Илиады», то дело тут вовсе не в благих намерениях великого воителя, не в его пылкой любви к своим соплеменникам и стремлении уберечь их от грозящей им опасности. Дело опять-таки в предельно обостренном чувстве чести и своего личного достоинства, которое не позволяло герою оставаться в тылу, вдали от битвы. Это чувство заставляло его бросаться в самую гущу схватки, сражаться в первых рядах, среди *πρόμαχοι* (букв. «сражающихся впереди»), непрерывно доказывая свое превосходство над всем остальным войском. Если благодарные соплеменники охотно признавали воинскую доблесть героя и щедро одаривали его при разделе военной добычи, очередном переделе общинной земли или распределении самых лакомых кусков мяса на общенародном пиршестве, то тем самым они давали свою оценку не столько его субъективным намерениям, сколько объективным результатам его поступков. Отношения этого рода напоминают, с одной стороны, отношение коллектива к опекающему его божеству, которое надо своевременно задабривать обильными жертвами, с другой же, отношение того же коллектива к взятому им на службу солдату-наемнику, которому нужно в срок отдавать условленную плату.

В понимании Гомера, как, по-видимому, и большинства его современников, личность героя представляла собой особого рода сакральный объект (что-то вроде фетиша или иконы), заряженный

некой магической энергией.¹ Эта энергия создает вокруг героя особую ауру или некое подобие силового поля, которое в зависимости от расположения его духа может быть как благотворным, так и вредоносным для окружающих его простых смертных. Именно этим в конечном счете и объясняется его способность служить защитой для друзей и нести гибель врагам. Даже останки героя сохраняли в себе его чудодейственную силу и могли изменить ход событий в сторону, благоприятную для того, кто сумел ими завладеть. Уже в послегомеровское время (по-видимому, в VI в. до н. э.) спартанцы добились военного перевеса над своими давними врагами-тегетами² лишь после того, как их отважный разведчик Лихас отыскал на вражеской территории могилу героя Ореста и доставил его кости в Спарту. Эту примечательную историю сохранил для нас Геродот.

Как и все варвары, живущие по преимуществу войной и видящие в ней не только основной источник средств существования, но и важнейший способ утверждения социального престижа отдельной личности или целого племени, гомеровские греки стоят, если использовать известную формулу Фр. Ницше, как бы «по ту сторону добра и зла». Общеизвестны такие типичные для них и, видимо, сознательно культивируемые в себе черты характера, как ненасытная кровожадность, крайняя жестокость и беспощадность по отношению к врагам, а нередко и к своим соплеменникам. М. Финли заметил по этому поводу: «„Илиада“ в особенности пропитана кровью — факт, который невозможно скрыть или просто отбросить, не искажая прямые свидетельства эпоса в тщетных попытках примирения архаической греческой системы ценностей с более гуманным этическим кодексом. Поэт и его аудитория с видимым удовольствием смаковали каждую сцену убийства». Действительно, перечитывая великую поэму и встречая чуть ли не на каждой ее странице описания бесчисленных смертей больших и малых воителей, описания очень подробные, свидетельствующие о прекрасном знании как анатомии человека, так и наиболее эффективных и мучительных способов его умерщвления (знаменитый гомеровский реализм), невольно ловишь себя на страшном подозрении, что поэт, так картинно и с таким вкусом запечатлевший всю эту чудовищную вакханалию убийств, был в сущности изощренным садистом, обуянным, по определению того же Ницше, «тигриной жадной истребления (себе подобных. — Ю. А.)».

Правда, временами в этих жутких в своем правдоподобии видениях смерти проскальзывает чувство сострадания к очередной жертве кровожадного героя. Так, рассказывая о гибели молодого троянца Троса, в последнее мгновение пытавшегося умиловить грозного Ахилла, обняв его колени и умоляя о пощаде, поэт восклицает:

¹ Представления о такой энергии, концентрирующейся в телах и душах великих воителей и вождей, распространены среди многих примитивных народов. Полинезийцы называют ее «маной», североамериканские индейцы «орендой».

² Тегей — аркадский полис, долгое время враждовавший со Спартой.

*«Юноша бедный! Не знал он, что жалости ждет бесполезно.
 Был перед ним не приветный муж и не мягкосердечный, —
 Муж непреклонный и пламенный!»*

Однако в этих словах нет и тени осуждения поступка Ахилла. Сочувствуя несчастному Тросу, Гомер явно лобуется «непреклонностью и пламенностью» своего главного героя. Только так, в его понимании, он и должен себя вести. Более того, именно «пламенность» Ахилла, под которой подразумевается не что иное, как его боевая ярость, неистовство, не знающая удержу гневливость, как раз и есть, в представлении поэта, то основное свойство его натуры, которое обеспечивает ему неоспоримое первенство среди других ахейских героев и в наибольшей степени заслуживает восхищения. Недаром же поэма начинается знаменитым обращением к Музе:

«Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына».

Впадая в состояние неистовства, эпический герой полностью теряет контроль над собой и своими поступками. Никакие человеческие чувства, нравственные запреты, увещания друзей и близких уже не имеют доступа к его сердцу. В таком состоянии он не останавливается и перед самыми страшными деяниями, вызывающими ужас и отвращение у других, более спокойных и благоразумных людей, неспособных подняться до такого высокого накала страсти. Так, Ахилл, охваченный скорбью о погибшем друге Патрокле и жаждущий сполна расквитаться с его убийцей, привязывает труп поверженного им Гектора к своей колеснице и демонстративно протаскивает его по земле перед стенами Трои на глазах у его родных и друзей. Он недрогнувшей рукой умерщвляет на похоронах Патрокла двенадцать пленных троянских юношей. В обоих случаях поэт, как может показаться, не одобряет поведение своего героя, предваряя его поступок одной и той же фразой: Ахилл «недостойное в сердце замыслил». Но эти его слова не стоит принимать всерьез, ибо и здесь герой все еще остается в состоянии владеющего им неистовства и дает полную волю переполняющей его до краев «священной силе», которая, как было уже сказано, может быть и благодетельной, и смертельно опасной для всех, кто его окружает, а сам Гомер, повинувшись внушению Музы, продолжает воспевать «гнев» «непреклонного и пламенного мужа».

Конечно, все это еще не дает нам права подозревать и самого поэта, и его героев, и, видимо, также ту широкую аудиторию, к которой были обращены его произведения, в абсолютной безнравственности. Судя по некоторым высказываниям, рассеянным в текстах поэм, в так называемом «гомеровском обществе» действовала хотя и довольно примитивная, но, безусловно, всеми признанная система этических норм и запретов. Самыми страшными преступлениями считались инцест, отцеубийство, клятвoprеступление, святотатство. На первом месте среди нравственных обязанностей человека греки той поры ставили долг гостеприимства и месть за убитого сородича. Герои «Илиады» и «Одиссеи» часто бывают не прочь порассуждать на моральные темы: о праведных и неправедных деяниях людей, о

божественном воздаянии за человеческие беззакония, о пристойности и непристойности тех или иных поступков. В некоторых из этих сентенций уже слышится нравственный пафос, характерный для более поздних греческих поэтов Гесиода, Солона, Феогнида Мегарского, Эсхила и др.

Однако весь этот свод моральных заповедей и правил поведения воспринимается как нечто вторичное и совсем не обязательное в сопоставлении с теми внутренними установками и, можно сказать, душевными склонностями, которые управляют поступками героев поэмы и от которых в конечном счете зависит развитие их фабулы. Как было уже показано (см. гл. 5), эти установки сводятся к двум основным моментам: жажде прижизненных почестей и посмертной славы и боязни позора (так называемый «стыд»). Как то, так и другое чувство имеют своей основой чисто индивидуалистическое стремление к первенству во что бы то ни стало (агональный дух) и по существу очень далеки от требований обыденной общечеловеческой морали, а часто даже и прямо идут с ней вразрез. Встречая противодействие этому своему стремлению и замечая, что кто-то хочет умалить его честь или совсем ее отнять, герой впадает в страшную ярость и иступление и начинает мстить своим обидчикам, не считаясь ни с какими жертвами. На этом, собственно, и строится сюжет обеих гомеровских поэм. В «Илиаде» Ахилл сначала мстит Агамемнону и другим ахейским вождям, устранившись от участия в битве, затем мстит Гектору и всем остальным троянцам за смерть Патрокла, в которой он видит прямой вызов самому себе. В «Одиссее» главный герой также смыкает кровью оскорбление, нанесенное ему женихами Пенелопы, нисколько не задумываясь о последствиях этого доблестного деяния.

Итак, мы видим, что кодекс чести, определяющий линию поведения идеального эпического героя, в основе своей есть не что иное, как один из вариантов военного варварского этоса, характерного для многих народов Земного шара, стоящих на достаточно низкой ступени общественного развития, предшествующей цивилизации. Психология гомеровского героя еще очень близка психологии какого-нибудь скандинавского берсерка или краснокожего охотника за скальпами¹ и очень далека от позднейшей гуманистически окрашенной морали греческого полиса. И все же нам не хотелось бы поставить здесь точку, признав проблему эпического героизма полностью исчерпанной. В чем меньше всего можно было бы упрекнуть главных героев гомеровских поэм, так это в человеческой узости. Их внутренний мир достаточно богат и сложен и никак не может быть сведен к одной лишь заботе о своей репутации доблестного воителя. Палитра их эмоциональных переживаний весьма широка и многокрасочна. Этим они выгодно отличаются, например, от персонажей средневекового рыцарского эпоса в таких известных его образцах, как «Песнь о Роланде» или «Песнь о Нибелунгах», все помыслы которых сосредоточены только на их чести и славе.

¹ Вместо скальпов герои «Илиады» обычно стараются снять с убитых врагов их доспехи и унести с собой в качестве боевого трофея.

Ахилл — самый свирепый, кровожадный и безжалостный из героев «Илиады», вместе с тем и самый чувствительный из них. Он всем сердцем привязан к своему лобезному другу Патроклу и горестно оплакивает его кончину. Так же нежно лобит он и своего старого отца Пелея, ожидающего его возвращения в далекой Фессалии. Именно мысль об отце заставляет смягчиться его «железное сердце» и уступить мольбам старца Приама, на коленях упрашивающего героя выдать ему для погребения тело любимого сына Гектора. Сам Гектор предстает перед нами в «Илиаде» не только как грозный воитель, внушающий ужас даже самым храбрым из своих врагов, но и как любящий супруг и нежный отец (см. знаменитую сцену его свидания с женой Андромахой в VI песни «Илиады»). Даже хитрый и расчетливый Одиссей, никогда не теряющий присутствия духа и способный на проявления самой крайней жестокости (в сценах избиения женихов и расправы с неверными рабами), сохраняет в своих бесконечных скитаниях глубокое чувство лобви и привязанности к своей покинутой супруге Пенелопе. Ради нее он отвергает лобвь прекрасной нимфы Калипсо, с которой прожил целых семь лет на ее чудесном острове. Глубоко по-человечески прочувствована поэтом удивительная сцена встречи Одиссея с его дряхлым, всеми забытым отцом Лаэртом. И даже весьма редкое в древности чувство лобви к животным неуждо непреклонному сердцу героя. Его старый пес Аргус — единственное живое существо, узнавшее скитальца при его возвращении родной дом, испускает дух, успев еще лизнуть руку героя в обличье ищущего бродяги. Как мы видим, героический идеал древних греков же в самой ранней гомеровской его «редакции» был весьма далек от какой бы то ни было узости и односторонности, несмотря на то, безусловно, доминирующее положение, которое принадлежало в образующей его духовное содержание системе ценностей категориям воинской доблести и чести. Уже в то время он воплощал в себе всю полноту и многообразие человеческого бытия. Не здесь ли следует искать истоки того поразительного многообразия, можно даже сказать, универсальности, которая так резко выделяла греческую культуру на фоне всех других культур Древнего мира?

В послегомеровское время (уже в VII—VI вв. до н. э.) мы становимся свидетелями определенной трансформации и переосмысления героического идеала, прежде всего в среде аристократической элиты греческого общества, которая в ту эпоху была главной его носительницей. Эта трансформация была напрямую связана с некоторыми важными переменами в жизни греческого народа, в ту пору стремительно продвигавшегося вперед по пути исторического прогресса. Одной из таких перемен по праву считается радикальная реформа военного дела, поставившая на место старой героической тактики поединков наиболее доблестных воителей, лишь изредка перераставших в массовые побоища с участием всего ополчения, новую тактику правильного сражения в сомкнутом строю, исход которого всецело зависел от столкновения двух ратей (фаланг) тяжеловооруженной пехоты. Этот новый способ ведения войны предъявлял к каждому из ее участников совершенно иные требования, резко отличающиеся от норм поведения на поле боя, которыми руководствовался в своих

поступках идеальный эпический герой. Теперь главным показателем воинской доблести считалось уже не героическое иступление, совершенно неуместное и даже опасное среди сражающихся плечом к плечу и движущихся строго в унисон под звуки флейты гоплитов, а, напротив, абсолютное спокойствие и самообладание, умение «держат линию», четко выполнять приказы командиров и, не дрогнув, встречать удар вражеской фаланги. Столь характерное для гомеровских героев безудержное стремление к персональному успеху, личному первенству любой ценой здесь не только не поощрялось, но, наоборот, сурово пресекалось как помеха слаженному взаимодействию всей воинской массы. Главная ставка делалась не на максимальную свободу действий сильной героической личности, а, как раз напротив, на укрощение ее порывов, подчинение общеобязательной для всех дисциплине и растворение индивида в толпе сражающихся воинов. Эта новая воинская дисциплина, несомненно, была сродни тому пафосу обуздания стихийного индивидуализма посредством подчинения интересов личности интересам гражданского коллектива, которым была пронизана вся идеология раннегреческого полиса, сформировавшаяся — не будем забывать об этом — в основном в то же самое время (VII—VI вв.), к которому мы относим теперь и становление тактики фаланги.

Не случайно, спартанцы, особенно преуспевавшие в военном деле и заслуженно пользовавшиеся славой самих стойких и мужественных гоплитов, провозгласили свое государство «общинной равных». Равенство граждан полиса перед законом было здесь осмыслено как вполне естественное и необходимое дополнение к равенству воинов в строю фаланги. Одним из самых пылких пропагандистов тактики сомкнутого строя стал спартанский поэт Тиртей (середина VII в. до н. э., время II Месенской войны). В своих элегиях¹ он обращается к спартанским воинам с призывом держать линию, сражаясь плечом к плечу, и ни в коем случае не покидать свое место в строю:

*«Ногу приставив к ноге и щит свой о щит опирая,
Грозный султан — о султан, шлем — о товарища шлем,
Плотно сомкнувшись грудь с грудью, пусть каждый дерется
с врагами,*

Стиснув рукою копьё или меча рукоять!»

В стихах Тиртея унаследованный от Гомера образ идеального героя — доблестного воителя — был явно переосмыслен и приспособлен к новым моральным и политическим критериям, принятым греческим обществом. Теперь в нем появляется не свойственная гомеровским героям черта жертвенности. Тиртей был первым из

¹ Элегия — особый жанр лирической поэзии. Исполнялась нараспев под звуки флейты. Для нее характерен особый стихотворный размер — элегический дистих, в форму которого могли облекаться разного рода наставления, увещания, призывы, размышления о жизни, сентенции нравственного характера и т. д.

греческих поэтов, провозгласившим «прекрасную смерть» в бою за отечество высшим счастьем, о котором только может мечтать человек. Он впервые ясно дал понять, что жизнь законопослушного гражданина уже не принадлежит ему самому, а является достоянием государства, которое вольно распорядиться им по своему усмотрению. Вот один из характерных примеров такого образа мыслей:

*«Вражеских полчищ огромных не бойтесь, не ведайте страха,
Каждый пусть держит свой щит прямо меж первых бойцов,
Жизнь ненавистной считая, а мрачных посланниц кончины —
Милыми, как нам милы солнца золотые лучи!»*

Важно также и то, что в поэзии Тиртея высшие проявления воинской доблести, и в том числе героическая смерть на поле боя, перестали считаться привилегией узкого круга «лучших мужей» — аристократов по рождению — и стали доступны любому свободному гражданину полиса, готовому пожертвовать собой во имя блага отечества. Иначе говоря, став достоянием воспетой Тиртеем спартанской «философии жизни», героический идеал подвергся своего рода обобществлению.

Своих адептов и последователей эта мрачная проповедь полного самоотречения во имя высших интересов государства нашла не в одной только Спарте. Известный швейцарский историк греческой культуры Т. Буркхардт, несомненно, был прав, когда писал еще в 80-х гг. прошлого века об отношении грека к его родному полису: «Родной город (πατρίς) — это не просто отечество, где человек чувствует себя лучше всего и куда его влечет тоска по родине, но некая высшая, наделенная божественной властью сущность. Смерть в бою является его первостепенной обязанностью по отношению к ней, ибо только таким способом он может сполна расплатиться с ней за свое вскармливание». Эту мысль можно было бы подтвердить многочисленными высказываниями греческих авторов. Мы ограничимся здесь лишь двумя примерами. В «Истории» Геродота есть любопытный рассказ о встрече афинского законодателя и мудреца Солона с прославившимся своими несметными богатствами лидийским царем Крезом. На вопрос Креза, кого он считает самым счастливым человеком на свете, Солон ответил, явно стремясь сбить спесь с самовлюбленного восточного владыки, что таким человеком был, в его понимании, рядовой афинский гражданин по имени Телл. При жизни он пользовался хотя и умеренным, но достатком, имел прекрасных и благородных сыновей и еще застал родившихся от них внуков. Но главным его достижением и свидетельством его особой удачливости должна быть признана славная смерть в бою за отечество: Телл погиб, обратив в бегство врагов, и удостоился за этот свой подвиг торжественного погребения за государственный счет и вечной благодарности своих сограждан.

Геродоту вторит его младший современник и соперник Фукидид. Вот еще один отрывок из уже цитировавшейся прежде (см. гл. 6) «Надгробной речи» Перикла в передаче этого источника (Перикл обращается здесь к родителям павших афинских воинов): «Вы понимаете, что счастье бывает уделом того, кто, подобно этим воинам,

кончит дни свои благопристойнейшею смертью, того, кто, подобно вам, скорбит благороднейшею скорбью, того, наконец, кому отмерено было и жить счастливо, и столь же счастливо умереть». Нетрудно заметить, что у Фукидида (Перикла) место, которое у Геродота принадлежало одному-единственному счастливцу Теллу, занимает уже целая компания афинских воинов, сложивших свои головы в боях со спартанцами и их союзниками в первый год Пелопоннесской войны. Более того, в той же «Надгробной речи» к героям древних эпических сказаний без обиняков приравнивается весь афинский народ. Эта мысль отчетливо звучит там, где декламация Перикла, в целом довольно сдержанная и даже несколько суховатая, достигает высокого патетического накала. Вот этот знаменитый пассаж: «Создавши могущество, подкрепленное ясными доказательствами и достаточно засвидетельствованное, мы послужим предметом удивления для современников и потомства, и нам нет никакой нужды ни в панегиристе Гомере, ни в ком другом, доставляющем минутное наслаждение своими песнями, в то время как истина, основанная на фактах, разрушит вызванное этими песнями представление. Мы нашей отвагой заставили все моря и все земли стать для нас доступными, мы везде соорудили вечные памятники содеянного нами добра и зла. В борьбе за такое-то государство положили свою жизнь эти воины, считая долгом чести остаться ему верными, и каждому из оставшихся в живых подобает желать трудиться ради него».

По существу здесь на наших глазах утверждается в своих правах новый миф, который, в понимании создающего его историка, должен затмить старые мифы о деяниях древних героев, воспетых Гомером и другими поэтами. Главными персонажами этого мифа должны стать афинские граждане или, по крайней мере, лучшая их часть, особенно отличившаяся в боях со спартанцами. Фукидид, вещающий от имени Перикла, готов признать в них особую породу людей, своего рода сверхчеловеков, которым их доблесть дала право господствовать над всей остальной Элладой. Идеология афинской демократии здесь явно смыкается с идеологией архиреакционной Спарты.

Как и в стихах Тиртея, героизм в «Надгробной речи» становится своего рода общеобязательной нормой, определяющей поведение и весь жизненный путь любого законопослушного гражданина. Но «массовое тиражирование» героических доблестей должно было повлечь за собой их почти неизбежное обесценивание. Ведь по самой своей природе героизм есть явление исключительное, из ряда вон выходящее. Подлинный героизм может быть достоянием только одного во всех отношениях великого и необыкновенного человека или же самое большее, очень небольшой, численно ограниченной корпорации избранных воителей, таких как главные герои «Илиады», рыцари Круглого стола или русские богатыри из окружения князя Владимира. Когда героев оказывается слишком много, это — по закону перехода количества в качество — уже не настоящие герои. Надо полагать, афинские граждане с удовольствием внимали льстивым речам своих вождей и охотно принимали на веру пропагандистские клише, приравнивавшие их к мифическим героям или даже ставившие их выше этих последних, хотя в глубине души каждый из них, конечно,

понимал, что от древних богатырей вроде Ахилла или Геракла его, скромного обывателя, отделяет «дистанция огромного размера».

И все же риторика Перикла и других афинских демагогов заключала в себе не одну только бесстыдную и расчетливую лесть. Было в ней и определенное зерно истины так же, как было оно и в мраморных фризах Парфенона, на которых их создатель, великий Фидий, уподобил рядовых афинских граждан, участников торжественной панафинейской процессии, ¹ самим бессмертным богам. Героизация демоса в официозной пропаганде периода расцвета демократического строя и в монументальном искусстве, являвшемся одним из главных «рупоров» этой пропаганды, находила свое оправдание в реальной военной мощи Афинского государства, в его победах и свершениях, таких как изгнание персов из Греции и утверждение гегемонии Афин над множеством прибрежных и островных полисов Европы и Азии. Каждый афинский гражданин, кем бы он ни был: всадником, гоплитом или никому неведомым гребцом боевого корабля — триеры, сознавал свою причастность к этим великим подвигам своего народа и в этом смысле мог гордиться своей принадлежностью к поколению или поколениям героев. Взятый в отрыве от коллектива, в своем обычном человеческом естестве, рядовой афинянин, как мы это уже видели (см. гл. 6), легко превращался в объект издевательств и насмешек, становился одним из тех маленьких смешных человечков, которые непрерывно мелькают перед нами на страницах комедий Аристофана. Только слившись с толпой своих сограждан и ничем особенным среди них не выделяясь, он обретал горделивую осанку и величавые манеры, выдающие в нем достойного отпрыска древних афинских царей и героев. Единственным настоящим героем в Афинах мог быть только весь народ, но никак не отдельный гражданин, даже самый великий и выдающийся. Сами афиняне очень ревниво относились к этой своей коллективной привилегии и решительно пресекали любые претензии отдельных лиц, даже имевших выдающиеся заслуги перед государством, на какие-то из ряда вон выходящие почести. Даже военачальник, одержавший блестящую победу над врагом, как бы растворялся в общей массе воинов, участвовавших в сражении, и чаще всего не получал от своих сограждан никаких особых наград. Демосфен в одной из своих речей сетует на то, что в его время стало нормой приписывать каждую новую победу, одержанную афинской армией или флотом, стратегу, командовавшему операцией («Тимофей захватил Керкиру», или «Хабрий разбил врага у Наксоса»), тогда как в былые времена победителями считались просто афиняне.

Как было уже замечено, война искони воспринималась греками как своего рода состязание — агон.² Но в этой разновидности состязания

¹ Великие Панафинейи — главный религиозный праздник Афинского государства, справлявшийся с особой торжественностью один раз в четыре года. Малые Панафинейи справлялись каждый год.

² По словам Геродота, после решительной победы, одержанной объединенными силами греческих государств над персидским флотом в битве при Саламине, стратеги, командовавшие отдельными эскадрами, собра-

заний решающая роль принадлежала «команде» — полису и его ополчению, ибо таковы были «правила игры», поскольку, начиная, по крайней мере, с VII в. до н. э., греки отдавали решительное предпочтение сражению в сомкнутом строю перед всеми другими способами ведения войны. Отдельный «игрок» — гоплит в строю фаланги или гребец на военном корабле — сам по себе значил не так уж много и должен был лишь стараться действовать в унисон с другими «игроками», по мере сил обеспечивая слаженную работу всего боевого механизма. Победа в бою расценивалась поэтому как общее достижение всех участников сражения, как выражение их единой, как бы спрессованной в одно целое воли. Таким же выражением единой воли всего гражданского коллектива считался каждый очередной декрет, принятый народным собранием полиса, независимо от того, кто был автором законопроекта.

Но грекам были известны и другие виды агонов, в которых победа целиком и полностью зависела от воли и способностей отдельной личности и соответственно рассматривалась как оптимальный способ ее самоутверждения и самораскрытия. Наибольшей популярностью среди состязаний этого рода пользовались, несомненно, атлетические игры, глубоко укорененные в религиозных верованиях древних греков и по существу представлявшие собой особую форму почитания олимпийских богов и героев. На протяжении всей истории классической греческой цивилизации — от темных веков до римского завоевания — атлетика оставалась одной из наиболее значимых и характерных для нее форм общественной жизни, имевшей все черты и признаки глубокой и прочной культурной традиции.

О том, как много значили атлетические состязания и весь связанный с ними круг обычаев и социальных институтов в жизни греческого народа, свидетельствуют многочисленные высказывания античных авторов и еще более многочисленные надписи (посвящения атлетов-победителей, декреты в их честь, надгробия и т. п.) и произведения искусства (рисунки на вазах и скульптурные рельефы с изображениями атлетических упражнений и игр, статуи и бюсты победителей и т. д.). Археологические находки этого рода показывают, что почти маниакальный спортивный азарт или, выражаясь более изящно, агональный дух сопутствовал грекам всюду, где бы они не появлялись. Даже в таких отдаленных и глухих углах греческого мира, как города Северного Причерноморья (Ольвия, Херсонес, Пантикапей), находят знаменитые панафинейские амфоры, служившие призами на играх, и надгробия юношей-палестритов,¹ украшенные

лись в святилище Посейдона на Истме и попытались голосованием с помощью камешков (греки использовали их вместо избирательных бюллетеней) решить вопрос о присуждении награды самому доблестному из них. При этом выяснилось, что самым доблестным каждый стратег считает самого себя, на второе же место ставит Фемистокла, подлинного организатора победы над персами.

¹ Палестрит — юноша или подросток, занимающийся атлетикой в палестре под наблюдением наставника — педотриба.

изображениями бронзовых скребниц-стригил и флакончиков с оливковым маслом.¹ Даже греческие наемники из армии Кира Младшего, блуждавшие по бескрайним просторам Персидского царства вдали от берегов родного им всем Эгейского моря, не могли отказаться от своей врожденной любви к агонам и устраивали их при первой же возможности во время коротких передышек между боями и утомительными переходами, как об этом рассказывает Ксенофонт, один из участников похода Десяти тысяч. Для этих солдат, надолго оторванных от родины и уже почти потерявших надежду на возвращение, агон оставался последним напоминанием об их принадлежности к всеэллинскому культурному сообществу и последней попыткой не потерять себя, не раствориться без следа в безбрежном варварском море.

Неудивительно, что соседние варвары смотрели на греков как на странную породу, то ли безумцев, то ли взрослых детей, помешанных на состязаниях и всегда готовых сбросить с себя одежду и с увлеченностью, достойной лучшего применения, заняться борьбой или бегом. Как особого рода психическое расстройство воспринимает греческую атлетику, например, впервые увидевший ее своими глазами скиф Анахарсис в одном из диалогов Лукиана из Самосаты, писателя-сатирика II в. н. э. Обращаясь к сопровождающему его Солону, он спрашивает: «Скажи мне, Солон, для чего юноши проделывают у вас все это? Одни из них, перевившись руками, подставляют друг другу ножку, другие дают и вертят своих товарищей, валяются вместе в грязи и барахтаются в ней, как свиньи... И вот один из них, схватив другого за ноги, бросает его на землю, затем, насадая на него, не позволяет поднять голову, толкая его обратно в грязь; наконец, обвив ногами живот и подложив локоть под горло, душит несчастного, а тот толкает его в плечо, как мне кажется, умоляя, чтобы первый не задушил его насмерть... И вот мне хотелось бы знать, чего ради они так поступают: по-моему, все это похоже на безумие, и нелегко будет разубедить меня, что люди, поступающие так, не сумасшедшие». Если верить Геродоту, знатные персы из ближайшего окружения Ксеркса во время его похода на Грецию были страшно удивлены, узнав от перебежчиков, что греки вместо того, чтобы готовиться к отражению вражеского нашествия, устраивают очередные игры в Олимпии. Еще больше удивились они, когда им сообщили, что наградой победителю на играх обычно служит простой венок из ветвей дикой оливы. Один из персидских вельмож даже высказал мудрую мысль, что все их предприятие обречено на неудачу, ибо им предстоит сражаться с людьми, которые «состязаются не ради денег, а ради доблести», что было, однако, истолковано Ксерксом как признак трусости.

В действительности почести, которые ожидали атлета, одержавшего победу в Олимпии или на каком-нибудь другом общегреческом

¹ Перед упражнениями и состязаниями греческие атлеты обычно умащали себя маслом, которое затем счищалось скребницей вместе с налипшими на тело грязью и песком.

спортивном фестивале,¹ отнюдь не ограничивались одним только венком, не имевшим никакой материальной ценности. После каждого состязания, входившего в программу Олимпийских игр, глашатай объявлял имя победителя и название города, откуда он был родом. Зрители восторженно приветствовали атлета, увенчивали его гирляндами цветов и обвивали пурпурными лентами. Члены судейской коллегии элланодиков вручали ему пальмовую ветвь — символ победы. Победителя тотчас же окружала ликующая толпа сограждан, которая поднимала его на руки и несла через весь стадион или ипподром. Но самое большое торжество ожидало его, когда он возвращался в свой родной город. Навстречу победителю выходили все граждане полиса. Атлет в роскошной пурпурной одежде въезжал в город на колеснице, запряженной четверкой лошадей. Его сопровождала целая процессия конных и пеших сограждан. Когда в сицилийском городе Акраганте встречали олимпионика Экзайнета, за ним следовало шествие из 300 колесниц, запряженных белыми лошадьми. Бывали случаи, когда для въезда победителя в город разбирали часть городской стены, видимо, полагая, что персона такого масштаба через обычные ворота проехать не сможет. В сопровождении торжественной процессии атлет-победитель входил в главный храм полиса и там принесил в дар богам свой венок. Затем в его честь устраивался пир в притане или в помещении для заседаний совета. На этом приеме исполнялись торжественные гимны, которые обычно заказывали лучшим поэтам. На сочинении таких од-эпипикиев (от греч. *νίκη* — «победа») специализировались такие известные поэты VI—V вв. до н. э., как Пиндар, Симонид Кеосский, Вакхилид. Одна из од Пиндара, созданная в честь знаменитого кулачного бойца Диагора (с острова Родоса), была золотыми буквами начертана в храме Афины в его родном городе. По словам того же Пиндара, «победитель агона всю свою жизнь пользуется сладостным спокойствием за свои подвиги, и это — счастье, не имеющее границ, высший предел желаний каждого смертного». Та же мысль, но еще короче была выражена неким спартанцем, который приветствовал уже упомянутого Диагора, после того как в Олимпии одержали победы не только он сам, но и его дети, и внуки, такими словами: «Умри, Диагор, ибо на Олимп тебе не взойти» (т. е. «тебе уже нечего больше желать»).

Действительно, почести за одержанную лишь однажды победу сопровождали олимпионика или победителя на других общегреческих играх на протяжении всей его остальной жизни. Его избирали на высшие должности в его родном полисе, предоставляли почетные места в театре и на стадионе, освобождали от налогов и до конца жизни кормили за общественный счет в притане. Победитель получал от государства и большие денежные награды. Наконец, для увековечения его памяти благодарные сограждане ставили его мраморную

¹ Кроме Олимпии, большие агоны, на которые стекались атлеты со всей Греции, регулярно (один раз в каждые четыре или два года) устраивались также в Дельфах (Пифийские игры), на Истме неподалеку от Коринфа (Истмийские игры) и в Немее на территории Арголиды (Немейские игры).

или бронзовую статую в портике храма, на агоре, в здании городского гимнасия или в театре. Начиная с 540 г. до н. э., статуи олимпийцев разрешено было ставить и в самой Олимпии, причем это можно было делать после каждой победы. Иногда статуи ставились, так сказать, по династическому принципу. Так, в Альтисе, священном округе Олимпии, были в разное время поставлены изображения того же Диагора Родосского, трех его сыновей и двух внуков.¹ Известен, по крайней мере, один случай, когда полис почтил атлета, прославившего его своей победой, тем, что вычеканил его изображение на своих монетах. Это был уроженец Сикиона Сострат, трижды одержавший победы в Олимпии в одном из самых трудных видов состязаний между так называемыми «панкратистами».²

Весь этот ажиотаж, окружавший победителя на играх, невольно вызывает в памяти поведение современных футбольных или хоккейных фанатов и других поклонников «большого спорта». Очевидно, за тысячелетия, отделяющие греческую версию агона от нынешних ее разновидностей, психология спортивных болельщиков с присущим им стремлением доказать превосходство «наших» над «ихними» самым простым и доступным способом изменилась не так уж сильно. Однако у греков, когда они наперебой изобретали все новые и новые, еще неслыханные почести для своих чемпионов, несомненно, были и другие гораздо более серьезные мотивы, чем один только местнический патриотизм граждан карликового государства или просто стадные инстинкты, разделяющие все человечество на «своих» и «чужих». Всеэллинские игры в Олимпии, Дельфах, на Истме и в Немее были, в их понимании, главным и совершенно неоспоримым доказательством единства всех греков независимо от места их проживания, государственного устройства или диалекта, на котором они говорили. Мы наблюдаем здесь, таким образом, курьезное переплетение их извечного политического сепаратизма с такой же извечной жаждой единения перед лицом враждебного варварского мира. При этом имелось в виду единство не только пространственное (синхроническое), но и временное (диахроническое). Игры воспринимались как воплощение очень древней, но вечно живой традиции, посредством которой осуществлялась прямая связь всего греческого народа с поколением героев, а через них и с богами, стоящими у истоков его исторического существования.

Сообразно с воззрениями этого рода в атлетах-победителях греки видели как бы воскресших мифических героев, вновь явившихся во плоти среди своих потомков. Да они и в самом деле походили на тех древних героев всем своим обликом, повадками и образом жизни. Здесь, вероятно, было бы нелишне напомнить о том, что многие герои греческих мифов и эпоса были не только великими воителями, но и

¹ Статуи в Олимпии ставились, как правило, за счет самого победителя, из чего следует, что он либо сам должен был быть очень богатым человеком, либо иметь щедрых спонсоров.

² Панкратий — особый вид поединка, в котором соединялись приемы борьбы и кулачного боя, отдаленный предшественник современных карате и кик-боксинга.

великими атлетами, причем разделить эти две их ипостаси нередко бывает довольно трудно. Опытными кулачными бойцами были Полидевк, один из двух божественных близнецов Диоскуров, и Одиссей. Ахилл, судя по неизменно сопутствующему его имени прозвищу «быстроногий», был прекрасным бегуном. Пелопс не знал себе равных в скачках на колесницах. Персей прославился как искусный метатель диска. Геракл был бы, несомненно, признан и по греческим, и по нынешним понятиям атлетом-универсалом, одинаково удачливым в борьбе и беге, стрельбе из лука и поднятии тяжестей.

О прямом родстве олимпийских и всяких иных победителей на играх с героями древних сказаний напоминали не только их великолепно развитые бронзовые от загара тела, но и их способность предаваться долгим изнурительным тренировкам, которые обычно предшествовали их участию в состязаниях (уже Пиндар считал главным залогом успеха атлета его упорный труд на тренировках), их воздержанность и отказ от многих житейских радостей, например, от вина, ради победы, наконец, их отвага и сила духа, без которых рассчитывать на первенство в агоне не имело смысла. Отнюдь не мелочью, в понимании греков, было и то, что в большинстве своем выступавшие на играх атлеты были, особенно в ранние времена, по крайней мере, вплоть до начала IV в. до н. э., людьми благородного происхождения. Почти все они принадлежали по рождению к лучшим домам Эллады и, следовательно, могли гордиться своим кровным родством с прославленными героями древности, а через них и с самими богами. Победа на играх, начиная уже с гомеровского времени, расценивалась как лучшее подтверждение правомочности претензий на такое родство, а сам агон был признан важнейшим элементом и показателем подлинно аристократического образа жизни. Выходцы из простонародья хотя и не отстранялись официально от участия в состязаниях, чаще всего просто не имели реальной возможности выступать на играх. Ведь и подготовка к агону, и участие в нем требовали, во-первых, избытка свободного времени, которым первоначально обладала одна только знать, и, во-вторых, больших денежных средств (много денег уходило на оплату услуг тренера, на праздничное угощение по случаю победы, на посвящения богам, в число которых входила и статуя победителя, на гонорар поэту-сочинителю эпиникия и т. д.), а такие средства были далеко не у всех. Особенно дорого обходился его участникам такой нарочито архаизированный, подчеркнуто стилизованный под обычаи героического века вид состязаний, как конские ристания или скачки на колесницах. Такую роскошь могли себе позволить только люди, по греческим понятиям, несметно богатые. Не случайно среди победителей в колесничных забегах в Олимпии мы видим в основном имена «августейших особ» — царей и тиранов вроде Клисфена Сикионского, Гиерона Сиракузского или Филиппа II Македонского, а также сверхбогачей типа знаменитого Алкивиада.¹

¹ В отличие от атлетов, подвизавшихся в других видах состязаний, участники ристаний на ипподроме, как правило, сами на них не выступали, а присылали упряжки скаковых лошадей с профессиональными возничими.

Но всем этим «фамильное» сходство олимпийцев с мифическими героями еще не исчерпывается. Нельзя упускать из вида также и то, что и те и другие стремились во всем, что бы они ни делали, прежде всего, к бессмертной славе, а уж потом начинали заботиться и о мирских благах: власти, почете, богатстве и т. п. Как было уже сказано, единственным призом на состязаниях в Олимпии считался венок из ветвей оливы (на Пифийских играх в Дельфах победителя венчали лавровым венком, на Истмийских играх сосновым и на Немейских венком из дикого сельдерея). Мало что значащая сама по себе, эта скромная награда была наполнена важным символическим смыслом, означая, что участники состязания соревнуются друг с другом только ради славы, не помышляя ни о чем ином. Но сама слава, как и все вообще жизненные блага, издревле считалась у греков даром богов. Поэтому победа на Олимпийских играх или в каком-нибудь другом агоне всегда расценивалась как знак особого благоволения божества к победителю. В олимпийцах видели таких же любимцев богов, какими были некогда Геракл, Тесей, Одиссей и другие великие герои древности. Основная цель любого агона, собственно говоря, в том и заключалась, чтобы определить, кто из участников состязания более всего угоден богам. А поскольку за каждым атлетом, выходящим на игры, стоял его родной полис, то одновременно решался вопрос и о том, какие из городов Эллады в данный момент пользуются наибольшим расположением небожителей. Об этом прекрасно сказал в своем послесловии к переводу од Пиндара наш замечательный филолог-классик М. Л. Гаспаров. Вот его слова: «Греческие состязания должны были выявить не того, кто лучше всех в данном спортивном искусстве, а того, кто лучше всех вообще — того, кто осенен божественной милостью. Спортивная победа — лишь одно из возможных проявлений этой божественной милости; спортивные состязания — лишь испытание, проверка... обладания этой божественной милостью... Фантастический почет, который воздавался в Греции олимпийским, пифийским и прочим победителям, стремление городов и партий в любой борьбе иметь их на своей стороне — все это объяснялось именно тем, что в них чтили не искусных спортсменов, а любимцев богов. Спортивное мастерство оставалось личным достоянием атлета, но милость богов распространялась по смежности на его родичей и сограждан... Исход состязаний позволял судить, чье дело боги считают правым, чье нет. Греки времен Пиндара шли на состязание с таким же чувством и интересом, с каким шли к оракулу». Не случайно практически все известные нам агоны устраивались, как правило, вблизи от особенно почитаемых святилищ богов и героев, в пределах их священных округов — так называемых «теменов» и по существу представляли собой празднества в честь этих божеств. Так, Олимпийские игры были посвящены Зевсу Олимпийскому и Гераклу, Пифийские — Аполлону, Истмийские — Посейдону, Немейские — Гераклу. В атмосфере сакрального действия незаметно стиралась грань, отделяющая блестящее героическое прошлое от прозаически будничного настоящего. Зрители, собравшиеся на игры, ощущали себя свидетелями новых героических деяний, которые в каком-то смысле были повторением подвигов героев былых

времен. Древние мифы как бы рождались заново или просто продолжались, вновь и вновь подтверждая свою историческую реальность. Нас не должна удивлять поэтому чрезмерная (на вкус современного читателя) перегруженность торжественных од Пиндара всевозможными экскурсами в мифологию, воспоминаниями о событиях давно минувших времен. Иногда их становится так много, что среди них меркнет и теряется то главное событие, ради которого, собственно, и была написана ода, — победа на играх в Олимпии, Дельфах или каком-то ином месте. Однако в таком нагромождении мифологических реминисценций была своя логика: «Читателю нового времени обилие упоминаемых Пиндаром мифов кажется ненужной пестротой, но сам Пиндар и его слушатели чувствовали противоположное: чем больше разнообразных мифов сгруппировано вокруг очередной победы такого-то атлета, тем крепче встроена эта победа в мир закономерного и вечного» (М. Л. Гаспаров).

Это ощущение единства прошлого и настоящего, незаметного перетекания одного в другое проявлялось также и в том, что многие греческие города, не довольствуясь всеми уже перечисленными выше почестями, устанавливали посмертные культы атлетов-победителей на играх и таким образом полностью уравнивали их в правах с героями мифов. Некоторые из них удостоивались такого почитания еще при жизни. Так, победителю Олимпийских игр в пентатлоне (пятиборье) Евтиклу граждане южноиталийского города Локры Эпизефирские каждый месяц приносили жертвы, когда он был еще жив. Затем, однако, они заключили его в тюрьму по подозрению в коррупции и стали оскорблять его статую. Этим они навлекли на себя гнев божества. В городе началась эпидемия, и гражданам Локр пришлось вернуть Евтиклу все его почести. Напомним для сравнения, что такого рода божеские почести, да и то лишь посмертно, воздавались в Греции только очень немногим лицам, имевшим действительно выдающиеся заслуги перед своим государством, как, например, спартанский царь Леонид, павший в битве при Фермопилах, или афинские тираноубийцы.

Еще в конце прошлого века была высказана мысль, что каждому большому периоду в истории Древней Греции соответствовал особый тип человека или особый вариант греческого «национального характера». Так, в понимании Я. Буркхардта, вначале, во времена Гомера это был «героический тип», затем с наступлением архаического периода или эпохи Великой колонизации его сменил «агональный» или «колониальный тип», на смену которому в V в. до н. э. пришел «классический тип». Как и всякое слишком широкое обобщение, эта концепция, несомненно, сильно упрощает реальное течение исторического процесса. В действительности, как мы уже видели (см. гл. 5), так называемый «агональный дух» очень рано пробудился в греческом обществе и очень много значил уже в жизни гомеровских героев. С другой стороны, как героические, так и агональные черты ясно различимы в психологии греков классического и даже еще эллинистического периодов, хотя в ней они иногда и заслоняются чертами совсем иного рода. Тем не менее в рассуждениях Буркхардта было и определенное рациональное зерно. В известном смысле культура агона, в полной мере утвердившаяся в Греции лишь в VII—VI вв. до н. э., была альтер-

нативой той по преимуществу военной культуры, которую так широко и полно раскрывают перед нами гомеровские поэмы. Греки охотно допускали, что блестящий атлет может быть в то же время и доблестным воином. Известны случаи, когда победители Олимпийских или других общегреческих игр предводительствовали ополчением своего родного полиса во время войны. В спартанской армии олимпионики обычно шли в бой рядом с царем и защищали его от вражеских ударов. Однако человеческая ценность таких атлетов определялась в глазах соотечественников не их воинской доблестью, а, прежде всего, их способностью достойно представлять свое государство на панэллинских состязаниях. Греки хорошо понимали, что способности этого рода — большая редкость, тогда как храбро сражаться за отечество мог и был обязан любой гражданин.

Перенос акцента с войны на агон в принятой греческим обществом и, прежде всего, его аристократической элитой системе ценностей был тесно связан с общим прогрессом греческой цивилизации в хронологических рамках архаического периода. Рост городов, развитие мореплавания и торговли, экономическое процветание колоний и метрополий, введение правильного судопроизводства и хотя бы относительная политическая стабильность, отличавшая ранний полис от предшествовавшей ему сельской общины, — все это вместе взятое понемногу делало свое дело. Воинственные и свирепые нравы гомеровских греков, этих полуварваров и грабителей по призванию, постепенно смягчались и уходили в прошлое. Войны, которые непрерывно велись как между отдельными племенами и общинами, так и внутри них между враждующими кланами, теперь утратили свой эпидемический характер, хотя, конечно, не могли прекратиться совершенно. В связи с этим потеряла свой практический смысл первоначально присущая грекам, как и всем вообще варварским и особенно горным народам, привычка никогда не расставаться с оружием, а само оружие перестало считаться знаком социального престижа и лучшим украшением мужчины.¹ Продвигаясь все дальше и дальше по пути, ведущему от варварства к цивилизации, греки учились ценить свое свободное время и использовать его с должным благоразумием. Одной из наиболее значимых форм разумного досуга стали в их жизни атлетические состязания и подготовка к ним.

Как особого рода сакральное действие, знаменующее торжество цивилизации над варварством, гармонии над первородным хаосом и, наконец, божественного разума над неистовством и безумием сил мрака, агон, в особенности агон всеэллинский, требовал всеобщего мира и, стало быть, хотя бы временного прекращения хронических военных конфликтов, раздиравших большой греческий мир на множество маленьких, непрерывно враждующих между собой мирков

¹ Фукидид с его обычной пронизательностью прямо связывал отказ от обычая сидерофории (букв. «ношения железа»), следуя которому, взрослые мужчины не выходили из дома, не взяв с собой какого-нибудь оружия: копья, меча или хотя бы кинжала, с переходом к «более роскошному образу жизни», т. е. с ростом богатства и материальной обеспеченности.

отдельных полисов. Как известно, на время проведения игр в Олимпии (начиная с 776 г. до н. э.) все участвовавшие в них государства заключали между собой так называемое «священное перемирие», нарушителям которого грозил большой штраф, отлучение от игр и проклятие богов. Силы сословной аристократической солидарности, связывавшие между собой знатнейшие семейства всей Эллады, в этой ситуации, хотя и ненадолго, брали верх над глубоко укоренившимися в сознании греков сепаратистскими склонностями.

В жизни греческой знати, из среды которой, как было уже сказано, вышли почти все самые прославленные атлеты древности, агон занимал совершенно особое место. Утратив свое былое первенство на полях сражений (после того, как древнюю тактику героических единоборств сменила тактика фаланги), а затем и в политике (в результате постепенной демократизации государственного строя), люди из «лучших фамилий» обратились к атлетике как к своеобразному средству компенсации за все эти потери. На играх в Олимпии и других подобных им состязаниях они вновь и вновь демонстрировали свое превосходство над толпой простых смертных, свои унаследованные от предков доблести и (не в последнюю очередь) свое все еще большое богатство. Как было уже замечено, агон ценился, в первую очередь, как наиболее эффектный способ подтверждения аристократических претензий на кровное родство с великими героями древности. При этом и сами эти герои, и их сегодняшние потомки — чемпионы всеэллинских игр, как и в гомеровские времена, почитались прежде всего как носители харизмы — божественной благодати, о чем свидетельствовала и их редкая удачливость во всем, за что бы они ни брались, и отличающая их от обычных людей избыточность жизненных сил.

Однако между гомеровским пониманием героизма и его агональной версией существовали, по крайней мере, два принципиальных различия. В отличие от древних героев атлет-победитель совершал свой подвиг не в состоянии исступления, граничащего с безумием, не выходя из себя, а, напротив, полностью владея собой, своим телом и своими волевыми импульсами. Залогом победы здесь было не высвобождение скрытых в человеке диких, разрушительных инстинктов агрессии, боевой ярости и т. п., а, наоборот, величайшее самообладание, концентрация всех физических и духовных сил, душевное равновесие и даже особого рода просветленность, т. е. полная внутренняя гармония. Неуправляемое своеволие эпического героя постоянно подталкивало его к конфликтам со своим собственным социумом: племенем, общиной или союзом племен. Герой агональный, напротив, жил в полном ладу с выдвигавшим и морально поддерживавшим его гражданским коллективом полиса.¹ Его стремление к славе стимулировалось и подпитывалось групповым честолюбием его сограждан. Внутренняя гармония индивида здесь, таким образом, вполне

¹ Впрочем, нам известны и отдельные исключения из этого правила, как, например, попытка Килона, победителя в беге в Олимпии, стать тираном в Афинах именно с помощью своей особой популярности среди сограждан (632 г. до н. э.).

органично перетекала в гармоническую уравновешенность его отношений с внешней социальной средой. Иными словами, в нравственной атмосфере греческого агона варварский стихийный героизм гомеровского типа был поднят на более высокий культурный уровень и трансформировался в героизм разумный, цивилизованный и, следовательно, поставленный на службу обществу.¹

Начиная с этого момента, издревле заложенное в этническом характере древних греков героическое начало и столь свойственный им агональный темперамент становятся мощными ускорителями культурного прогресса. Стремление к первенству и жажда славы перестают быть достоянием узкого круга аристократических фамилий и, неудержимо разрастаясь, охватывают все греческое общество сверху донизу, рождают в душах людей высокую потребность творческого самовыражения и подлинно героическую готовность идти до конца в отстаивании своих идеалов или служении своему долгу. Героем может теперь стать и человек, не совершивший никаких воинских подвигов и вообще не совершающий никаких поступков в обычном житейском понимании этого слова, но целиком и полностью погруженный в размышления о каких-нибудь отвлеченных, казалось бы, весьма далеких от жизни материях. В какой-то роковой момент такой мыслитель оказывается в пограничной ситуации перед необходимостью выбора между жизнью и смертью. К этому его подталкивает и сама логика его раздумий, и неуклонное следование однажды принятым им жизненным принципам. Читатель, вероятно, уже догадался, что речь снова идет о Сократе, судьба которого уже в древности была осмыслена как образец подлинно философской и вместе с тем героической жизненной карьеры.

В сочиненной Платоном «Апологии» — защитительной речи перед афинским судом присяжных, Сократ сам без ложной скромности сравнивает себя с гомеровскими героями и, прежде всего, с Ахиллом, этим рыцарем без страха и упрека, смело идущим навстречу своей безвременной гибели. В понимании Сократа, жизнь настоящего философа, как и жизнь настоящего героя, — это вечный бой, в котором важно не потерять себя, не забыть о своем высоком предназначении. В «Апологии» эта мысль раскрывается с помощью эффектной метафоры: «Поистине, афиняне, дело обстоит так: где кто занял место в строю, находя его самым лучшим для себя, или где кого поставил начальник, то там, по моему мнению, и должен оставаться, несмотря на опасность, пренебрегая и смертью, и всем, кроме позора. А если бы после того, как меня ставили в строй начальники, выбранные вами, чтобы распоряжаться мной, — так было под Потидеей, под Амфиполем и под Делием,² — и после того, как я подобно любому

¹ Одним из первых это понял Фр. Ницше. В одной из своих ранних работ он писал: «Каждый грек с детства чувствует в себе страстное желание участвовать в состязании городов, быть орудием для блага своего города: этим воспламенялось его самолюбие и этим же оно обуздывалось и ограничивалось».

² Сократ вспоминает о сражениях, в которых он участвовал, будучи призванным на военную службу в качестве гоплита.

другому оставался в строю, куда они меня поставили, и подвергался смертельной опасности, — если бы теперь, когда меня бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытывая самого себя и людей, я бы вдруг испугался смерти или еще чего-нибудь и покинул строй, это был бы ужасный поступок. И за этот поступок меня в самом деле можно было бы по справедливости привлечь к суду и обвинить в том, что я не признаю богов, так как не слушаюсь прорицаний, боюсь смерти и воображаю себя мудрецом, не будучи мудрым».

Эта прекрасная речь, демонстрирующая спокойное бесстрашие старого философа перед лицом почти неминуемой смерти, лишь один из многих примеров того удивительного самообладания, которое не покидало Сократа даже и в самые тяжелые моменты его жизни. Видимо, не случайно само понятие самообладания (ἐγκράτεια) занимает столь важное место и в приписываемом ему этическом учении. По мнению Сократа, настоящим философом и вполне свободным человеком может считать себя лишь тот, кому удалось силой разума обуздать низкие страсти и животные инстинкты, таящиеся в каждом из нас. Эта внутренняя свобода намного важнее свободы внешней — политической или гражданской, ибо ее не может отнять у человека никакой тиран или насильник. Только такая свобода избавляет человека от унижительной зависимости от мира вещей, от материального достатка, одежды, пищи и т. д. и делает его практически равным богам, которые ведь тоже ни от кого и ни от чего не зависят, ни в чем не нуждаются и поэтому являются вполне автаркичными (самодостаточными) существами. Рассказывают, что однажды друзья Сократа показали его некоему гадателю-физиономисту, который по чертам лица мог определить характер человека. Взглянув на философа, тот сразу же изрек свой приговор. По мнению гадателя, человек с такой внешностью, как у Сократа, лысый, с огромным нависшим лбом, с выгаращенными глазами, с широким курносый носом, толстыми губами и большим выпирающим животом непременно должен быть жадным, развратным, склонным к бешеным приступам гнева. Люди, близко знавшие Сократа, стали разубеждать незадачливого психолога. Но мудрец остановил их, сказав, что тот абсолютно прав, ибо в молодые годы он и в самом деле был наделен всеми этими пороками, но сумел преодолеть их в себе и стал таким, каков он есть.

Итак, Сократ не только теоретически обосновал, но и сам стал живым воплощением совершенно новой версии героического идеала древних греков, в которой победа человека над самим собой, над своими слабостями и пороками значила гораздо больше, чем все победы мифических героев в их схватках с врагами, чудовищами и превратностями судьбы. Этот новый образец героизма произвел глубочайшее впечатление не только на современников афинского философа, но и на многие последующие поколения. У Сократа нашлось немало подражателей среди представителей различных философских школ, существовавших в IV в. до н. э. и еще позже в эпоху эллинизма. Среди этих философов многие были действительно замечательными мыслителями и яркими неординарными личностями. И все же между ними нет никого, кто мог бы сравниться с Сократом не только в

присущей ему высокой духовности, но и в редкостной гармоничности его человеческой природы. При всем своем стремлении к абсолютной внутренней свободе Сократ никогда не дал бы себя увлечь таким крайним выводом из своего учения, как проповедуемые философами из школы киников угрюмый аскетизм и добровольное отречение от всех мирских радостей и благ или надменное безразличие к обычным человеческим страстям и чувствам — так называемая «апатия», которую культивировали в себе стойки, представители одного из самых влиятельных философских течений эпохи поздней античности. Такого рода извращенное доктринерство и философский экстремизм были совершенно чужды здоровой и жизнелюбивой натуре Сократа.

Правда, подобно киникам, великий философ не проявлял особой заботы о своем теле, не занимался атлетикой, не умащал себя благовониями и, видимо, не очень часто умывался. Его одежда больше смахивала на нищенское рубище. Свои единственные сандалии он надевал лишь в особо торжественных случаях. Во всем этом, однако, не было ничего показного, рассчитанного на дешевый эффект. По всей видимости, это было всего лишь пренебрежение к чисто бытовой стороне жизни, естественное для человека, целиком поглощенного своими размышлениями о высоком и вечном. Но Сократ не был и отрешенным мечтателем, «человеком не от мира сего». Правда, иногда он впадал в глубокую задумчивость, которая могла продолжаться часами. Говорили, что в такие моменты он беседует с неким внутренним голосом, который кроме него никто не мог услышать. Однако во всем остальном он был на редкость общительным, живым и веселым человеком. Он отнюдь не чурался обычных житейских радостей, охотно принимал участие в дружеских застольях и мог перепить любого, сам при этом нисколько не пьянея. Свои разговоры с учениками и просто случайными знакомыми он, как правило, облакал в форму непринужденной, шутливой болтовни, чем часто ставил в тупик людей, непривычных к его манере общения. Таким образом, в его подаче философия превращалась в своего рода игру для великовозрастных детей. Глубокая серьезность истинных намерений и помыслов Сократа оставалась скрытой под целым ворохом его всегдашних шуточек и прибауточек, и по-настоящему постичь их смысл было дано далеко не каждому.

Эта удивительная многогранность и гармоничная сбалансированность характера Сократа, в котором такие подлинно героические черты, как мужество, стойкость и неизменное присутствие духа вполне органично соединялись с какой-то почти детской жизнерадостностью, оптимизмом и ощущением полноты бытия, не могут считаться исключительно личными психическими особенностями этого замечательного мыслителя. В каком-то смысле они были, так сказать, общевидовыми свойствами всего греческого этноса в классический период его истории. Просто в личности Сократа эти свойства воплотились с особой силой и полнотой. В этом отношении он был истинным сыном своего народа и своей эпохи. Однако для того, чтобы в полной мере оценить этот тип индивидуального и вместе с тем этнического характера, нам придется поближе познакомиться с некоторыми другими не менее важными его проявлениями.



Глава 8. Детство человечества, или Игра как стиль жизни

Человек — это какая-то выдуманная игрушка бога, и по существу это стало наилучшим его назначением. Этому-то и надо следовать; каждый мужчина и каждая женщина пусть проводят свою жизнь, играя в прекраснейшие игры, устраивая жертвоприношения, распевая и танцуя, дабы расположить к себе богов и отбить врагов, победив их в бою.

Платон

Он творит игры обряд
Так легко вооруженный,
Как аттический солдат,
В своего врага влюбленный.

О. Мандельштам

В самом начале VI в. до н. э. афинский мудрец и законодатель Солон добрался до Египта и посетил там храм богини Нейт,¹ расположенный в дельте Нила недалеко от Саиса, тогдашней столицы страны. Беседуя с местными жрецами, он попытался удивить их своими рассказами о древнейшем прошлом Эллады, поведав им в числе прочих и миф о так называемом Девкалионовом потопе.² Тогда старый египетский жрец будто бы воскликнул: «Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!» Смысл этого восклицания более или менее ясен: в представлении египтян греки так мало знают и о своем собственном прошлом, и о прошлом других народов земли, что похожи на неразумных детей, важно рассуждающих о событиях своей коротенькой жизни. Ведь далее в том же платоновском диалоге «Тимей», который сохранил для нас эту любопытную историю, следует знаменитый рассказ об Атлантиде и войне афинян с атлантами, о которой Солону и другим

¹ Богиня войны и мудрости. Греки отождествляли ее со своей Афиной.

² Девкалион — фессалийский герой, сын Прометея, отец Эллина. По мифу, единственный человек, переживший, подобно библейскому Ною, великий потоп, погубивший все остальное человечество.

его соотечественникам до его поездки в Египет ничего не было известно. Но это — лишь первое, что приходит в голову, когда начинаешь размышлять над этим удивительным текстом. На самом деле фраза, произнесенная старым жрецом, могла заключать в себе и некие дополнительные смысловые оттенки, может быть, даже не вполне осознанные самим Платоном. В восприятии окружающих их варваров греки были детьми не только ввиду краткости их исторического опыта, но и ввиду их странного для постороннего взгляда легкомыслия, непоседливости, несерьезности и легковесности всего их поведения и образа жизни. С точки зрения других древних народов, они были чересчур общительны, смешливы, неумеренно болтливы и суетливы, а сверх того еще и слишком любопытны: постоянно во все совали свой нос и всему удивлялись, что не могло не раздражать неторопливых, внешне невозмутимых и замкнутых людей Востока. От их внимания, конечно, не могли ускользнуть и особое пристрастие греков ко всякого рода состязаниям и играм, их вечная погоня за славой и стремление всегда и во всем быть первыми. Такие серьезные и основательные люди, как те же египтяне, финикийцы или вавилоняне, не находили во всем этом ничего иного, кроме чисто детского тщеславия и «суеты сует».

Слова Платона о «вечном детстве» эллинов не раз повторялись и на разные лады обыгрывались историками и философами Нового времени. Так, К. Маркс, размышляя о непреходящем обаянии греческого искусства, писал: «И почему детство человеческого общества там, где оно развилось всего прекраснее, не должно обладать для нас вечной прелестью, как никогда не повторяющаяся ступень? Бывают невоспитанные дети и старчески умные дети. Многие из древних народов принадлежат к этой категории. Нормальными детьми были греки». Оставаясь, так сказать, внутри этой метафоры, пожалуй, можно было бы заметить в целях ее корректировки, что другие народы древности не были ни «невоспитанными», ни преждевременно созревшими, «старчески умными детьми». Они вообще ухитрились миновать в своем развитии фазу «детства» и практически сразу стали «взрослыми», как некоторые низшие организмы в животном мире. Соответственно и греки были не просто «нормальными детьми», но вообще единственными «настоящими детьми» в истории человечества.

Наверное, проще всего было бы объяснить этот парадокс, вспомнив о том, что история Древнего Египта, Вавилона или, скажем, скифов не имела продолжения. В какой-то момент она была как бы обрезана ножами безжалостных богинь судьбы. По существу все эти и многие другие цивилизации и культуры были тупиковыми ветвями на древе исторического прогресса. Поэтому мы просто не можем теперь сравнить их так называемое «детство» с их «зрелым возрастом» и «старостью». Греческая цивилизация воспринимается как «детство человечества» в сравнении с являющейся ее естественным продолжением европейской цивилизацией Нового времени. Странно, однако, что римляне, казалось бы, тоже преемственно связанные с народами современной Европы, отнюдь не производят впечатления детей, если сравнивать их, например, с итальянцами, в чем-то даже более ребячливыми, чем их прямые предки, или с французами. Совсем не

похожи на детей и древние китайцы, индусы и другие народы Востока, потомки которых до сих пор живут там же, где жили и они, причем факт исторической преемственности во всех этих случаях не вызывает сомнений. Очевидно, объяснение феномена «инфантилизма» древних греков кроется в каких-то глубинных особенностях их психического склада, а не просто в их «недоразвитости» в сравнении с европейцами XIX или XX вв.

При внимательном изучении этнического характера греков в нем, действительно, обнаруживается много черт, напоминающих хорошо известную педагогам и психологам психическую организацию ребенка или подростка. Здесь мы находим столь характерную для детского возраста особую подвижность или пластичность внутреннего мира, постоянную готовность к переменам и даже ожидание их (жажду новизны), способность к быстрой адаптации в постоянно меняющихся житейских ситуациях, а стало быть, и к быстрому усвоению непрерывно поступающей отовсюду новой информации (то, что принято называть «открытостью» или «экстравертностью личности»), свободу от застывших стереотипов поведения и мышления, страсть к экспериментам и экспромтам, к неожиданным и странным комбинациям предметов, слов, понятий (своего рода калейдоскопичность интеллекта), неизменную свежесть восприятия явлений окружающего мира или то, что может быть названо «детской наивностью» и «способностью удивляться», наконец, умение радоваться жизни невзирая на ее мрачные, трагические стороны и даже известного рода беспечность.¹

Повторим еще раз: было бы ошибкой видеть в этой «детскости» греческого менталитета признак его заторможенности или незрелости. Духовно незрелые, а тем более житейски неопытные, не приспособленные к жизни «взрослые дети», конечно, никогда не смогли бы раскинуть сеть своих колоний и торговых путей на все Средиземноморье и Причерноморье, построить множество прекрасных городов, крепостей и храмов, одолеть в бою огромные полчища восточных и западных варваров: персов, карфагенян, этрусков и, наконец, создать великое искусство, литературу, философию, науку, вообще великую цивилизацию. Да и из уже сказанного прежде в этой книге (см. гл. 2, 7) ясно следует, что все только что перечисленные «детские» черты в психологии греков парадоксально соединялись с такими обычно присущими взрослым, вполне сложившимся людям чертами, как предприимчивость, деловая хватка, расчетливость, бережливость, любовь к наживе, сила воли, целеустремленность, самообладание, чувство собственного достоинства и всегдашняя героическая готовность к борьбе.

¹ В этой связи, пожалуй, стоит обратить внимание на одно любопытное обстоятельство. У греков не было специальной литературы для детей. Тем не менее греческие мифы и эпос (конечно, в переложениях) уже давно пользуются неизменной популярностью среди детей всего мира, чего не скажешь о мифах и эпосе других древних народов. Напомним для сравнения, что в Новое время лучших детских писателей дали миру такие, бесспорно, передовые нации, как англичане, американцы, французы, в меньшей степени немцы, датчане, итальянцы.

От других народов Древнего мира их отличала, прежде всего, необыкновенная широта, наполненность и многообразие их внутренней, духовной жизни и ее внешних проявлений. В них не было узости, односторонности, вообще свойственных древнему и средневековому человеку. Они никогда не замыкались на какой-то «одной, но пламенной страсти» подобно египтянам, которые, едва успев появиться на свет, уже начинали беспокоиться об ожидающей их загробной жизни, или евреям, вечно занятым выяснением отношений со своим капризным и деспотичным богом, или финикийцам, интересовавшимся только торговлей с дальними странами и больше ничем. Греков интересовало абсолютно все, и во всем они успели проявить себя как народ универсально одаренный, одинаково способный к самым различным видам хозяйственной, политической, интеллектуальной и творческой деятельности. Перефразируя приведенное выше высказывание Маркса, можно было бы даже утверждать, что греки были единственным нормальным, т. е. всесторонне и гармонично развитым народом древности, и именно это сделало и их самих, и их цивилизацию своего рода аномалией, как бы выпавшей из общего ряда древних цивилизаций, в подавляющем большинстве своем склонных к одностороннему, параноидальному развитию.

Избыточность жизненных сил и многообразие дарований, которыми природа так щедро наградила этот в полном смысле слова «богоизбранный» народ, позволили грекам выйти очень далеко за пределы того тесного круга повседневной рутины, забот о хлебе насущном и по сути приравненных к этим заботам религиозных ритуалов, в котором вращалась вся жизнь древнего человека. Об этой раскрепощенности их духовного личностного потенциала, пожалуй, яснее, чем что-либо иное, свидетельствует еще одна «детская» черта их психического склада, проявившаяся в их особой расположенности к игре и досугу. Этот специфический аспект греческого менталитета заслуживает самого подробного разговора, ибо ничего не зная о нем, мы очень многого не сможем понять и в самой греческой цивилизации.

Начнем с досуга. Греческое слово «σχολή», обозначающее «досуг», «свободное время», «отдых», через посредство латыни проникло во все европейские языки и закрепилось в них в привычном для нас значении «школа». Хотя в самом греческом языке это значение слова появилось сравнительно поздно — только в эллинистическое время — сама возможность такого его переосмысления говорит о том, что в сознании греков понятие досуга отнюдь не было синонимом обычной праздности и уже очень рано стало ассоциироваться с высшими культурными ценностями, с активной умственной деятельностью и даже с воспитанием подрастающего поколения. Нас не должно удивлять поэтому то, что проблема рационального использования свободного времени стала предметом специального рассмотрения в одном из разделов «Политики» Аристотеля. Некоторые из высказанных здесь суждений звучат весьма актуально еще и в наше время. Великий философ решительно выступает в этой части своего трактата против узкоутилитарного взгляда на досуг как на простую передышку между трудами, военными, государственными или какими-нибудь иными, которая может быть использована либо просто для отдыха и восста-

новления сил, либо для подготовки к новым трудам. В связи с этим Аристотель весьма неодобрительно отзывается о спартанском законодателе, который постарался заполнить свободное время граждан одной лишь военной подготовкой, пожертвовав ради этого их интеллектуальным и нравственным развитием. Результаты этого просчета оказались самыми плачевными для спартанского государства. С самого детства приученные к войне и только к войне спартанцы не выдержали испытания мирной жизнью и досугом. Их сгубили алчность, погоня за роскошью и всякого рода низменными наслаждениями, доступ к которым был долгое время для них закрыт их суровым законодателем, и прежде всего их невоспитанность и бескультурье, которыми обернулись для них непрерывная военная муштра и сознательная изоляция от главных очагов эллинской цивилизации.

Свой приговор Ликургу Аристотель формулирует следующим образом: «И логические соображения, и фактические данные свидетельствуют в пользу того, что законодатель должен преимущественно прилагать старания к тому, чтобы его законодательство, касающееся и военного дела, и всего прочего, имело в виду досуг и мир. Ведь большинство государств, обращающих внимание лишь на военную подготовку, держатся, пока они ведут войны, и гибнут, лишь только достигают господства. Подобно стали, они теряют свой закал во время мира. Виноват в этом законодатель, который не воспитал в гражданах умение пользоваться досугом». Итак, для Аристотеля мир важнее войны, а досуг важнее любых занятий. В том же разделе «Политики» он так поясняет эту свою мысль: «*Вся человеческая жизнь распадается на занятия и досуг, на войну и мир, а вся деятельность человека направлена частью на необходимое и полезное, частью на прекрасное. Предпочтение здесь следует оказывать, исходя из той же оценки, что и для частей души и обусловленной ими деятельности: война существует ради мира, занятия — ради досуга, необходимое и полезное — ради прекрасного*». Развивая дальше это весьма важное для него положение, философ приходит к выводу, что именно досуг «*заключает в себе и удовольствие, и счастье, и блаженство*», и, следовательно, является высшей целью и смыслом человеческой жизни, ибо, в понимании Аристотеля, человек по природе своей создан для счастья, а государство-полис необходимо для того, чтобы он мог жить счастливо.

В конечном счете автор «Политики» лишь облек в строгие логические формулы то представление о подлинно прекрасной и счастливой жизни, которое уже задолго до него укоренилось в душе греческого народа скорее на чисто эмоциональном, нежели рациональном уровне. Образцы такого рода мечтаний, обращенных иногда в далекое прошлое, иногда, наоборот, в будущее, мы встречаем еще в произведениях древнейших греческих поэтов Гомера и Гесиода (сцены из жизни богов Олимпа в «Илиаде», безмятежные пиры сказочного народа феаков в «Одиссее», картины навсегда утраченного золотого века в «Трудах и днях»).

Много позже уже в классических Афинах эти мечты о беспечальной жизни, свободной от нужды, забот и лишений, а главное, от

тяжелой, изнурительной работы, нашли свое воплощение в тех курьезных утопических проектах всеобщего благоденствия, которыми охотно развлекали своих полуголодных, нищих зрителей великие комедиографы V—IV вв. до н. э. Кратин, Евполид и самый прославленный из всех Аристофан. В одной из последних комедий Аристофана «Женщины в народном собрании», поставленной на афинской сцене в 392 г. до н. э., афинские женщины, переодевшись в мужскую одежду и подвязав фальшивые бороды, пробираются на Пникс и там, ввязавшись в дебаты со своими туповатыми мужьями, в считанные минуты убеждают их в необходимости переустройства всей жизни государства на коммунистических началах. Следуя наставлениям своей предводительницы, энергичной и предприимчивой Праксагоры, женщины-революционерки производят обобществление земли, сносят в общие житницы и кладовые все съестные припасы и прочее имущество и торжественно провозглашают абсолютную сексуальную свободу и вседозволенность. После этого, как водится, начинается «пир горой», всеобщее веселье и ликование, перемежаемое скабрёзными сценками узаконенного распутства и возникающими на этой почве забавными недоразумениями. На сцене царит атмосфера карнавального праздника, во время которого все, как известно, должно происходить «рассудку вопреки, наперекор стихиям», т. е. совсем не так, как в нормальной человеческой жизни. В Афинах начала IV в. до н. э., истощенных и обескровленных опустошительной Пелопоннесской войной, этот шутовской «мир наизнанку», наполненный обжорством, пьянством и ничем не сдерживаемым блудодейством, конечно, должен был прйтись как нельзя более кстати.

Но, может быть, особую значимость для измученных нуждой и поисками пропитания афинских граждан имело то обстоятельство, что это был мир тотальной праздности или, как говорят итальянцы, «прекрасного ничегонеделанья» (*la belle far niente*). Перед участниками веселого переворота, организованного расторопной Праксагорой, неизбежно должен был встать вопрос о том, как обеспечить всем необходимым их дальнейшее безбедное существование. Простоватый супруг предводительницы женщин Блепир как бы невзначай спрашивается: «Кто же будет возделывать пашню?» На это следует короткий и недвусмысленный ответ:

*«Рабы. А твою всегдашней заботой
Станет вот что: чуть длинная тень упадет,
Нарядившись, идти на попойку».*

Так легко и просто решает великий драматург один из самых жизненно важных вопросов всего общественного бытия древних греков.

На первый взгляд, это тяготение к безмятежной досужей жизни, свободной от труда и всяких иных забот, плохо вяжется с теми чертами этнического характера древних греков, о которых мы уже говорили прежде (см. гл. 2): с их прагматизмом, предприимчивостью, волевой целеустремленностью, чрезвычайной изворотливостью и ловкостью в торговых делах, наконец, с их не вызывающим сомнений

трудолюбием. Народ, состоящий из патологических бездельников и ленивцев, конечно, никогда не смог бы приспособить для жизни каменистую и бесплодную землю Эллады, а позже наводнить своими изделиями практически весь тогдашний средиземноморский мир. Для того чтобы снять это противоречие, нам придется еще раз (ср. гл. 7) вспомнить о столь характерном для духовной жизни греков феномене раздвоенного сознания, подчиняясь которому существование каждого из них протекало одновременно или поочередно как бы в двух разных измерениях: житейски-практическом и идеально-героическом. Реальная жизнь ставила перед каждым эллином свои суровые требования, вынуждая его так или иначе приспособляться к постоянно меняющимся условиям человеческого бытия, бороться за выживание, нередко идти на недостойные сделки с собственной совестью и общественной моралью. Однако невзирая на все унижения и удары судьбы он никогда не забывал о своей кровной связи с поколениями героев, о том, что самой природой и богами он создан для того, чтобы владычествовать над варварами и принуждать их на себя работать, а стало быть, и для счастливой досужей жизни, единственно достойной потомка богов и героев. Разумеется, романтические грезы и иллюзии этого рода далеко не в равной степени были свойственны разным слоям или кругам греческого общества. Нетрудно догадаться, что более всех прочих были склонны к такому самообольщению люди, оказавшиеся на самом верху социальной лестницы благодаря своему богатству, знатному происхождению, подлинным или мнимым заслугам своих предков, т. е. те, кого сами греки называли «лучшими» (ἄριστοι), «благородными» (γνήσιοι, εὐπατρίδαι и т. п.) или просто «прекрасными и добрыми» (καλοὶ κἀγαθοί).

Еще в конце прошлого века американский социолог Т. Веблен разработал так называемую «теорию праздного класса». Одно из основных положений этой теории сводилось к тому, что уже на очень ранних стадиях развития человеческого общества среди свирепых и воинственных варваров досуг начинает выполнять не только чисто физиологические функции в качестве отдыха после тяжелой работы, но становится также и важнейшим знаком социального престижа. Военная знать, которая во всех варварских обществах занимает господствующее положение, выделяется среди покорного ей простонародья не только благодаря своему могуществу, богатству, родовитости и т. д., но еще и по количеству и качеству используемого ею свободного времени. Более того, именно досуг является основным способом наглядной демонстрации безусловного превосходства человека благородного над простолюдином и в обеспечении материальными благами, и в самом образе жизни, и в умении себя вести среди себе подобных. Как писал Веблен, «праздность, являясь общепризнанным свидетельством обладания богатством, закрепляется в образе мыслей людей как нечто, что само по себе обладает значительными достоинствами и существенно облагораживает, тогда как производительный труд в то же самое время и по той же причине в двойном смысле становится недостойным».

Как мы уже знаем, классическому греческому обществу времен Перикла и Сократа исторически предшествовало архаическое варвар-

ское общество, по ряду наиболее существенных своих признаков очень близкое к так называемым «хищническим обществам», описанным Вебленом. Поэтому в течение долгого времени место по преимуществу праздного класса занимала в микрокосме греческого полиса старинная родовая знать, кичившаяся своим происхождением от богов и великих героев древности и своими воинскими доблестями. Уже в гомеровском эпосе важнейшим показателем высокого общественного положения, отличающего аристократа от простолюдина, в некоторых случаях признается наличие досуга, заполненного пирами, охотой и атлетическими играми. В связи с этим стоит обратить внимание на один лобопытный эпизод в «Одиссее». Измученный долгими скитаниями, потерявший все свое состояние, нажитое тяжелыми ратными трудами, герой поэмы выброшен бурей на сказочный остров феаков. Радушные хозяева, видя, что их гость удручен постигшими его невзгодами и пытаясь как-нибудь развеять его мрачные думы, приглашают его принять участие в состязаниях, устроенных на городской площади феакскими юношами, и показать, на что он способен. Однако при этом один из молодых феаков, спесивый и дерзкий Евриал, начинает поддразнивать чужеземца:

*«Странник, я вижу, что ты не подобишься людям искусным
В играх, одним лишь могучим атлетам приличных, конечно,
Ты из числа промышленных людей, обтекающих море
В многovesельных своих кораблях для торговли, о том лишь
Мысля, чтоб, сбыв свой товар и опять корабли нагруживши,
Боле нажить барыша: но с атлетом ты вовсе не сходишь».*

Оскорбленный в своих лучших чувствах Одиссеей сначала урезонивает обидчика грозной речью, а затем, прибегнув к самому весомому из имеющихся в его распоряжении аргументов, хватает с земли огромный камень и бросает его с такой силой, что, пролетев над головами пригнувшихся к земле феаков, он падает наземь, оставив далеко позади себя все брошенные прежде диски юных атлетов.

Эпизод этот интересен прежде всего тем, что морская торговля, занимавшая столь важное место в хозяйственной жизни древних греков, начиная уже с самых отдаленных времен их истории, подвергнута здесь безоговорочному осуждению как недостойный «порядочного человека» (аристократа, в гомеровском значении этого слова) способ обогащения. В его жизни не должно быть места такого рода позорящим занятиям, имеющим своей целью одну лишь презренную наживу. Единственный приличествующий ему вид деятельности — это участие в атлетических состязаниях и подготовка к ним. Это означает, по-видимому, что жизнь такого человека мыслится как состоящая из одного лишь досуга. Казалось бы, только так и может быть расшифрован общий смысл «обмена любезностями» между Евриалом и Одиссеем и эффектной концовки всей этой сцены. Однако на самом деле это место поэмы включает в себе совсем другой явно иронический подтекст. Посрамление заносчивого юнца усталым и к тому же сокрушенным скорбью героем воспринимается как подтверждение одной очень важной для поэта мысли. Настоящий герой должен

быть, в его понимании, личностью, универсально одаренной. В принципе он умеет делать все и все делает с одинаковым искусством и успехом. Именно таков Одиссей, каким мы знаем его по обоим гомеровским поэмам. Он доблестно сражается под стенами Илиона и затем в своем собственном доме против численно намного превосходящих его женихов Пенелопы, всегда первенствует на собраниях и советах ахейских мужей, славится своим красноречием, обходительностью и хитроумием, умеет найти выход из любого самого трудного положения, одолевает где доблестью, где хитростью великанов, чудовищ, волшебниц, но при этом не чурается и самой грубой физической работы, проявляя и в ней завидное мастерство: своими руками строит плот, на котором покидает остров влюбленной в него нимфы Калипсо, и этими же руками вытаскивает из ствола дикой оливы свое супружеское ложе, с помощью которого он открывается в конце поэмы перед не узнавшей его вначале Пенелопой. Участие в играх феакийской молодежи для такого «многоопытного мужа» — не более чем детская забава. И здесь он без особого труда доказывает свое превосходство над «узким специалистом» Евриалом, знающим толк только в своей атлетике и ни в чем другом.¹

Эту же мысль о глубоком различии между настоящими и ненастоящими героями и аристократами Гомер последовательно продолжает развивать и в заключительных песнях поэмы, в которых он рассказывает о возвращении Одиссея на его родной остров Итаку. Победа героя-скитальца над захватившими его дом претендентами на руку его жены осмыслена здесь как закономерный итог всей его многотрудной жизни, до предела заполненной ратными подвигами, опасностями и лишениями. Противостоящие Одиссею женихи изображены как толпа праздных, ни на что негодных прожигателей жизни. Не способные ничего создать, приобрести или хотя бы сберечь, они лишь бесстыдно проедают чужое имущество на своих пирах, больше похожих на разнузданные оргии. К этим пирам, время от времени перемежающимся с играми и любовными утехами, собственно и сводится все их существование. Эти наглые тунеядцы не стыдятся, однако, попрекать ленью и дармоедством нищего странника, за которого выдает себя Одиссей. В ответ на очередной такой попрек оскорбленный герой вызывает одного из предводителей женихов, Евримаха, на соревнование в косье и пахоте, но тут же присовокупляет к сказанному, что никому не уступил бы и в сражении, «если бы Кронион вдруг возбудил сейчас войну». Интересно, что воинская доблесть аристократа и трудолюбие крестьянина-земледельца здесь поставлены практически рядом как вполне равноправные и одинаково престижные свойства, отличающие «лучшего мужа», — случай едва ли не единственный во всей гомеровской поэзии.

Вообще, в понимании эпического поэта досуг далеко не исчерпывает собой весь чрезвычайно широкий спектр физических и нрав-

¹ Одиссей был известен Гомеру как искусный борец или даже панкратист. В этой своей роли он появляется на эпической сцене дважды: на поминальных играх в честь Патрокла в «Илиаде» и в трагикомическом поединке с «царем нищих» Иром в «Одиссее».

ственных возможностей идеального героя и отнюдь не заключает в себе весь смысл его земного существования (здесь взгляды Гомера и Аристотеля сильно расходятся), хотя, безусловно, принадлежит к числу его наиболее важных привилегий и признаков его высокого социального статуса. Однако в реальной жизни верхушки греческого общества VIII—VII вв. до н. э., к которой Гомер обращался в своих поэмах, идеал вполне беззаботного, досужего времяпрепровождения, по всей видимости, уже успел завоевать достаточно широкое признание, оттеснив на задний план стремление к воинской славе и иные суровые доблести былых времен. Лучше, чем что либо иное, об этом свидетельствуют все те же пиры женихов в «Одиссее», в изображении которых поэт мог ориентироваться на, видимо, хорошо ему знакомые нравы и повадки «золотой молодежи» ионийских полисов Малой Азии и прилегающих островов. Любовь к досугу и тесно с ним связанному бытовому комфорту все более усиливалась в среде греческой аристократии по мере того, как в унисон с общим экономическим прогрессом росло ее материальное благосостояние и увеличивалась численность обслуживавших ее рабов и всякой иной рабочей силы, занятой в ее городских домах и сельских усадьбах.

В немалой степени этому смягчению нравов высших слоев греческого общества способствовало знакомство с образом жизни и обычаями более цивилизованных народов Востока. Мода на все восточное широко распространилась как в азиатской, так и в европейской Греции в VII—VI вв. до н. э. Определенной ориентализации подверглись фасоны одежды и причесок, домашняя утварь и мебель, кухня и застольные обычаи. На греческих вазах этого периода мы можем видеть изображения щеголей, облаченных в плащи и хитоны, украшенные пестрыми узорами в восточном стиле, обутой в сапоги с загнутыми носками, с бородками и локонами, уложенными фестончиками на ассирийский манер. От своих восточных соседей греки переняли пристрастие к дорогим льняным тканям египетского или сирийского производства, к золотым безделушкам, которыми греки-мужчины украшали себя не менее охотно, чем женщины, к употреблению благовоний, к обычаю возлежания за столом во время трапезы.¹ Вот как описывал обычное времяпрепровождение такой набравшейся азиатского духа греческой знати о-ва Самос один поэт архаического времени: «Они (самосские аристократы. — Ю. А.) прогуливались вокруг святилища Геры в длинных белоснежных одеяниях, подола которых волочились по земле (очевидно, это считалось особым шиком. — Ю. А.). Они украшали себя золотыми брошками в виде цаикад. Их длинные волосы, переплетенные золотыми лентами, развевались на ветру. На руках позванивали искусной работы браслеты».

Судя по всему, греки довольно рано осознали, какая страшная опасность таится в чрезмерной роскоши и тесно связанной с ней изнеженности, и в большинстве своем сумели во время остановиться, отказавшись от безумной погони за все новыми и новыми наслаж-

¹ Гомеровские герои во время обеда обычно сидят, а не лежат.

денями. Грозным предупреждением для них всех стала горестная судьба Лидийского царства — ближайшего восточного соседа греческих полисов Малой Азии. Последний из царей Лидии Крез, прославившийся своими несметными богатствами и неимоверной роскошью, царившей при его дворе, был наголову разбит персами около 546 г. до н. э., попал в плен и едва не лишился жизни. Вскоре та же участь постигла и греческие (ионийские) города в прибрежной части Малой Азии, население которых было в наибольшей степени затронуто влиянием азиатских нравов и обычаев. Все они признали себя данниками персидского царя Кира и были включены в состав его державы. На другом конце греческого мира — в Южной Италии несколько десятилетий спустя — в 510 г. до н. э. произошло нечто подобное этим событиям. Самый богатый из городов этого ареала Сибарис, жители которого отличались необыкновенной изнеженностью и пристрастием к роскоши и комфорту (само их имя — сибариты — стало поэтому нарицательным), несмотря на огромное численное превосходство его армии, потерпел сокрушительное поражение в войне с соседним италийским городом Кротонем, был захвачен вражескими войсками и разрушен до основания.

На другом полюсе той же геополитической системы пример Спарты, в это же самое время установившей свое господство над большей частью Пелопоннеса, казалось бы, неопровержимо доказывал преимущества прямо противоположного пути, ведущего к освященному авторитетом закона аскетизму и добровольному отказу чуть ли не от всех мирских радостей. Обаяние спартанской модели общественного развития было столь велико, что и многие другие греческие государства пытались, двигаясь в этом же направлении, хотя бы ограничить, если не совсем прекратить с помощью законодательных мер губительное влияние роскоши на психологию граждан полиса. Как мы уже знаем (см. гл. 6), эти попытки, как правило, встречали широкую общественную поддержку и в значительной своей части увенчались успехом. Идеалы гражданского равенства, дисциплины и единомыслия одержали верх над аристократической распущенностью и своеволием, в том числе и в чисто бытовой сфере (впрочем, греки никогда не разделяли в полной мере быт и политику). Сама аристократия была при этом как бы растворена в общей массе граждан и смешалась с наиболее состоятельной частью демоса, образовав довольно широкий слой так называемых «кало́й к'агатой».¹

И все же эпоха господства знати, ее политического и культурного лидерства в жизни греческого народа не прошла абсолютно бесследно. Свойственный аристократии образ жизни, ее вкусы и привычки и в особенностях принятые в ее среде правила поведения и формы досуга еще долго сохраняли свою значимость общеобязательных (по крайней мере, для высших слоев греческого общества) норм или эталонов житейского уклада, от которых во многом зависел и весь облик

¹ Еще раз напомним, что все эти перемены в жизни греческого общества в основном приходятся на период Греко-персидских войн, т. е. на первую половину V в. до н. э.

греческой культуры. В классических Афинах, как, впрочем, и во многих других городах Греции, обычное времяпрепровождение гражданина, принадлежавшего к категории калб́и к'ага́тб́и или, если использовать современные аналоги этого понятия, считавшегося в своем кругу джентльменом, комильфо, человеком во всех отношениях светским, порядочным и т. д., сводилось, если он не был слишком занят своими хозяйственными или государственными делами, к четырем основным видам досуга: охоте, верховой езде, занятиям атлетикой или, если не позволял возраст, хотя бы присутствию на них и, наконец, участию в дружеских попойках или симпозиях (от греч. *πίψη* — «пью»).

Остановимся на двух последних способах использования свободного времени, ибо их вклад в развитие греческой культуры был особенно весомым. Обе эти формы досуга были освящены древней религиозной традицией и фактически уже изначально подняты на уровень сакрального обряда. Обычай атлетических состязаний, как было уже замечено (см. гл. 7), уходит своими корнями в такие важные сферы религиозной обрядности, как заупокойный культ (вспомним хотя бы гомеровское описание погребальных игр в честь Патрокла в «Илиаде») и инициации подрастающего поколения. Греческий симпосий в своей древнейшей основе был не чем иным, как жертвенной трапезой в честь того или иного божества или же опять-таки формой поминовения знатного покойника. Видимо, не случайно самые ранние из известных ныне изображений как атлетических игр, так и пиршеств в греческой вазовой и настенной живописи происходят из погребений знати.

Одним из самых интересных образов сюжетов этого рода может служить сцена заупокойной трапезы, украшающая внутренние стенки саркофага, найденного в так называемой «гробнице нырлящика» в Пестуме на юге Италии (начало V в. до н. э.). На двух продольных стенках саркофага изображены участники пира, возлежащие на пышно разубранных ложах (по пять фигур на каждой стенке). На одной из торцовых стенок мы видим фигуры двух танцоров и аккомпанирующей им флейтистки, на противоположной стенке — виночерпия, смешивающего вино с водой в большом кратере. Как верно заметил советский искусствовед Ю. Д. Колпинский, «противостоящие друг другу начала — вакхическое и мусическое — здесь связаны в единую гармонию одновременного служения Дионису и Аполлону». Поскольку изображенное таким образом пиршество происходит как бы внутри саркофага, погребенный в нем покойник, несомненно, должен был принимать самое непосредственное участие и в самой трапезе, и во всех связанных с нею развлечениях и удовольствиях. Его незримое присутствие в этой сцене, конечно, мыслилось как нечто само собой разумеющееся. Изображенная на крышке саркофага (также с внутренней стороны) фигура юного нырлящика (отсюда и название гробницы, в которой было сделано это замечательное открытие), видимо, тоже каким-то образом ассоциировалось с представлениями о загробной жизни, ожидающей усопшего. Погружение в очищающую и обновляющую водную стихию, скорее всего, призвано было символизировать именно переход к новой жизни, по всем статьям превос-

ходящей навсегда оставленную покойником земную жизнь. Иными словами, умерший должен был пройти через особого рода посвятельный обряд, символически приравненный к инициациям или, что практически одно и то же, к атлетическим играм юношей и подростков.

В то время, которым датируется саркофаг из Пестума, оба обычая — и обычай атлетических состязаний, и обычай совместных трапез уже далеко вышли за рамки чисто религиозной обрядности и часто выполняли в жизни греческого общества функции, сильно отличающиеся от простого умиловивления богов, героев или знатных покойников. Пиры и игры могли использоваться в одно и то же время и как важнейший способ демонстративного потребления богатства и свободного времени (по Т. Веблену) или, говоря иначе, как средство поддержания высокого социального престижа аристократической верхушки греческого полиса, и как самый верный путь к внутрисословной консолидации этой общественной прослойки перед лицом враждебного ей демоса или тирана. Повсюду в Греции «сливки общества» имели обыкновение собираться либо на дружеских застольях, как правило, устраивавшихся в складчину в частных домах, либо в палестрах и гимнасиях, где занимались атлетикой и состязались в силе и ловкости мальчишки и юноши из «лучших домов». В таких компаниях, отдаленно напоминавших современные клубы или салоны,¹ можно было просто с приятностью провести время в своем кругу, но можно было и договориться о какой-нибудь политической акции и даже разработать план очередного государственного переворота. Пьяное буйство знатной молодежи, обычно сопутствовавшее таким сборищам, чаще всего заканчивалось вполне невинными проказами на городских улицах, хотя могло обернуться и достаточно серьезной политической провокацией. Одно из самых скандальных событий этого рода — знаменитое дело об осквернении герм (процесс гермокопидов)² в свое время до основания потрясло все афинское государство и обернулось крахом политической карьеры для тогдашнего вождя афинского демоса Алкивиада, а затем и полным провалом предпринятого им грандиозного похода в Сицилию. Видимо, не случайно одной из главных мер, практиковавшихся греческими тиранами для упрочения своей власти, было, по свидетельству Аристотеля, запрещение всякого рода товарищеских компаний и их собраний, в том числе и ради совместных трапез (сисситий) и занятий атлетикой.

В таких сугубо аристократических государствах, как Спарта и дорийские полисы Крита, такие собрания, напротив, пользовались всемерной поддержкой властей, которые, однако, старались держать их под своим контролем и использовали как удобное средство ма-

¹ Сообщества этого рода обычно назывались «гетериями» (от греч. «ἑταῖρος» — «друг», «товарищ»). Товарищества сотрапезников (ἑταῖροι) были хорошо известны уже Гомеру.

² Гермы — каменные изображения бородатого бога Гермеса, стоявшие на афинских улицах; гермокопиды — соответственно «люди», уродующие гермы». Это событие произошло в 415 г. до н. э. во время Пелопоннесской войны.

нипулирования общественным сознанием для поддержания порядка и дисциплины среди массы граждан. В городах Крита полноправные граждане официально именовались «дромеями», т. е. буквально «бегунами» (от греч. «δρόμος» — «бег»), ибо только они имели доступ к большим публичным состязаниям в беге. Главный признак, отличающий свободного человека от несвободного, состоял здесь в том, что последний был лишен права на ношение оружия и занятия атлетикой. Впрочем, даже и в демократических Афинах V—IV вв. до н. э. люди, занятые тяжелым физическим трудом и вообще поглощенные своими насущными делами, сравнительно редко показывались в гимназиях и палестрах. Для этого у них просто не было свободного времени, да и весь их образ жизни слишком резко контрастировал с привычками и вкусами завсегдаев подобного рода заведений.

И все же мы вряд ли сумеем по достоинству оценить всю значимость таких институтов, как агон и симпосий в жизни греческого общества, если останемся в пределах чисто житейской, социально-политической или, как говорят культурологи, профанной сферы человеческого бытия. Сами греки, несомненно, ясно сознавали скрытую от нас причастность этих институтов к сфере метафизической или сакральной, которая продолжала сохраняться еще и после того, как в них перестали видеть особые формы богослужения и они подверглись известного рода обмирщению. И агон, и симпосий были в их понимании прежде всего игрой, но не обычной, а священной, что можно понимать как игру в присутствии божества или даже с прямым его участием. Эта мысль нуждается в некоторых пояснениях, и мы готовы предложить их читателю.

И в V, и в IV вв. до н. э. игры в Олимпии и другие подобные им общегреческие атлетические состязания еще сохраняли все внешние признаки большого религиозного праздника. Как было уже сказано (см. гл. 7), все они происходили в пределах священного округа, в непосредственной близости от святилищ тех божеств, которые считались покровителями игр в данной местности. Все они сопровождалось обильными жертвоприношениями, исполнением торжественных гимнов в честь богов и великолепными праздничными шествиями. Все это устраивалось, как и в былые времена, с большой помпой, при огромном стечении народа. Однако совсем не эти церемонии были главной приманкой, привлекавшей в Олимпию или в Дельфы, или в истмийское святилище Посейдона тысячные толпы любопытных со всей Эллады. Главным, что их влекло сюда, был, конечно же, агон в различных его видах и формах, т. е. состязания, происходившие на стадионе, на ипподроме, на площадках для борьбы, кулачного боя, прыжков и т. д. Однако, как было уже замечено, сам агон воспринимался греками отнюдь не как простое соревнование в силе, ловкости, быстроте ног и т. п., но прежде всего как особая разновидность божьего суда, конечной целью которого было выявление среди участников игр людей и городов, пользующихся особой благосклонностью богов или, как иногда говорят, «осененных божьей благодатью» (хáризмой). Божество, покровительствующее играм, присутствовало на каждом состязании в качестве верховного арбитра,

внимательно следило за его ходом и выносило свой приговор, запечатленный в самом факте победы, одержанной тем или иным атлетом. Греки охотно допускали, что приговор этот не был вполне беспристрастным, ибо в их понимании ничто не мешало богу подыгрывать своим любимцам. Очевидно, только так они могли объяснить сами себе капризы всемогущего случая, по своей прихоти дарующего удачу сегодня одному, завтра другому. При этом им доставляла явное удовольствие сама эта азартная игра с таинственными, непостижимыми для человеческого разума силами. Вероятно, в этом находила свое естественное выражение от природы присущая грекам любовь ко всевозможным авантюрам и экспериментам. Не довольствуясь теми «пременами счастья земного», которые выпадали на долю каждого из них в обычной, повседневной жизни, они еще и сами добровольно испытывали судьбу, вступая в сакральное пространство стадиона или ипподрома.

Другая разновидность священной игры — симпосий — обычно проходила в более интимной, располагающей к беспечности и мирным забавам обстановке, хотя, с точки зрения самих греков, и она заключала в себе известный элемент риска. Если во время атлетических состязаний их участникам приходилось иметь дело с различными богами олимпийского пантеона в зависимости от того, кто считался учредителем и покровителем того или иного агона, то люди, пирующие, собравшиеся в чьем-нибудь доме ради дружеской попойки, всегда отдавали себя во власть и под покровительство одного и того же божества, почитавшегося под разными именами как Дионис, Вакх, Бромий, Загрей и др. Здесь, видимо, нужно будет напомнить читателю о том, что Дионис, несмотря на его закрепившуюся в школьных прописях репутацию «бога вина и веселья», самими греками воспринимался как довольно-таки загадочная, непредсказуемая в своих поступках и потому опасная персона. В его образе причудливо сплелись черты благодетельного и покровительствующего человеку бога и сверхъестественной силы совсем иного плана — коварной, жестокой, безжалостно расправляющейся с каждым, кто не распознал в ней сразу ее божественную природу и осмелился встать на ее пути. Среди многочисленных мифов о гневном Дионисе и его расправах с врагами наибольшей известностью пользовался в древности рассказ о горестной судьбе молодого фиванского царя Пентея, который по наущению кровожадного божества был растерзан неистовыми менадами,¹ в числе которых была и мать юноши Агава (одна из версий этой страшной истории дошла до нас в знаменитой трагедии Еврипида «Вакханки»). Известно, что в некоторых местах Дионису приносились человеческие жертвы еще во времена расцвета классической греческой цивилизации. Но этот жестокий бог и сам был жертвой: согласно одной из версий его мифической биографии, по-видимому, очень древней, он еще младенцем был растерзан и пожран злыми ти-

¹ Менады (букв. «неистовые», «одержимые») — спутницы Диониса. Впадая в состояние священного экстаза, носились по горам и лесным чащам и разрывали на куски попадавшихся им в руки диких животных.

танами, но затем чудесным образом воскрес. Как воплощение диких стихийных сил неподвластной человеку природы и даже как посланец довременного хаоса, Дионис нередко противопоставлялся светлым богам Олимпа, прежде всего Зевсу и Аполлону, считавшимся блюстителями и гарантами мирового порядка и гармонии.

Вино как главный дар, полученный людьми от этого капризного, своенравного и не знающего удержу в своих страстях божества, было признано как бы квинтэссенцией его характера. Человек, взявший в руки чашу с этим божественным напитком, всегда должен был быть начеку, чтобы, поддавшись его приятно расслабляющему и одновременно возбуждающему действию, не перейти незаметно опасную черту и не впасть в дионисийское неистовство, уподобляясь вечно пьяным менадам и силенам¹ — неизменным спутникам блуждающего бога. Исходя из этого, греки расценивали любой даже и самый обычный симпосий как своего рода пограничную ситуацию: участники попойки, в их понимании, как бы балансировали на грани, разделяющей хаос и гармонию, и вели приятную, увлекательную, но по-своему и рискованную игру с коварным божеством, всегда готовым околдовать человека, заманить его в искусно расставленную ловушку и лишить разума и вообще человеческого облика.

Цель и смысл образцового симпосия были определены поэтом Ионом Хиосским (V в. до н. э.) в виде краткой формулы: «пить, играть и размышлять о справедливом».² Скорее всего, это должно было означать, что участнику такого застолья следует пить в меру, т. е. так, чтобы выпитое приводило его в доброе расположение духа и даже склоняло к известного рода игривости, но при том не лишало способности здраво судить о вещах, в том числе и о самых возвышенных. Конечно, проблема алкоголизма никогда не стояла в Греции так остро, как в странах с более суровым климатом. Не так-то просто было упиться допьяна виноградным (сухим) вином, к тому же, как было уже сказано (см. гл. 2), сильно разбавленным водой. По своей крепости этот напиток вряд ли намного превосходил лучшие сорта теперешнего пива, и, чтобы почувствовать его действие, его приходилось пить литрами. Поэтому греческие попойки могли тянуться очень долго: начавшись вечером, они чаще всего заканчивались лишь под утро. Тем не менее обращенные к пирующим призывы быть умеренными в питье красной нитью проходят через всю греческую литературу. Уже прославленный «певец любви» Анакреонт Теосский (VI—V вв. до н. э.) так декларировал свои правила поведения на пиру:

*«Что же сухо в чаше дно?
Наливай мне, мальчик резвый,*

¹ Силены — лесные демоны, входившие, подобно менадам и сатирам, в свиту Диониса. Старший Силен — воспитатель бога — обычно изображался в виде пьяного толстого старца с лысой головой, увенчанной плющом.

² Заключительная строка из элегии, обращенной к Дионису, который назван здесь «председателем (пританом) веселых попок».

*Только пьяное вино
Раствори водою трезвой.
Мы не скифы, не люблю,
Други, пьянствовать бесчинно;
Нет, за чашей я пою
Иль беседу невинно».*

Разнузданное пьянство скифов и других северных варваров стало в Греции, что называется, «притчей во языцех». Поговаривали, что даже прославившийся своими победами спартанский царь Клеомен I сошел с ума после того, как научился у скифских послов пить чистое, неразбавленное вино. Другой поэт Эвен Паросский (середина V в. до н. э.) урезонивал сотрапезников:

*«Лучшая мера для Вакха — без лишку, ни много ни мало;
Иначе к буйству он нас или к унынью ведет».*

Конечно, в царившей среди симпосиастов атмосфере непринужденного веселья и радостной раскованности никто всерьез к этим призывам не относился. Довольно трудно, например, было последовать время от времени высказывавшемуся пожеланию соблюдать хотя бы счет выпитым чашам. У греков издавна существовал обычай пускать чашу по кругу (обычно слева направо), и в такой обстановке, естественно, никто уже не помнил, сколько он выпил. Более того, и сам председатель симпосия (обычно им становился хозяин дома, в котором устраивалось пиршество), и все остальные участники попойки всячески подбадривали и подначивали друг друга, побуждая пить как можно больше. Нередко устраивались даже состязания между пирующими: кто больше всех выпьет и позже всех заснет. В Афинах неоспоримым чемпионом в этом виде «спорта» долгое время считался Сократ, который мог выпить сколько угодно вина, совершенно не пьянея. Знаменитый диалог Платона «Пир» заканчивается тем, что после продолжавшейся всю ночь попойки в доме трагического поэта Агафона абсолютно трезвый и как ни в чем не бывало продолжающий философствовать Сократ наконец встает из-за стола и уходит, оставив спящими где попало и хозяина дома, и прочих своих собутыльников.

За время продолжавшегося далеко за полночь пира те из его участников, кто еще не успел окончательно захмелеть, могли показывать друг перед другом свое искусство в различных играх, развлечениях и забавах. На греческих киликах (чашах для вина), украшенных изображениями пирующих, некоторые из них поют, подыгрывая себе на кифаре. В аристократических домах профессиональные певцы и сказители были непременно участниками симпосиев, начиная уже с гомеровских времен. Но симпосиасты могли петь и сами иногда все вместе хором, иногда по очереди, передавая друг другу миртовую ветвь как право на исполнение сольной партии. При этом между ними неизбежно возникали состязания в сладкоголосии или в искусстве сочинения застольных экспромтов — так называемых «схолиев». Многие поэты архаического и классического периодов, в том числе и уже упоминавшийся Анакреонт, специализировались на

сочинении и исполнении застольных песен различных размеров и жанров.

Кроме этих музыкально-поэтических интермедий в программу симпосия могли входить танцы и даже небольшие спектакли, которые разыгрывали перед гостями профессиональные актеры, приглашенные хозяином дома. Конечно, удовольствия такого рода могли себе позволить только очень состоятельные люди. В «Пире» Ксенофонта известный афинский богач Каллий устраивает в своем доме роскошный прием в честь юного Автолика, являющегося предметом его самых нежных чувств. Чтобы должным образом развлечь своих гостей, радушный хозяин приглашает небольшую группу бродячих комедиантов, принадлежащую некоему сиракузянину. Сначала двое из них, мальчик и девушка, танцуют перед собравшимися под напев флейты. При этом юная танцовщица вызывает восхищение зрителей своим исполнением таких трудных и даже опасных номеров, как танец среди мечей или танец на гончарном круге. В завершение пира те же актеры разыгрывают пантомиму, изображающую бракосочетание Ариадны с Дионисом. Это маленькое представление приводит участников попойки в такой восторг, что, по словам Ксенофонта, «неженатые клялись жениться, а женатые сели на лошадей и поехали к своим женам, чтобы насладиться ими».

Одним из самых любимых развлечений симпосиастов была игра в коттаб. Смысл ее заключался в том, чтобы выплеснуть из своей чаши недопитый остаток вина и при этом постараться попасть в заранее определенное место на стене или на полу. Операция эта требовала известной ловкости рук. Чашу раскручивали, как пращу, надев ее ручкой на палец. При этом каждый играющий задумывал или произносил вслух имя возлюбленного или возлюбленной. По меткости попадания в цель и по характеру звука определяли, пользуется ли участник игры взаимностью или нет. Нередко эта игра превращалась в своеобразное состязание. В таких случаях выбирался распорядитель, или «царь». Устанавливались призы победителям. Вино выплескивалось в такт под наигрыш флейты. Иногда его выплескивали на весы так, чтобы их чаши опускались до определенного уровня. Иногда сооружали пирамиду из различных предметов и старались разрушить ее метким попаданием.

Все эти забавы и развлечения органично вплетались в общую канву той главной игры, которую каждый из участников симпосия в отдельности и все они вместе взятые вели с самим богом Дионисом. Правда, наряду с Дионисом в попойке могли участвовать и божества несколько иного плана. Первое место среди них занимали божества, считавшиеся главными возбудителями и покровителями любовных утех, — Эрот и Афродита. При этом предпочтение чаще отдавалось все же Эроту, ибо в нем греки видели верховного покровителя не только разнополой, но и однополой любви. Здесь следует обратить внимание на одну немаловажную деталь: в греческом симпосии, как правило, принимали участие одни только мужчины. Во время пира жена, дочери и другие родственницы хозяина дома должны были оставаться на женской половине и не имели права переступать порог особого мужского покоя, где пили и веселились симпосиасты. В этом

как нельзя более ярко проявлялась общая патриархальная ориентация греческой цивилизации, ее, если можно так выразиться, предельная маскулинизированность (от лат. *маскулинус* — «мужской»). Женщины, которым разрешалось присутствовать на мужских сборищах, были, что называется, низшего разбора — из числа рабынь, вольноотпущенниц или в лучшем случае чужеземок. Среди них могли быть и девушки-флейтистки или танцовщицы, не гнушавшиеся также и проституцией, и обученные хорошим манерам и умению вести светскую беседу высокооплачиваемые куртизанки-гетеры.

Однако довольно часто участники попойки обходились вообще без женщин, находя полное удовлетворение своих эмоциональных и духовных запросов исключительно в общении друг с другом. Число пирующих обычно колебалось в промежутке от четырнадцати до тридцати человек. Для их размещения требовалось соответственно от семи до пятнадцати лож, на каждом из которых располагались по два симпосиаста. Разглядывая сцены симпосиев, украшающие расписные вазы архаического и классического периодов, нетрудно заметить, что эти пары формируются чаще всего по возрастному принципу: рядом со зрелым бородатым мужем возлежит, как правило, миловидный, еще безбородый юноша. Позы, жесты и мимика этих сотрапезников в большинстве случаев не оставляют никаких сомнений относительно подлинного характера их взаимоотношений, хотя для полной ясности художник иногда снабжает свой рисунок надписями, как бы озвучивая изображенную им галантную сцену. Аналогичные эпизоды ухаживания взрослых мужчин за юношами или мальчиками, иногда шокирующие своей чрезмерной откровенностью, нередко сопутствуют в вазовой живописи VI—V вв. до н. э. картинам атлетических упражнений и агонов. Судя по многочисленным упоминаниям в греческой литературе, палестры, гимнасии и стадионы считались ничуть не менее подходящими местами для такого рода гомосексуальных романов, чем скрытые от постороннего взгляда сборища симпосиастов.

В наше время, когда проблема так называемых «сексуальных меньшинств» может считаться более или менее успешно решенной среди наиболее цивилизованной части человечества, особая склонность греков-мужчин (впрочем, отчасти и женщин также) к однополой любви уже не вызывает того удивления и негодования, которое она вызывала у очень многих строгих моралистов в XIX и еще в первой половине XX в., когда ее старались либо вообще не замечать (в особенности в школьных и университетских курсах истории греческой культуры), либо если и замечали, то прибегали ко всяким лукавым уловкам для того, чтобы хоть как-то смягчить неприятный эффект, производимый недвусмысленными сообщениями на этот счет античных авторов. Оцениваемая со строго объективных научных позиций греческая педерастия может быть понята как результат той последовательно проводимой сегрегации полов, которая была одной из главных отличительных особенностей общественной жизни древних греков и в V—IV вв. до н. э., и, видимо, еще задолго до этого. Как правило, мужчина-грек вступал в брак сравнительно поздно, достигнув приблизительно тридцатилетнего возраста или даже более того.

При этом между ним и его женой обычно существовала большая возрастная дистанция, поскольку и в Афинах, и в других государствах девушек старались выдать замуж, напротив, как можно раньше, едва у них появлялись первые признаки созревания организма. При таких порядках между мужем и женой, естественно, не могло быть особой духовной близости, вследствие чего взрослый мужчина старался большую часть своего свободного времени проводить вне дома — в кругу друзей, с которыми его связывали общность интересов и приятные воспоминания о годах привольной холостяцкой жизни. В условиях тесного каждодневного общения молодых мужчин между собой и почти полной отчужденности от представительниц противоположного пола чисто дружеские отношения, возникавшие во время совместных занятий атлетикой, верховой езды, попок или на охоте, незаметно переступали то, что принято называть «гранью дозволенного», и превращались в настоящую сексуальную привязанность.¹

Весьма характерно, что отношения такого рода в греческом обществе, особенно среди аристократической его части, ценились намного выше, чем обычные половые связи между мужчинами и женщинами. Если признать, что греки вообще были способны на какие-то романтические чувства, то их объектом гораздо чаще становились мальчики и юноши, нежели девушки и молодые женщины. Как заметил английский историк О. Мьюррей, «представление о любви как постоянно действующей, разрушительной, непреодолимой силе, как основе всех человеческих поступков, идеализация возлюбленного и мысли о его недостижимости и чистоте; убежденность в том, что домогательство и победа важнее простого удовлетворения полового влечения; наконец, муки ревности — все эти чувства греки адресовали, в первую очередь, представителям того же самого пола». Женщина не казалась им столь возделенной и не вызывала в их душе столь сильных страстей уже по той простой причине, что в ней, как правило, видели существо низшего порядка и по самой ее природе, и по занимаемому ею общественному положению, тогда как красивый мальчик или юноша воспринимался как индивид, вполне равноценный своему воздыхателю, и потому требовал уважительного к себе отношения.

В наше время педерастия также нередко становится нормой в таких замкнутых мужских сообществах, как казармы, тюрьмы, закрытые учебные заведения и т. п. Однако в ситуациях этого рода гомосексуальные союзы обычно имеют своей целью лишь скоропалительное удовлетворение грубого плотского вожделения и ничего больше. У греков, особенно опять-таки среди людей высшего круга, такие связи могли тянуться очень долго, иногда в течение всей жизни одного из партнеров, и были обставлены всевозможными формальностями и правилами этикета. Физической близости, если она наступала, обычно предшествовал длительный период ухажива-

¹ В Спарте и городах Крита союзы такого рода были практически узаконены государством и включены как один из важнейших составных элементов в систему воспитания подрастающего поколения граждан.

ния, когда влюбленный (ἔραστῆς) мог видеть предмет своего обожания лишь урывками (мальчиков из «хороших домов» греки оберегали не менее строго, чем незамужних девиц) и выражал свои чувства лишь в коротких фразах, вздохах и небольших подарках, стараясь по мере сил держать себя в рамках пристойности. Соединение возлюбленных по своей социальной значимости нередко не уступало церемонии бракосочетания и воспринималось окружающими как посвящение юноши в избранный аристократический круг атлетов и симпозиастов. Короче говоря, в своей основе это был своеобразный ритуал и в то же время освященная традицией любовная игра, отдаленно напоминающая галантные игры средневековых рыцарей с их дамами сердца.

В предлагаемой здесь вниманию читателя картине греческого симпосия не хватает еще одной существенной детали, а именно застольной беседы. Для таких разговорчивых и общительных людей, как греки, приятная беседа во время пирушки значила ничуть не меньше, чем хорошее вино и подходящая ему закуска. Уже Анакреонт сетовал на скучных сотрапезников, разговоры которых о войне и судебных тяжбах нагоняли на поэта тоску. Настоящий кутила и бонвиван должен, в его понимании, как можно больше шутить, смеяться, болтать о женщинах или красивых мальчиках:

*«Мил мне, кто Муз и Киприды благие дары сочетая,
Правилом ставит себе быть веселее в пиру».*

Другие поэты той же поры, напротив, пытались отвлечь симпозиастов от пустого зубоскальства, сплетен и пересудов, которых на греческих попойках, как и в любых сугубо мужских компаниях, было, надо полагать, более чем достаточно, и направить их мысли в более серьезное русло. У некоторых особенно ревностных блюстителей благопристойности застольной беседы в разряд пустопорожней болтовни попадали даже древние сказания о богах и героях. Поэт и философ Ксенофан Колофонский (VI в. до н. э.), например, решительно утверждал:

*«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».*

В большинстве своем греки, по-видимому, склонялись к некоему компромиссу между этими крайними позициями, справедливо полагая, что шутки, смех и непринужденное веселье, овладевающее слегка подвыпившими людьми, не только не мешают самому возвышенному образу мыслей, но скорее, напротив, весьма ему способствуют. Это общее убеждение, пожалуй, лучше других выразил великий Платон. Участники продолжительной застольной беседы в доме поэта Агафона, которую он запечатлел в своем знаменитом диалоге «Пир», от всяких житейских тривиальностей, беззлобного подтрунивания друг над другом и полшутливого обсуждения вопроса о том, что лучше — пить много или мало, незаметно переходят к рассмотрению сложнейшей

философской проблемы — разговору о природе Любви (Эрота). Разговор этот почти сразу же превращается в настоящий философский диспут — состязание в мудрости, в котором каждый из участников развивает и отстаивает свою особую точку зрения на предмет их спора. Время от времени плавное течение беседы прерывают какие-нибудь забавные происшествия. Драматург Аристофан, когда наступает его черед произнести похвальную речь в честь Эрота, внезапно начинает икать, и вместо него приходится взять слово другому оратору, врачу Эриксимаху. После пространной речи Сократа, завершающей общую дискуссию, в дом неожиданно вваливается пьяная ватага, возглавляемая знаменитым кутилой и весельчаком Алкивиадом, который, немного прийдя в себя и собравшись с мыслями, вступает в беседу и произносит свою хвalebную речь теперь уже в честь самого Сократа. Этот смешной эпизод, очевидно, должен был напомнить читателю о глубокой родственной связи, существующей между двумя богами, покровителями симпосия, — Эротом и Дионисом. Юный красавец Алкивиад в венке из плюща и фиалок, лежащий за пиршественным столом бок о бок со своим учителем и другом Сократом, неизбежно должен был вызвать у всех свидетелей этой замечательной, пронизанной юмором сцены самые живые ассоциации с мифологическими образами Диониса и его старого воспитателя Силена. Алкивиад у Платона и сам достаточно прозрачно намекает на это, сравнивая Сократа с изваяниями силенов или сатиров: «В самом деле, если послушать Сократа, то на первых порах речи его покажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения, что напоминают шкуру этакого наглеца-сатира. На языке у него вечно какие-то выючные ослы, кузнецы, сапожники и зубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэту всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на смех. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они и содержательны, а потом, что речи эти божественны, что они таят в себе множество изваяний добродетели и касаются множества вопросов, вернее сказать, всех, которыми подобает заниматься тому, кто хочет достичь высшего благородства».

Общий смысл речи Алкивиада можно было бы, наверное, выразить одной фразой, перевернув известный афоризм Наполеона: «От смешного до великого только один шаг». Греки и в самом деле никогда не разделяли полностью смешное и великое.¹ Для них это были как бы две стороны одной и той же медали, два органически связанных между собой лика человеческого бытия. Именно по этой причине в платоновском «Пире» философские рассуждения о таких возвышенных материях, как небесная любовь, красота, гармония, благо и т. п., тесно сплетаются с самой банальной болтовней и обычными в кругу пирующих шутками и острословием. Высокая интеллектуаль-

¹ В другом диалоге Платона «Филеб» Сократ, рассуждая именно в этом духе, доказывает, что настоящий поэт должен быть в одно и то же время трагическим и комическим, что вообще вся человеческая жизнь есть соединение трагедии с комедией.

ная игра легко и свободно вырастает здесь из застольных забав и развлечений, из самой стихии пиршества, ибо обе эти разновидности игры находятся под покровительством одного и того же божества, имя которому Дионис,¹ и по существу сливаются друг с другом, растворяясь в его ауре.

Как и всякий, пусть небольшой и быстротечный праздник, симпосий вырывал человека из унылого однообразия его каждодневного существования со всеми его невзгодами, тяготами и заботами и тем самым открывал перед ним путь к свободному творческому самовыражению, превращая его хотя бы на короткое время в «человека играющего (*homo ludens*)», по определению известного голландского историка и культуролога И. Хейзинги. Другой такой же священной зоной, свободной от тягостных и скучных правил житейской рутины и целиком отданной игре в различных ее формах и проявлениях, был для древнего грека гимнасий или считавшаяся подготовительной ступенью к гимнасию палестра. Также и здесь существовал особый духовный «микроклимат», способствовавший раскрытию творческих игровых потенций, заложенных природой в человеке. И здесь игра в обычном понимании этого слова, каковой, бесспорно, могут считаться тренировки и состязания атлетов, регулярно собиравшихся для этого в гимнасиях и палестрах, плавно переходила в игру более высокого порядка — игру словами и понятиями или, говоря иначе, в философский диалог или диспут. Многочисленные свидетельства античных авторов ясно показывают, что в архаической и классической Греции палестры и гимнасии были излюбленными местами собраний людей творческих профессий: художников, поэтов, ораторов и более всего философов. Здесь они проводили долгие часы и даже дни, наблюдая за упражнениями молодых атлетов, а иногда и сами принимали в них участие. Здесь же они выступали с чтением своих новых произведений, разъясняли основные положения своих философских доктрин, вовлекая молодежь в свои беседы и дискуссии. Гимнасий, ставший постоянным местом пребывания какого-нибудь популярного философа и его учеников, таким образом превращался в некое подобие современного университетского научного центра. Наиболее известными учреждениями этого рода были платоновская Академия, располагавшаяся в роцце, посвященной герою Академу, при находившемся здесь же гимнасии,² и Ликей, основанный Аристотелем на базе другого афинского гимнасия, небесным покровителем которого считался Аполлон Ликейский. Не случайно многие греческие философы и ораторы, начиная, по крайней мере, с Сократа, щедро уснащали свою аргументацию сравнениями и метафорами, взятыми из практики бегунов, борцов, колесничных возничих и т. д.

Конечно, далеко не в каждом кружке атлетов или симпосиастов был свой Сократ или Платон, который умел направить их помыслы к

¹ Уже в самом начале диалога председательствующий на пиру Агафон объявляет, что судьей в их с Сократом состязании в мудрости будет сам Дионис.

² Сам Платон пользовался в молодые годы репутацией прекрасного борца и даже выступал на Истмийских играх.

высокому и вечному, отвлекая от более низменных плотских утех. Тем не менее само совмещение столь разноплановых занятий в рамках одного культурного пространства, так же как и их постоянное перетекание друг в друга, весьма показательно и характерно именно для греческого жизнеотношения и менталитета.¹ Довольно трудно назвать другой такой народ, который так же легко и непринужденно переходил бы от чисто земных, даже телесных радостей, таких, как хорошее вино и еда, песни и пляски в кругу друзей, застольное острословие, флирт и лобовное томление и, наконец, физические упражнения и игры на свежем воздухе, к наслаждениям, казалось бы, совсем иного возвышенно духовного порядка, как это умели делать греки. Римские нобили, добросовестно старавшиеся подражать эллинской аристократии во всем, что касается правил хорошего тона, светского этикета, застольных обычаев и т. п., и ради этого приглашавшие на свои званые обеды знаменитых певцов, флейтистов, актеров и даже философов, так и не смогли подняться до подлинной одухотворенности греческого симпозиа. Судя по всему, обжорство и пьяное непотребство были намного милее их сердцу, чем мирная дружеская беседа. Столь же чуждой оказалась для них и греческая атлетика. Хотя некоторые наиболее рьяные эллинофилы и принуждали себя находить удовольствие в беге взапуски и метании диска, сколько-нибудь широкой популярностью эти виды спорта в Риме никогда не пользовались.

С точки зрения этнопсихологической, микрокосм греческого симпозиа или гимнасия был точным слепком или пластической моделью греческого менталитета с такими характерными его чертами, как тяготение к универсальности и гармонической сбалансированности всех душевных движений человека. Как было уже замечено (см. гл. 5), до возникновения идеалистического учения Платона греки не разделяли жизнь духа и жизнь тела какой-то непреодолимой преградой. Видимо, по этой причине они не находили ничего противоположного в том, что одни и те же лица иногда попеременно, а иногда и одновременно появлялись на сцене в разноплановых ролях то жизнерадостных гуляк, то могучих атлетов, то погруженных в свои размышления философов. Узкая специализация средневекового человека, который не мог быть в одно и то же время и участником рыцарского турнира, и ученым-схоластом, напряженно размышляющим о том, сколько ангелов может поместиться на кончике иглы, была им совершенно чужда. Чисто профессиональное отношение к интеллектуальному творчеству в Греции классической эпохи только еще начинало зарождаться. В отличие от мудрецов Востока, как правило, состоявших на службе в одной из двух «великих организаций» (по определению А. Оппенгейма): храме или дворце, основоположники греческой философии и науки были по большому счету

¹ Начиная примерно со второй половины V в. до н. э., атлеты-любители стали уступать свое место в агонах разного уровня атлетам-профессионалам, среди которых было немало выходцев из простонародья. Со временем (в основном уже в эпоху эллинизма) это привело к падению социального престижа самой атлетики и к дистанцированию от нее людей из высших слоев общества, в том числе философов.

дилетантами, а их работа была для них в сущности не более чем игрой.

Роль игры в культурной истории человечества была впервые по достоинству оценена и убедительно продемонстрирована уже упомянутым И. Хейзингой в его книге «Homo ludens» (1938 г.). При этом выяснилось, что игровое начало так или иначе присутствует почти во всех видах человеческой деятельности, не относящихся к сфере материального производства: в религии, в искусстве, в военном деле, в судопроизводстве, в политике и т. д. В книге Хейзинги широко использован фактический материал, почерпнутый из античных источников. Поэтому внимание и самого автора, и его читателя постоянно обращается к грекам и к их культуре. Правда, Хейзинга нигде не говорит прямо, что греки были самым игровым из всех народов древности. Но мысль эта невольно напрашивается, когда читаешь его книгу, и так же невольно возникает соблазн попробовать связать эту особенность греческого этнического характера с выдающимися достижениями этого народа во всех сферах культурного созидания, в которых ему удалось так или иначе себя проявить.

Действительно, в сравнении с греками их ближайшие соседи по древней ойкумене производят впечатление либо унылых святош, озабоченных лишь соблюдением древних, давно утративших свой смысл религиозных обрядов (египтяне, вавилоняне), либо грубых и свирепых солдат, во всем уповающих на свой кулак или меч (ассирийцы, персы), либо неистовых фанатиков, ожесточенных и нетерпимых в своем безудержном религиозном рвении (иудеи), либо бездушных дельцов, поглощенных своими торгашескими калькуляциями и погоней за прибылью (финикийцы), либо, в лучшем случае, недалеких сельских джентльменов, весь круг жизненных интересов которых ограничивался их хозяйственными заботами, прениями в сенате, судебными тяжбами, войной и гаданиями по полету птиц или по печени жертвенных животных (римляне). При всех несомненно существовавших между ними различиях их сближало присущее им всем чересчур, можно даже сказать, убийственно серьезное отношение к самим себе и к своему бытию. В жизни всех этих народов игре отводилось лишь незначительное, строго ограниченное обычаям время в короткие часы досуга, выпадавшие между бесконечными хозяйственными, государственными, богослужебными и иными заботами и трудами. Можно предполагать, что такие глубоко набожные и вместе с тем очень склонные к формальному благочестию народы, как египтяне, иудеи, этруски, римляне, находили частичное удовлетворение своим игровым наклонностям во всевозможных ритуалах, основанных, как и многие детские и не только детские игры, на одном из главных принципов так называемой симпатической магии: «подобное заменяет подобное». Однако, оказавшись включенной в систему жизнеобеспечения общества (а все древние религии были интегральными частями таких систем наряду с войной, политикой и хозяйством), игра довольно быстро утрачивает свой первоначальный смысл, ибо всякая настоящая игра находит свое оправдание и свой высший смысл лишь в самой себе, и превращается в простой набор жестко закрепленных в традиции, вечных и неизменных поведен-

ческих стереотипов, среди которых уже нет и не может быть места экспромту, импровизации, счастливой случайности или, говоря иначе, свободному творчеству. Таким образом, игра теряет то, что составляет главную ее привлекательность для каждого из ее участников, и в сущности перестает быть игрой.

Необыкновенно мощный, всесторонне развитый и изощренный игровой темперамент древних греков очень рано вырвался из тесных рамок каждодневной житейской рутины и непосредственно связанных с этой рутинной первобытных магических ритуалов. По всей видимости, в этом опять-таки нашли свое выражение то ранее раскрепощение человеческой личности и осознание ею своей ни с чем не сравнимой ценности, о которых мы уже говорили прежде (см. гл. 5). В жизни греков игра значила намного больше, нежели простая возможность отдыха и релаксации в промежутке между повседневными делами и заботами. Как следует из всего уже сказанного в этой главе, именно игра, атлетическая, застольная или какая-то иная, была едва ли не главной их жизненной ценностью. Именно в ней видели они и высший смысл жизни, и ее наиболее привлекательную, идеальную форму.

С точки зрения строгой политэкономии или политологии, любая игра может расцениваться как своего рода излишество или роскошь, без которого человеческое общество в принципе может существовать более или менее благополучно, ибо она не отвечает его основным жизненным потребностям, не является абсолютной необходимостью, без которой общество могло бы погибнуть.¹ Именно эта особенность игры, как верно заметил Хейзинга, в первую очередь сближает ее с культурой, без которой или, точнее, без высших форм которой, относящихся к сфере духа, общество также совсем не обязательно обречается на гибель. Как показывает история таких традиционных обществ, как многие общества Древнего и средневекового Востока, тропической Африки, доколумбовой Америки, московской Руси, Османской империи и т. п., они в течение ряда столетий и даже тысячелетий спокойно обходились без целых отраслей культуры, таких как наука, философия, светская литература и искусство, светские празднества, университетское образование и т. п., без которых мы уже не можем себе представить современную цивилизацию. Греки были первым народом в истории человечества, которому в его культурном творчестве удалось подняться над узко прагматической приземленностью житейских нужд и интересов древнего человека и воспарить мыслью в самые высокие слои доступной ему духовной атмосферы. И этим они в значительной мере были обязаны необыкновенно бурному и интенсивному развитию их игровых инстинктов.

Впрочем, страсть к игре была так глубоко укоренена в их психике, что даже и занятия, на первый взгляд, вполне серьезные и жизненно необходимые, они умудрялись превращать в некое ее подобие. Ясно

¹ Это не означает, однако, что игра должна быть признана абсолютно бесполезным занятием с точки зрения высших интересов общественного целого. По мнению того же Хейзинги, игра «украшает жизнь... дополняет ее и вследствие этого является необходимой».

выраженные признаки чисто игровой условности мы обнаруживаем, например, в греческих приемах ведения войны. Действия знаменитой фаланги были подчинены определенному ритуалу или своду правил, оставаясь в рамках которых она только и могла сражаться по-настоящему эффективно. Как было уже сказано (см. гл. 7), такой способ сражения предполагал наличие двух компактных, очень плотно построенных формирований тяжеловооруженных воинов, которые могли двигаться только в одном направлении — навстречу друг другу, причем задние ряды каждой фаланги все время нажимали на передние, как в очереди или в трамвайном вагоне, стремясь довести до максимума силу напора при столкновении с неприятелем. Фаланга была практически лишена свободы маневра и не имела почти никакой защиты с флангов и с тыла. Роль легковооруженных и конницы в таких сражениях была сведена к минимуму. Ясно, что действовать более или менее успешно эта толпа закованных в бронзу людей могла только в особых условиях и особого рода местах, а именно на достаточно просторной равнине без пригорков, лощин и оврагов. А так как найти такой ландшафт в гористой и холмистой Греции было всегда достаточно трудно, то каждому большому сражению предшествовал длительный период выжидания и выбора места. Стоило кому-нибудь из противников пренебречь этими четко отработанными законами военной игры, начать действовать не по правилам, и сторона, сохранившая верность своему уставу, оказывалась в крайне затруднительном положении, чреватом разгромом. Так развивались события, например, в известном сражении на о. Сфактерия в 425 г. до н. э. (один из главных эпизодов начального периода Пелопоннесской войны). В этом бою легковооруженные афинские солдаты под командованием стратега Демосфена, не вступая в прямое соприкосновение со спартанскими гоплитами и издали осыпая их стрелами, дротиками и камнями, сумели полностью их измотать и заставили сдаться в плен. Любопытно, однако, что урок этот так и не был по-настоящему усвоен, и фаланга продолжала сохранять свою значимость на полях сражений еще и в IV в. до н. э., во времена Эпаминонда и Филиппа II. Греки, а вслед за ними и македоняне никак не могли отказаться от своей любимой военной игры.

Если перейти теперь от войны к сфере политики, то и здесь мы наблюдаем во многом сходное положение дел. Тот непреложный факт, что из всех возможных форм государственного устройства греки в большинстве своем выбрали демократию (радикальную или более умеренную — в данном случае не имеет существенного значения), можно объяснить по-разному. В одной из предыдущих глав этой книги (см. гл. 4) читатель уже познакомился с некоторыми возможностями решения этой важной проблемы. Здесь мы хотели бы дополнить все уже сказанное еще одним соображением. Как свободное и вместе с тем ограниченное определенными правилами и условностями противоборство политических партий демократия как нельзя лучше отвечала общему агональному духу греческого полиса. Постоянная смена соотношения сил в народном собрании, состязания демагогов и их команд в красноречии и плутовстве, их попытки перетянуть на свою сторону капризный и непостоянный в своих пристраст-

тиях демос — все это превращало, казалось бы, серьезное дело выбора решений, от которых зависела судьба государства, в своеобразную игру для взрослых мужчин. Поразительная беспомощность, некомпетентность и политическая слепота афинского народа, проявившиеся в таких известных эпизодах, как падение Фемистокла, а затем Кимона, Перикла, Алкивиада, так и не смогли в полной мере дискредитировать эту форму правления, заставить подыскать ей какую-то замену. Отобрать у демоса экклесию и другие связанные с ней демократические институты значило бы не только лишить его политического суверенитета, с чем он, может быть, еще бы и смирился, но и отобрать у него любимую игрушку, что было бы для него гораздо страшнее.

Очевидно, генетически заложенная в характере греков любовь к игре, а значит, и к художественной или интеллектуальной импровизации, к эксперименту, к новым и неожиданным сочетаниям идей и образов во многом объясняет из ряда вон выходящий динамизм темпов развития греческой культуры. И наоборот, одной из главных причин относительной замедленности культурного прогресса в других странах Древнего мира, видимо, можно считать определенную приглушенность или даже полную атрофию игровых инстинктов у народов, населявших эти страны. С другой стороны, уже отмеченная выше самодостаточность или самоценность игры (ее главная и единственная цель заключена в ней самой) на более высоком уровне духовной жизни общества может обернуться высвобождением целых отраслей культуры, первоначально поставленных на службу либо материальному производству, либо государству, либо религии. Именно это мы и наблюдаем в Греции в эпоху так называемого «культурного переворота» VIII—V вв. до н. э. Греческое искусство и поэзия, которые изначально, как и у всех древних народов, были теснейшим образом связаны с религией, начинают довольно быстро освобождаться от этой зависимости, обретая более или менее ясно выраженный светский облик.

Особенно интересна и поучительна в этом смысле судьба греческого театра. В своих древнейших истоках оба основных жанра театрального представления, трагедия и комедия, восходят к обрядовым действиям и песнопениям в честь бога Диониса.¹ Однако уже в начале классического периода, во времена Греко-персидских войн театральные спектакли настолько далеко ушли от своего религиозного первоисточника, что поэты — авторы трагедий — сочли возможным обращаться в своих произведениях к самым злободневным историческим сюжетам, абсолютно не связанным с культом Диониса. Так поступил, например, Фриних в своей не дошедшей до нас трагедии «Взятие Милета» и несколько позже Эсхил в «Персах». В Афинах некоторые ревнители древнего благочестия были недовольны этими новшествами

¹ На это указывают, в первую очередь, сами их названия: трагедия — букв. «козлиная песнь» (от греч. τράγος — «козел»; под «козлами» в данном случае подразумевались сатиры — спутники Диониса с козлиными рожками, копытами и хвостами) и комедия — от греч. κῶμος (пьяная ватага или компания ряженых, изображающая свиту Диониса).

и раздраженно спрашивали друг друга: «Причем здесь Дионис?» Но основная часть зрителей встречала такие постановки восторженно. На представлении трагедии Фриниха весь театр, как говорят, рыдал, потрясенный горестной судьбой несчастных милетян,¹ за что драматург был будто бы даже оштрафован афинскими властями на довольно крупную сумму денег. Впрочем, даже и в тех случаях, когда трагические поэты обращались в своих творениях к событиям далекого мифического прошлого, как, например, Эсхил в «Орестее», Софокл в «Царе Эдипе», Еврипид в «Медее», в центре их внимания все равно оставались люди с их сугубо земными страстями, бедами, проблемами, несмотря на то, что они появлялись перед зрителями в масках и одеяниях древних царей и героев. Основной целью драматурга также и в этих случаях было не восхваление или умиление божества, хотя боги в некоторых эпизодах становились активными участниками спектакля, а стремление потрясти душу зрителя рассказом о страданиях и злоключениях, выпавших на долю того или иного персонажа.

Подобно симпозию или агону театральное представление было в Греции одним из способов приобщения человека к миру высокой или, используя выражение Хейзинги, «серьезной игры», участвуя в которой он как бы на время переносился в иную реальность, совершенно не похожую на то, что окружало его в его повседневной жизни. Сопереживая страданиям и душевным мукам несчастного царя Эдипа или покинутой неверным супругом волшебницы Медеи, зритель в греческом театре сам возвышался и очищался душой и хотя бы ненадолго сбрасывал с себя бремя заурядных житейских невзгод. Нисколько не изменяя своему исконно игровому предназначению, театр, таким образом, выполнял в греческом обществе важнейшую функцию нравственной компенсации за ежедневные оскорбления человеческого духа прозой бытия и тем самым открывал перед ним возможность релаксации, содействуя снятию постоянно накапливающегося социального напряжения и психического дискомфорта.²

Очищение страданием в трагедии вполне логично (для греков) дополнялось и подкреплялось очищением смехом в комедии. В аттической комедии времен Аристофана первородная игровая стихия карнавального праздника буквально бурлит и переливается через край. Оторвавшись от материнской почвы древних земледельческих обрядов, комедия, однако, не стала политической сатирой в обычном понимании этого слова. Несмотря на ее избыточную насыщенность

¹ Милет был главным очагом антиперсидского движения на западе Малой Азии (так называемое «Ионийское восстание»). В 494 г. до н. э. он был взят и разрушен войсками царя Дария I. При этом его жители были частью перебиты, а частью обращены в рабов.

² Попутно трагические поэты старались воспитывать и просвещать свою публику и ради этого иногда вовлекали ее в сложные философские диспуты, в которых затрагивались самые злободневные и животрепещущие вопросы мировоззренческого и религиозного характера. Этот прием особенно охотно использовал в своих трагедиях Еврипид, самый младший и самый сложный из трех великих афинских трагиков V в. до н. э.

самым злободневным материалом: откликами на недавние события, всевозможными толками и пересудами, как бы подслушанными прямо на улицах Афин, сплетнями об известных в городе людях и грубыми личными выпадами, ее смысл никак нельзя свести к простому обличительству или сведению счетов с политическими противниками. Главное, что привлекало массового зрителя на представления комедий, — это обеспеченная законами жанра или, говоря иначе, правилами театральной игры счастливая возможность погружения в иллюзорный мир карнавального веселья, в котором все идет не так, как в обыденной жизни, сбываются самые несбыточные, фантастические мечты и проекты: аттический крестьянин Тригей взлетает в небо на огромном навозном жуке, чтобы вернуть на землю похищенную Эйрену (богиню мира) и таким хитроумным способом окончить войну со Спартой («Мир» Аристофана), два афинских гражданина, сговорившись с птицами, основывают между небом и землей чудесный город Тучекукуевск, где все несчастные и обездоленные могут найти пристанище («Птицы», того же автора); афинские женщины, возглавляемые прекрасной и мудрой Лисистратой, объявляют сексуальный бойкот своим мужьям, чтобы принудить их прекратить войну («Лисистрата», его же) и т. д. И здесь игра как праздничная альтернатива реальной жизни выполняла свою великую культурную миссию преобразования мира и человека, открывая пусть иллюзорный и кратковременный, но все же выход из острейших социальных и психологических кризисов.

Думается, что всего уже сказанного в этой главе вполне достаточно для того, чтобы читатель мог по достоинству оценить всю широту диапазона проявлений игрового начала в культурной жизни древних греков. Как мы видим, сфера его действия простиралась от замкнутого интимного мирка аристократического симпозиума до больших всенародных празднеств, в программу которых включались театральные представления. Однако всем этим значимость серьезной игры для греческой культуры еще далеко не исчерпывается. О некоторых других ее формах речь пойдет в следующей главе.





Глава 9. Бодрствующий разум. Победы и поражения

Самое лучшее, Кирн, что дали бессмертные людям, —
Разум. Любые дела можно рассудком обнять.

Феогнид Мегарский

О сколько нам открытий чудных
Готовят просвещенья дух
И опыт, сын ошибок трудных,
И гений, парадоксов друг...

А. Пушкин

Читатель, вероятно, помнит замечательный офорт великого испанского художника Фр. Гойи, изображающий погруженного в глубокий сон человека, над которым склонились злобно ухмыляющиеся призраки и химеры. Надпись под рисунком гласит: «Сон разума рождает чудовищ». С грустью приходится признать, что в истории человечества состояние духовной спячки с обычно сопутствующими ей кошмарами всегда было скорее правилом, чем исключением из него. Подавляющее большинство народов Земного шара оставалось в этом состоянии тысячелетиями, а многие и до сих пор то ли не могут, то ли не хотят из него выйти. Основой такого рода самогипноза, по-видимому, может считаться не прямое, нереалистическое восприятие окружающей человека природной и социальной среды, ее сознательное или чаще все же бессознательное искажение и преобразование во всевозможные фантомы, с помощью которых люди пытаются постичь неподвластные их разуму явления или события. В конечном счете такое нежелание или неумение прямо смотреть в лицо фактам может проистекать либо из физиологически запрограммированной (например, при недостаточном развитии левого полушария головного мозга) неспособности или ограниченной способности к логическому мышлению, либо из часто свойственного отдельным индивидам и целым их сообществам страха перед таким мышлением, который в свою очередь может быть понят как результат психического травматизма или как форма бегства от слишком суровой и тягостной действительности.

Как ни парадоксально это звучит, но именно греки, эти, по определению Платона, «вечные дети» первыми среди всех народов древности научились правильно строить свои мысли, а научившись этому в общем нелегкому искусству, сумели прямо и трезво взглянуть

и на самих себя, и на окружающий их мир, что в те времена требовало немало мужества и подлинно героической решимости. Подобно андерсеновскому мальчику, узревшему голого человека там, где окружавшие его взрослые люди видели пышно одетого монарха, они впервые увидели мир таким, каков он есть на самом деле, без обычно скрывающих его драпировок метафизических мнимостей и кажимостей. Соседи греков по ойкумене в большинстве своем как будто опасались своего же собственного рассудка, не доверяли ему и старались ограничить его свободу плотной оградой религиозных догм, суеверий и запретов. В отличие от них греки дали полную волю своему природному здравому смыслу, едва появившись на освещенной исторической сцене после долгого безвременья так называемых «темных веков». Столь непохожий на вечно погруженный в какую-то странную полудремоту рассудок древнего человека греческий разум непрерывно бодрствовал и, работая на полную мощность, одну за другой решал все более и более сложные задачи.

Прежде мы уже говорили (см. гл. 2) о таких типичных для греков чертах характера, как исключительная предприимчивость, изобретательность и рассудительность. Эти их качества проявлялись абсолютно во всем, за что бы они не брались: в сельском хозяйстве, ремесле, торговле, мореплавании, освоении дальних земель, политическом обустройстве своих государств, судопроизводстве, дипломатии и т. д. О том, как высоко ценили греки умение правильно мыслить уже в древнейший период своей истории, может свидетельствовать хотя бы фигура Одиссея, одного из самых популярных персонажей гомеровского эпоса. Уже в «Илиаде» он предстает перед нами как неоспоримый интеллектуальный лидер ахейского воинства, осаждающего Трои. Он обладает удивительной способностью не терять головы и находить выход из самых сложных и трудных положений. В знаменитой сцене испытания войска во II песни поэмы он единственный из всех ахейских героев сохраняет присутствие духа посреди бушующей толпы и находит нужные слова для того, чтобы усмирить вышедшую из повиновения, совершенно деморализованную армию. Согласно мифу, уже известному Гомеру, именно Одиссей был инициатором постройке огромного деревянного коня, с помощью которого греки наконец взяли Трои. Также и в «Одиссее» герой одолевает всех встречающихся на его пути чудовищ и великанов не столько силой мышц, сколько силой разума. А его перевоплощение в старого нищего в заключительной части поэмы преподносится читателю как хитроумная стратегема, с помощью которой герой сумел обмануть и захватить врасплох численно намного превосходящих его врагов — женихов Пенелопы. И сам Одиссей, и всюду ему сопутствующая и во всем содействующая богиня Афина выступают на страницах поэмы как живые олицетворения постоянно бодрствующего, действенного разума. Мы впали бы, однако, в серьезное заблуждение, если бы попытались представить себе греков как плоских прагматиков и рационалистов, привыкших во всем искать лишь голую практическую пользу и ничего больше. Природа наделила их не только ясным и трезвым умом, но и тончайшей интуицией и могучим воображением. Об этом свидетельствует не только греческая мифология, едва ли не

самая богатая и занимательная из всех мифологий мира, но и греческая поэзия, греческое искусство и, не в последнюю очередь, греческая философия. Главная же особенность менталитета греков, на которую здесь следует обратить особое внимание, заключалась в том, что они были первым и единственным среди всех народов древности, который научился извлекать удовольствие из самого процесса мышления, не заботясь о том, какое применение могут найти результаты этих раздумий в обычной, повседневной жизни. Поиск истины интересовал их сам по себе и в принципе мог быть направлен на что угодно, будь то происхождение вселенной или истинные причины всеэллинской Пелопоннесской войны. Именно в Греции впервые появился особый человеческий тип свободомыслящего интеллектуала. Сами греки называли таких людей «философами», т. е. буквально «любомудрами». Логический акцент ставился, таким образом, не на мудрости самой по себе, а на стремлении и способности такого человека извлекать наслаждение из своего превосходно устроенного мыслительного аппарата так же, как атлет наслаждается игрой своих великолепно развитых мышц. На первый план выдвигался чисто эстетический или игровой аспект умственной деятельности, что, как мы уже видели (см. гл. 8), вообще весьма характерно для греческого отношения к жизни.

Заметим попутно, что греки были не единственным рационально мыслящим народом древности. В известном смысле еще более последовательными рационалистами и реалистами были римляне. В конце концов именно они, а не греки придумали самую рациональную и, добавим, самую бесчеловечную систему эксплуатации рабского труда, о которой мы можем судить по сочинениям римских «агрономов»: Катона, Варрона и Колумелы. Они же создали лучшую в мире и опять-таки очень рационально организованную армию, с помощью которой подчинили себе весь, как они выражались, «земной круг» (*orbis terrarum*). Хорошо продуманную вплоть до мельчайших деталей политическую систему представляло собой и государственное устройство Римской республики, доказавшей свое неоспоримое превосходство над многими другими государствами Средиземноморья, в том числе и над греческими полисами, в длительной борьбе за мировое господство. Мелочная расчетливость и педантизм вообще были отличительными чертами римского «национального характера», которые в равной мере проявили себя и в повседневной домашней жизни этого народа, и в государственных и военных делах его великих мужей, и в знаменитом римском праве, и в тесно связанной с правом римской религии.

Но при всей его необыкновенной логичности и въедливой пунктуальности римский рассудок очень редко отрывался от почвы самых простых и низменных истин, редко воспарял к высотам подлинной духовности. Правда, в отличие от народов Древнего Востока, римляне, по крайней мере самые образованные из них, были уже знакомы и с настоящей наукой, и с философией. Но все это они получили практически уже в готовом виде от греков. К тому же сообразно с сугубо практическим складом их ума их интересовали по преимуществу такие прикладные отрасли науки, как механика, медицина,

агронмия, астрономия, в то время по сути неотделимая от астрологии, география, юриспруденция, этика. А то, что идет сверх этого, как, например, «Естественная история» Плиния Старшего, оказывается простой копилкой всякого рода уродств и курьезов живой природы, чем-то вроде петровской Кунсткамеры. В римской философии, пожалуй, найдется несколько крупных и достаточно интересных фигур, каковыми могут считаться Цицерон, Лукреций Кар, Сенека Младший, Марк Аврелий, Боэций. Но все они, за исключением Лукреция, были, в первую очередь, философами-моралистами и не занимались проблемами онтологического или гносеологического характера. Кроме того, все они так или иначе стоят на плечах у своих греческих предшественников. Собственных оригинальных идей у них в запасе было не так уж много. Тот же Цицерон, как хорошо сказал о нем А. Блок, всего лишь «собрал жалкие остатки меда с благоуханных цветов великого греческого мышления, с цветов, беспощадно раздавленных грубым колесом римской телеги». В большинстве своем римляне воспринимали любую отвлеченную от насущных нужд теорию как своего рода интеллектуальное баловство, без которого вполне можно обойтись в повседневной жизни. На греков, особенно склонных к такого рода бесплодному умствования, они нередко взирали с откровенным презрением как на вздорных мечтателей и фантазеров, людей, оторванных от почвы действительности.

Как мы видим, далеко не всякий рационализм способен подняться до подлинно рационального, т. е. научного осмысления мира. Греки были единственным народом древности, которому удалось взойти на эту вершину. Но почему именно греки? Почему маленькая и бедная Греция, а не страны Востока, например, Египет, Двуречье или Китай с их тысячелетней культурой, с их высочайшими достижениями в технологии, сельском хозяйстве, архитектуре, искусстве и т. д., стала родиной науки и философии в современном европейском значении этих двух слов?¹ Вокруг этой проблемы, которая с полным основанием

¹ На Востоке мы находим лишь зачаточные, еще не достигшие уровня настоящей науки формы геометрии и астрономии, появление которых было продиктовано, с одной стороны, потребностями сельского хозяйства (разбивка земель под пашню, прокладка оросительных каналов, строительство плотин, точное установление сроков начала полевых работ и т. п.), с другой же, необходимостью регулировки религиозной жизни социума. Так, выбор времени для устройства больших календарных празднеств зависел от расположения звезд и планет на небосводе и, следовательно, предполагал у жрецов, которые всем этим занимались, способность к проведению хотя бы элементарных астрономических наблюдений. Иными словами, так называемая «восточная наука» носила чисто прикладной характер и представляла собой свод практических правил для разных областей человеческой деятельности, отнюдь не рассчитанных на теоретическое осмысление мира. «Восточная философия», оказавшая определенное влияние на греческих мыслителей, была слишком тесно связана с мифологией и религиозной догматикой и в силу этого не позволяла себе никакого «вольномудства», в чем и состоит ее принципиальное отличие от греческой философии.

может быть признана одной из наиболее значимых, центральных проблем в культурной истории человечества, уже давно (начиная, по крайней мере, с XVIII в.) ведутся неухаживаемые споры, и разброс гипотез, пытающихся так или иначе объяснить загадочный феномен рождения греческой науки, все еще остается очень широким.

На первый взгляд, вполне логично рассуждают те ученые (в основном представители марксистской исторической школы), которые напрямую связывают первые проблески научной мысли с тем бурным экономическим подъемом, который Греция переживала в VIII—VI вв. до н. э. или в эпоху Великой колонизации. Эта мысль напрашивается сама собой, как только мы вспоминаем, что первые греческие ученые и философы (а они, как правило, совмещали обе эти специальности в одном лице¹) были выходцами из ионийских полисов Малой Азии, таких, как Милет, Эфес, Колофон, Самос, как раз в то время, к которому принято относить их деятельность (VI—начало V вв. до н. э.), выдвинувшихся на первый план в экономической и культурной жизни греческого мира. Некоторые особенно рьяные приверженцы марксистской доктрины настаивали даже на том, что главным носителем передового научного и вместе с тем материалистического мировоззрения в архаической Греции был класс или прослойка купцов и ремесленников, тогда как старая землевладельческая знать и тесно связанное с ней патриархальное крестьянство упорно держались за догматы традиционной религии, а если и обращались к занятиям философией, то тут же скатывались в «болото мистицизма и идеализма», как, например, Пифагор, Гераклит Эфесский или представители школы элеатов. Эти настойчивые попытки во что бы то ни стало упрятать свободно льющийся поток эллинской мысли в «прокрустово ложе» омертвелых социологических схем, конечно, грешат сильным упрощением реальных исторических процессов и в наше время заслуживают упоминания разве что как любопытные образчики неуклюжей вульгаризации истории науки. На самом деле, как теперь это ясно каждому, греческая наука, как и всякое свободомыслие, не признавала никаких сословных или классовых перегородок, хотя на первых порах наиболее весомый вклад в ее развитие был внесен, что в общем вполне естественно, именно людьми из старинных аристократических фамилий, которые (в отличие от купцов и ремесленников) располагали достаточным досугом для занятий «бесплодным умозрением».

Тем не менее, отвлекаясь от всех этих теперь уже как будто ушедших в прошлое схоластических споров, нельзя не признать, что кипучая деловая жизнь ионийских полисов с характерным для нее непрерывным коловращением товаров, людей и мнений, стекавшихся сюда на западную кромку Малой Азии из разных стран Востока и

¹ Основным предметом изучения первых философов была «природа вещей», т. е. все естественное окружение человека в своей совокупности. Сами греки называли этих мыслителей «физиками» (от греч. φύσις — «природа»). Позже слово «физик» было осмыслено как «натурфилософ», т. е. «философ, изучающий природу».

Запада, уже сама по себе создавала весьма благоприятную «среду обитания» для первых греческих мыслителей рационалистического толка. Но разве дело только в этом? Ведь ничуть не менее интенсивной была деловая жизнь и в таких крупнейших центрах мировой торговли той эпохи, как, скажем, Вавилон, Сарды (столица Лидийского царства), финикийские портовые города Тир и Сидон и, наконец, Карфаген, долго державший в своих руках чуть ли не весь товарообмен между Западным и Восточным Средиземноморьем. Также и в этих огромных, по тогдашним меркам, городах вещи постоянно встречались с вещами, люди с людьми, а идеи с идеями. Однако развитие настоящей науки и философии в них почему-то оказалось невозможным.

Несомненно, есть свой резон и в догадках тех историков, которые перебрасывают логический мостик от всем известной склонности греков к политическому свободомыслию к свободомыслию научному. Именно так рассуждал, например, французский исследователь Ж.-П. Вернан. Вот одно из его характерных высказываний: «Знания, нравственные ценности, техника мышления выносятся на площадь, подвергаются критике и оспариваются. Как залог власти они не являются более тайной фамильных традиций; их обнародование влечет за собой различные истолкования, интерпретации, возражения, страстные споры. Отныне дискуссия, аргументация, полемика становятся правилами как интеллектуальной, так и политической игры. Постоянный контроль со стороны общества осуществляется как над гворениями духа, так и над государственными учреждениями». И в замом деле, от жарких споров в народном собрании или на судебном разбирательстве, требовавших от их участников не только красноречия, но и немалой интеллектуальной изощренности, казалось бы, лежит прямой путь к научным и философским диспутам. В условиях нормально функционирующей системы прямого народовластия у человека, в особенности у полноправного гражданина, активно участвующего в политической жизни своего государства, постепенно вырабатывается привычка критически оценивать и свои собственные, и чужие мнения и вместе с тем умение отстаивать в споре с помощью логических доводов свою особую точку зрения на любую проблему. С течением времени эта привычка может распространиться на самый широкий круг вопросов не только чисто житейского или политического, но также и мировоззренческого и даже религиозного характера.

Здесь самое время еще раз напомнить читателю о том, что в отличие от культур Древнего Востока греческая культура развивалась в условиях относительной духовной свободы, вне всякого сомнения, тесно связанной с характерной для греческих полисов свободой политической. Греки никогда не знали типичного для стран Востока засилья религиозной догматики в жизни общества. Собственно говоря, они не знали и самих религиозных догм в точном значении этого слова. У них не было священных книг таких, как Библия, Веды, Евангелие, Коран и т. п. Вся их сакральная мудрость была заключена в мифах и ритуальных предписаниях, которыми регулировались празднества в честь тех или иных божеств. Но и мифы, и празднества, и сами божества у каждого полиса были свои, особенные. Не знали

греки и всевластия жреческой касты, которая на Востоке бесцеремонно вторгалась в частную жизнь людей, в их внутренний мир, стремясь задушить в зародыше любую возникшую в нем свободную мысль, изгнать даже тень сомнения в непререкаемости священных законов. Оценивая греческую культуру с этой точки зрения, нельзя не признать, что она была в полном смысле слова открытой, толерантной и плюралистической или, если использовать выражение Д. С. Лихачева, полифоничной.

Не ведая страха перед всевидящей и всеслышающей духовной властью, греки весьма охотно вступали в споры о таких вещах, которые в других местах считались вообще не подлежащими обсуждению. Поминая всуе имена своих богов и героев, они то и дело «перемывали им кости» на своих попойках и на уличных сходках, не стеснялись судачить о разных щекотливых подробностях их «биографий», об их предосудительных, с точки зрения обыденной морали, поступках. Благо, сама их мифологическая традиция, не отличавшаяся ни стройностью, ни единообразием, ни особой нравственной щепетильностью, давала сколько угодно поводов для такого рода толков и пересудов. В конце VI или начале V вв. до н. э. поэт и философ Ксенофан Колофонский, основатель школы так называемых «элеатов», прямо обвинил Гомера и Гесиода в том, что они изобразили богов чересчур похожими на людей:

*«Все про богов сочинили Гомер с Гесиодом совместно,
Что только срамом слывет и что люди позором считают,
Будто воруют они, совершают и блуд, и обманы».*

Сам Ксенофан не хотел верить в этих слишком человекообразных богов и утверждал, что люди вообще создают богов по собственному образу и подобию и что будь у животных — быков, львов, коней — способность к рисованию или валянию, они тоже изобразили бы своих богов в виде таких же существ, как и они сами. Это не означает, конечно, что философ из Колофона был настоящим атеистом. Просто в отличие от большинства своих современников он верил в единого бога, не похожего ни на людей, ни на животных. Однако критический взгляд на мифологическую традицию и вообще на устоявшиеся, общепринятые мнения уже в то время был присущ отнюдь не одному только Ксенофану.

У восточных соседей греков эта их манера обо всем спорить, все подвергать сомнению и всех критиковать вызывала нескрываемое раздражение и протест. Еще в I в. н. э. еврейский историк Иосиф Флавий с крайним пренебрежением отзывался о всей греческой историографии вместе взятой. В его представлении, греческие историки «ничего толком не знают, а говорят то, что каждому на основании его собственного разума кажется наиболее правильным. Они, не задумываясь, противоречат друг другу, спорят между собой, обвиняют в ошибках не только друг друга, но даже наиболее общепризнанные их авторитеты — Гомера, Геродота и Фукидида, считающегося у них самым точным из историков». В этом любопытном высказывании как нельзя более ясно обрисовано принципиальное различие двух

менталитетов — еврейского и греческого — и обусловленные этим различием прямо противоположные взгляды на права и задачи историка. Для верующего иудея, каким всегда оставался Флавий, несмотря на свою широкую образованность и хорошее знание чужих языков, на первом месте стоит непререкаемый, не подлежащий никакой критике и никаким сомнениям авторитет древней исторической традиции, практически неотделимой от теологии. Для грека в истории, как, впрочем, и в любой другой науке, не существует никаких авторитетов, ни древних, ни нынешних, а единственным критерием истины является его собственный критически мыслящий разум, который подсказывает ему, что истина всегда рождается в споре.

Но можно ли объяснить столь радикальные расхождения в мировоззрении двух народов лишь тем, что у греков существовала демократическая форма правления, а евреи, как и другие народы Востока, ее никогда не знали, или же тем, что в Иудее лобые даже самые робкие попытки религиозного вольномыслия безжалостно подавлялись бдительными жрецами, а в Греции такая жреческая цензура над свободной мыслью была большой редкостью? В принципе взаимосвязь причин и следствий здесь могла быть и прямо противоположной, если предположить, что неприятие лобых форм авторитаризма и диктата как в политике, так и в религии было у греков, так сказать, «в крови», начиная, по крайней мере, с эпохи темных веков. Ведь и само свободолобие греков, и их приверженность демократии были, по всей видимости, глубоко укоренены в их менталитете и тесно связаны с их уже отмеченными выше (см. гл. 4—6) индивидуалистическими наклонностями. Не здесь ли следует искать и первопричину их особой предрасположенности к рациональным научным формам мышления? Здесь нужно постараться по возможности четко разграничить исторические условия, без которых феномен греческой науки мог бы и не состояться (в их число мы, вероятно, действительно можем включить и особую интенсивность и динамизм экономической жизни Древней Греции, и такую особенно характерную для нее форму государственного устройства, как демократия), и его первоисточник.¹

Обращаясь к этнопсихологии в поисках ключа к разгадке проблемы греческого свободомыслия, мы находим сразу несколько возможных вариантов ее решения, которые не обязательно исключают, а скорее дополняют и поддерживают друг друга. Один из таких вариантов был сравнительно недавно предложен петербургским филологом-классиком А. И. Зайцевым в его замечательной книге «Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э.». Развивая идеи, некогда выдвинутые Я. Буркхардтом, Фр. Ницше,

¹ Конечно, нельзя считать случайным совпадением то, что главными центрами философской и научной мысли в VI—V вв. до н. э. стали наиболее передовые и в экономическом, и в политическом отношениях греческие полисы, в первую очередь ионийские города Малой Азии и островов Эгейды и несколько позже Афины. В то же время такие заторможенные в своем развитии государства, как Спарта, беотийские и фессалийские полисы, не дали миру ни одного сколько-нибудь крупного ученого или философа.

В. Эренбергом, Г. Берве и другими выдающимися учеными, автор этого интереснейшего исследования приходит к выводу, что главным толчком, вызвавшим к жизни греческую науку и философию, стал перенос так называемого «агонального духа» из сферы атлетики, в которой он первоначально по преимуществу развивался и культивировался, в сферу интеллектуальной деятельности. Погоня за славой и жажда первенства раскрепостили греческий разум, долгое время остававшийся скованным цепями религиозной традиции, и пробудили в нем стремление к знанию.

В таком подходе к стоящей перед нами проблеме, несомненно, заключена большая доля истины, но все же не вся истина. Что правда, то правда: первые греческие ученые и философы, насколько мы можем теперь о них судить по случайно уцелевшим отрывкам из их сочинений, были людьми в высшей степени честолюбивыми и в то же время задиристыми, настроенными на самую яростную полемику с теми, кто почему-либо не разделял их взглядов на тот или иной вопрос. Свой научный авторитет они строили, говоря фигурально, «на костях» своих предшественников и оппонентов. Свои сочинения они начинали обычно с уничтожающей критики всего, что было написано или высказано по данной проблеме до них, и часто, даже не утруждая себя сколько-нибудь обстоятельным разбором чужих мнений, просто объявляли их ничего не стоящей нелепицей. Один из самых первых греческих историков Гекатей Милетский предпослал своему большому труду, называвшемуся «Генеалогии», такую характерную декларацию: «Так говорит Гекатей из Милета. Это я пишу, как мне кажется истинным, ибо рассказы эллинов многочисленны и смешны, как мне представляется». В этой фразе ясно звучит претензия на обладание истиной в последней инстанции и соответственно на первенство в своей области науки. Однако другим греческим ученым смешным показался сам Гекатей с его нелепыми претензиями. Сохранился убийственный отзыв о нем и других светилах тогдашней науки, приписываемый знаменитому Гераклиту Эфесскому: «Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея». Но и после этого число охотников провозглашать самих себя абсолютными, стоящими вне конкуренции «рекордсменами» в той или иной области знания ничуть не убавилось. Вспомним хотя бы гордые слова Фукидида, которыми он открывает свою историю Пелопоннесской войны: «Мой труд рассчитан не столько на то, чтобы служить предметом словесного состязания в данный момент, сколько на то, чтобы быть достоянием навеки».

А. И. Зайцев, безусловно, прав в том, что сознательная установка на соперничество и полемику уже изначально была одной из главных движущих сил, участвовавших в развитии греческой науки. Даже самый краткий обзор первых ее шагов ясно показывает, что никогда не утихавшая в ней борьба за обладание истиной сплошь и рядом перерастала в самую настоящую борьбу за существование. Одни философские и научные школы безжалостно уничтожали другие, чтобы расчистить место для своих собственных теорий. Теории эти сменяли друг друга с поистине калейдоскопической быстротой, ибо никто не

требовал от их создателей сколько-нибудь строгой системы доказательств. Да и кто в то время при крайнем несовершенстве и приблизительности методов познания тогдашней науки мог бы выстроить такую систему, в особенности если речь заходила о таких туманных материях, как космогония или природа вещей? Современный историк науки Г. Н. Волков так охарактеризовал эту необыкновенную подвижность и изменчивость интеллектуальных «ландшафтов» греческой философии: «Если милетцы настаивают на принципе множества, то элеаты выдвигают принцип единства. Если Гераклит весь мир видит в движении и становлении, то Зенон доказывает невозможность движения вообще. Если для Анаксагора элементы материи делимы до бесконечности, то для атомистов они вообще неделимы. Для Фалеса Земля плоска и неподвижна, а для Пифагора она движущийся шар. Если натурфилософы стремятся изучать природу, чтобы постигнуть человека, то Сократ изучает человека, чтобы постигнуть природу. Даже в пределах одной и той же школы развитие мысли идет путем отрицания. Для Фалеса первоначало сущего — вода, а его ближайший ученик Анаксимандр опровергает своего учителя и заявляет, что первоначало — это Апейрон, то есть Беспредельное. Их последователь Анаксимен не согласен с обоими: он создает учение о воздухе, из которого возникают и остальные стихии — вода, земля, огонь. Для Демокрита движения атомов жестко обусловлены причинными связями, а его последователь Эпикур отстаивает идею о беспричинном отклонении атомов».

В накаленной атмосфере всех этих научных и философских диспутов, несомненно, присутствовал тот же самый агональный дух, который заставлял, не щадя своих сил, а иногда и самой жизни, бороться за победу атлетов-участников олимпийских и других общегреческих состязаний. Но можно ли объяснить особую склонность греков к отвлеченному рациональному мышлению одним лишь их стремлением всегда и во всем быть первыми? Ведь стремление это могло найти и находило много всяких иных приложений. Если еще раз вспомнить о римлянах, то и они ничуть не меньше греков ценили славу, в особенности военную, и старались превзойти друг друга и в воинских доблестях, и в красноречии, и в богатстве. Дух взаимного соперничества, царивший в среде римского нобилитета (правлящей знати) не раз повергал республику в острейшие политические кризисы. Далеко не последнюю роль сыграл он и в эскалации так называемых «гражданских войн». Тем не менее, как мы уже знаем, ни греческая наука, ни греческая атлетика не нашли дороги к суровым сердцам римских граждан. Почему же этого не произошло?

Существует один простой ответ на этот вопрос, хотя, если вдуматься, он не так уж и прост. Очевидно, от природы у римлян просто не было настоящего вкуса ни к занятиям наукой, ни к занятиям атлетикой, а греческое влияние на их психику было не настолько сильным, чтобы эту врожденную нелюбовь, а может быть, и неспособность преодолеть. И наоборот, в психический склад греков обе эти склонности были заложены самой природой и генетически там закреплены. Греки первыми начали размышлять о таких вещах, которые до них просто никому не приходили в голову, и делали они

это, по всей видимости, только потому, что им это нравилось и было интересно. Сложнейшие задачи из области математики, физики, астрономии, механики, логики и других научных дисциплин, решение которых, несомненно, требовало самой напряженной умственной работы, они решали, как говорится, играючи, находя удовольствие в самом процессе поисков решения, не только в его конечном результате. Более того, довольно быстро эти поиски истины в таких сферах познания, которые были очень далеки от их практических сиюминутных потребностей, заняли одно из первых мест в принятой ими системе ценностей. В них стали видеть одно из высочайших наслаждений, доступных человеку в его земной жизни, а иногда даже и высший смысл этой жизни.

До нас дошли многочисленные высказывания греческих философов и ученых, показывающие, как высоко ценилась в их среде жизнь, наполненная созерцанием и размышлением над всем, воспринятым телесным или умственным взором (*βίος θεωρητικός*). Так, Пифагор, по преданию, сказал, отвечая на вопрос, ради чего он живет: «Ради созерцания неба и светил». Также и Анаксагор говорил, что жить стоит только для того, чтобы заниматься исследованием вселенной. Демокрит признался однажды, что предпочел бы скорее найти всего лишь одно причинное объяснение, нежели стать владыкой Персидской державы. В его жизнеописании сообщается, что он оставил большую часть имущества братьям, чтобы заботы о нем не отвлекали его от занятий философией. Астроном Евдокс Книдский уверял, что готов погибнуть подобно злополучному Фаэтону, лишь бы только ему была предоставлена возможность понаблюдать за Солнцем с максимально близкого расстояния. Некоторые из греческих интеллектуалов на деле доказали свою готовность идти до конца в своем стремлении к познанию истины и даже перед лицом неизбежной гибели не прерывали напряженных поисков верного решения проблемы, на которой в этот момент концентрировались все их жизненные интересы. Известный рассказ о смерти Архимеда, который умолял римского солдата, уже занесшего меч над его головой, только об одном: не трогать его чертежей (*noli tangere circulos meos*) и дать ему возможность довести до конца доказательство очередной теоремы, представлял собой, в понимании древних, своего рода парадигму, показывающую, как должен себя вести настоящий ученый в самой трагической ситуации.

Способность извлекать удовольствие из занятий, требующих напряженной умственной работы, легко и свободно, нередко с подлинно артистическим блеском выполняя каждую мыслительную операцию, уже сама по себе свидетельствует о совершенно исключительной мощи греческого интеллекта, его в полном смысле слова сверходаренности, которая, конечно же, не может быть объяснена никакими социально-экономическими или политическими причинами. Ее истоки следует искать в сложных биологических процессах, в результате которых в самом начале I тыс. до н. э. сформировался явно необычный генотип греческого народа. Наиболее весомым подтверждением этой догадки является греческий язык. Несмотря на то, что его основные морфологические и синтаксические особенности определились задолго

до возникновения в Греции первых философских школ, уже в древнейшем гомеровском его варианте он, как это давно уже подметили филологи-классики, оказался языком, идеально приспособленным именно для выражения всевозможных отвлеченных понятий и выстраивания сложных логических конструкций, без которых не может обойтись философ или ученый, работающий в одной из областей фундаментальной науки. Как писал Я. Буркхардт, «создается впечатление, что греческий язык уже изначально заключал в себе всю будущую философию: с такой бесконечной гибкостью передает он любую идею..., в особенности же идею философскую».

Не исключено, однако, что превосходный мыслительный аппарат древних греков, дарованный им самой природой, так никогда и не заработал бы на полную мощность, если бы их менталитет не заключал в себе еще и некоторых других «счастливых приобретений», о которых мы уже говорили прежде (см. гл. 5—6, 8). Здесь будет уместно еще раз напомнить читателю о ясно выраженной индивидуалистической ориентации их психического склада. Индивидуализм же, как известно, предполагает в человеке особую склонность к энергичному отстаиванию своей личной оригинальности, непохожести на всех окружающих как в чисто социальном, так и в духовном плане. Отсюда обычно проистекает критическое отношение к чужим мнениям и стремление во что бы то ни стало настоять на своем, о чем бы ни шла речь. Уже отмеченная выше любовь греческих философов и ученых, как, впрочем, и вообще всех греков, ко всевозможным словесным состязаниям и спорам или то, что принято называть их «агональным духом», была, таким образом, лишь производным от их стремления к самоутверждению любой ценой и болезненной восприимчивости к любым попыткам так или иначе умалить их личное достоинство.

Ничуть не меньшую значимость имели и некоторые из уже отмеченных прежде «детских черт» греческой психики, среди которых мы, пожалуй, поставили бы на первое место, безусловно, присущую грекам «детскую» наивность и прямо с ней связанную «детскую» любознательность или, говоря иначе, их способность всему удивляться и в то же время стремление всему находить объяснение. Оба эти умственных качества были большой редкостью среди народов древности, которые привыкли жить, ни о чем не спрашивая и ничему не удивляясь, ибо все в окружающем их мире шло так, как искони было предписано богами и судьбой, и именно поэтому не нуждалось ни в каком объяснении. Греки с их неумным любопытством и чрезмерной впечатлительностью и в этом смысле тоже были отклонением от общей нормы.

Насколько резко отличался их подход к загадочным явлениям природы от почти абсолютной незаинтересованности людей Востока, можно судить по одному лишь месту во II (египетской) книге «Истории» Геродота. Побывав в Египте и ознакомившись с многочисленными чудесами этой страны, греческий историк едва ли не более всего остального был поражен тем обстоятельством, что Нил в отличие от всех остальных известных ему рек разливается не осенью или весной — в сезон дождей и таяния снегов, а только летом, когда

никаких дождей нет. Ни один египтянин не смог сообщить Геродоту ничего вразумительного о причинах этого непостижимого явления. Зато среди его соотечественников нашлись люди, которые, как иронически замечает историк, «хотели, конечно, прославиться своими знаниями и проницательностью» и, стремясь к этому, выдвинули целых три объяснения странного феномена. Геродот последовательно показывает несостоятельность каждого из этих объяснений и, отвергнув их все, предлагает взамен свое собственное тоже не очень-то правдоподобное решение проблемы. Нас сейчас интересует, однако, не действительная причина неурочных, с точки зрения грека, разливов Нила, а резкий контраст между греческой любознательностью и стремлением понять непонятное и странным безразличием коренного населения Египта по отношению к такой, казалось бы, жизненно важной для него проблеме.

В диалоге «Теэтет» Платон заставил Сократа произнести такие исполненные глубокого смысла слова: «...философу свойственно испытывать... изумление. Оно и есть начало философии, и тот, кто назвал Ириду дочерью Тавманта,¹ видно, знал толк в родословных». Известный исследователь греческой философии Ф. Х. Кессиди так прокомментировал это суждение: «Большинство людей не удивляется обычному, повседневному и привычному (например, смене времен года, движению небесных тел и т. п.). Родоначалник же греческой философии и науки Фалес удивлялся движению светил и звездному небу, наблюдая за которым, он, согласно анекдоту, упал в колодец... Удивляясь течению вод, он попытался объяснить разливы Нила. Равенство углов у основания равнобедренного треугольника, по видимому, поражало его не меньше, чем притягательная сила янтаря или магнита».

И любознательность греков, и отличающая их от других народов способность удивляться как непривычным, так и привычным вещам в равной мере свидетельствуют об особой подвижности и пластичности их интеллекта так же, как и о его раскованности и свободе от мыслительных стереотипов, настроенности на логический эксперимент или, говоря иначе, на игру понятиями. Их ярко выраженное пристрастие к разгадыванию загадок природы и человеческого бытия, таким образом, было органически связано с их необыкновенно развитым игровым темпераментом. И это вполне естественно, ибо любая игра нацелена на решение каких-то задач, на проверку умственных или физических способностей человека, иными словами, на познание чего-то еще неизвестного.

О значимости игрового начала в истории греческой философии и науки можно говорить очень долго. В этой связи заслуживает самого пристального внимания любопытный анекдот о знаменитом Гераклите Эфесском. По словам сохранившего эту историю Диогена Лаэртского, граждане Эфеса, посетившие Гераклита в его уединенном убежище в загородном храме Артемиды, застали его за странным

¹ Тавмант (букв. «Удивляющийся») — сын Понта (Моря) и Геи (Земли). Ирида — богиня радуги, вестница богов. О ее происхождении от Тавманта сообщает Гесиод в «Теогонии».

занятием: великий философ играл в бабки с детьми и на уговоры эфесцев, убеждавших его вернуться в город и, встав во главе государства, даровать ему новые законы, отвечал, не скрывая гнева: «Чему дивитесь, негодяи? Разве не лучше так играть, чем управлять в вашем государстве?» В этой внешне незамысловатой притче скрыт глубокий символический смысл. Очевидно, ее автор хотел сказать, что подлинное призвание философа заключено в игре, которая даже в простейшей форме детской забавы значит гораздо больше, чем обыденные мирские дела и уж тем более всегда смешанная с грязью политика.¹

В самом греческом философствовании, насколько мы можем о нем судить по описаниям в источниках классического периода, в особенности в сократических диалогах Платона и Ксенофонта, были ясно выражены черты своеобразной зрелищности или театральности. Очень часто выступления знаменитых философов, их речи и диспуты превращались в настоящие спектакли с участием одного, двух или большего числа «актеров». Это определение, как мы уже видели (см. гл. 8), вполне приложимо и к философским беседам в узком кругу симпозиастов и посетителей гимнасия. Еще более оправданным оно становится, когда речь заходит о больших публичных «лекциях» прославленных философов или ораторов (риторов), собиравших огромные толпы народа на городской агоре или в театре, где обычно устраивались выступления этого рода. Вот как описывает И. Хейзинга такое представление с участием философов из разряда так называемых «софистов»: ² «Появление известного софиста в греческом городе — целое событие. Зеваки глазят на софистов, как на чудодеев, их сравнивают с борцами, одним словом, выступление софиста полностью ситуируется в рамках спорта. Зрители бурно поощряют их возгласами, удачный ответ встречается одобрительным смехом. Это игра в чистом виде: соперники ловят друг друга в сети силлогизмов, отпирывают в нокаут, похваляются умением задавать противнику столь каверзные вопросы, что любой ответ на них всегда будет ложным... Софизм смыкается с обычной, придуманной как развлечение загадкой, но через нее равным образом и со священной космогонической загадкой... Глубокомысленнейшие высказывания ранней греческой философии, как, например, умозаключение элеатов: „Нет множества, нет движе-

¹ О том, что этот эпизод в биографии Гераклита совсем не случаен и, более того, верно передает сам образ мыслей великого философа, свидетельствует один из дошедших до нас его фрагментов, который гласит буквально следующее: «Вечность есть играющее дитя, которое расставляет шашки; царство (над миром) принадлежит ребенку». Само собой разумеется, что по-настоящему понять эту играющую вечность мог только играющий философ.

² «Софистами» греки называли странствующих философов — учителей мудрости и красноречия. Как настоящие универсалы софисты брались обучать своих учеников «всем наукам». Кроме философии и ораторского искусства, они занимались логикой, грамматикой, правом, этикой и т. д. Софисты представляют особое направление в греческой философии второй половины V в. до н. э. (см. о нем далее в этой же главе).

ния, нет становления“, — рождались в форме игры в вопросы и ответы».

Сделав еще несколько шагов по пути, указанному замечательным голландским культурологом, мы сможем убедиться в том, что исконная игровая стихия греческой философии определяла не только ее внешние формы, но во многом также и ее глубочайшее внутреннее содержание.

В известном смысле любая игра представляет собой ничто иное, как поиски истины методом проб и ошибок в рамках какой-то конкретной заранее поставленной задачи или того, что принято называть «игровым пространством и временем». Так, в шахматной партии каждый из игроков стремится найти ту оптимальную тактику, которая приведет его к победе в той конкретной ситуации, которая в данный момент сложилась на доске. Такие поиски всегда заключают в себе весьма значительный элемент риска и по существу являются своеобразным умственным экспериментом. Но по тому же пути интеллектуальных проб и ошибок шло и развитие греческой философии и на первых порах неразрывно с ней связанной науки. Как известно, греческие ученые в своих изысканиях сравнительно редко прибегали к экспериментам в обычном понимании этого слова. Как правило, они не ставили физических или химических опытов для того, чтобы проверить или подтвердить то или иное предположение. Скорее всего, они поступали так не потому, что в их распоряжении не было необходимой для этого аппаратуры и инструментария. Какие-то простые приборы они, вероятно, смогли бы изготовить, если бы действительно в них нуждались. Более вероятным кажется другое объяснение: греки избегали экспериментальных проверок и доказательств своих теорий только потому, что всецело полагались на свой разум и были уверены в том, что все, что нужно, он сможет постичь сам, не прибегая ни к каким искусственным ухищрениям. Образцовой наукой, в их понимании, всегда оставалась математика, которая решала сложнейшие теоретические проблемы чисто умозрительными способами, не вступая ни в какие соприкосновения с миром вещей. Недаром над входом в платоновскую Академию, по преданию, было начертано: «Негеометр да не войдет!»

Философские системы так называемых «досократиков»¹ в сущности могут быть сведены к целой серии интеллектуальных экспериментов, основной целью которых было разрешение загадки «природы вещей» или, что то же самое, поиски некой единой и всеобъемлющей первоматерии, от которой ведут свое происхождение все предметы и все явления видимого мира. Подобно азартным игрокам, расположившимся вокруг колеса рулетки, или участникам некоего грандиозного аукциона, наперебой выкрикивающим свои ставки, философы, жившие в разных концах греческого мира и чаще всего

¹ В эту группу обычно включают все философы, жившие до Сократа, т. е. в VI—первой половине V вв. до н. э., хотя некоторые из них могли быть его старшими современниками. Их сочинения известны нам в основном по немногочисленным случайно сохранившимся отрывкам и пересказам в более поздней философской литературе.

знавшие друг о друге лишь понаслышке, стремились превзойти и ошеломить своих соперников еще неслыханными откровениями о «начале всех начал». Для Фалеса Милетского, основоположника ионийской натурфилософии (начало VI в. до н. э.) такой первоматерией, из которой все возникло и в которую рано или поздно все возвращается, была вода, для одного из его последователей, Анаксимена — воздух, а для другого его ученика, Анаксимандра — совсем уж загадочный апейрон (букв. «беспредельное»), не имеющий ни формы, ни цвета, ни ясно выраженной структуры, но зато «не стареющий и бессмертный» и, стало быть, «божественный».

Человеку, далекому от чистого умозрения, конечно, трудно было уловить логику этих дерзких мысленных «кульбитов» и «сальто», хотя она в них, несомненно, присутствовала. Фалес, сделавший воду началом и основой всего сущего, рассуждал по-детски простодушно, используя очевидные для каждого примеры круговорота воды в природе. Замерзшая вода становится льдом или снегом, а они своей твердостью напоминают камни и землю. Вода, доведенная до кипения, становится паром, который трудно отличить от воздуха. И все это потом снова становится водой. Анаксимен и Анаксимандр, очевидно, почувствовали в рассуждениях своего учителя определенный логический изъян и начали рассуждать прямо противоположным образом: то, из чего все происходит и во что все превращается, скорее всего, внешне совершенно непохоже на свои порождения и вообще лишено каких бы то ни было устойчивых признаков. В понимании Анаксимена, такой всепроникающей и в то же время почти не воспринимаемой нашими ощущениями субстанцией мог быть только воздух. Анаксимандр, сделав еще один шаг в том же направлении, «открыл» вообще не существующий в природе в своем чистом виде апейрон. В следующем V столетии основоположники античной атомистики Левкипп и Демокрит еще более усовершенствовали учение о первовеществе, предположив, что все многообразие природных явлений происходит из бесконечных перегруппировок и причудливых комбинаций мельчайших частиц материи — неделимых и неуничтожаемых атомов.

Бурлящая стихия увлекательной интеллектуальной игры, в которой рождались головокружительные теории первых греческих философов, часто заставляла их в буквальном смысле слова балансировать на грани иррационального и рационального или, как говорили сами греки, мифа и логоса. В их, бесспорно, смелых и даже гениальных прозрениях мощь воображения и интуиции нередко перевешивала силу разума и подчиняла его себе. В самой их манере мыслить было еще слишком много чисто поэтического произвола и полета фантазии. В своих рассуждениях они явно стремились оторваться от слишком уж скучной и низменной почвы вульгарного здравого смысла и иногда вполне сознательно шли ему наперекор. Видимо, не случайно некоторые из них, как, например, два выдающихся представителя школы элеатов Ксенофан и Парменид и несколько позже знаменитый Эмпедокл из Акраганта, излагали свои философские концепции в стихах, другие же, как Гераклит Эфесский, уснащали свою прозаическую речь таким количеством иносказаний и метафор, что ученые

еще и до сих пор бьются над поисками скрытого смысла этих загадочных фрагментов, как над какой-нибудь тайнописью.

Игровой азарт довольно часто заводил философов досократовской эпохи так далеко, что, дав волю своему агональному темпераменту, они уже не могли остановиться перед самыми крайними, а подчас и просто абсурдными выводами из вроде бы вполне разумных посылок. Наиболее известным примером такого нарочитого *reductio ad absurdum* (низведения к нелепице), повергшим в замешательство не одно поколение историков греческой философии, до сих пор остаются знаменитые апории младшего из элеатов Зенона, хитроумные парадоксы, с помощью которых этот, бесспорно, выдающийся мыслитель пытался обосновать два совершенно неприемлемых для нормального человеческого рассудка положения: 1) воспринимаемое нашими чувствами движение материальных тел и предметов — лишь видимость, иллюзия; на самом деле его не существует; 2) другая такая же иллюзия — и множественность окружающих нас вещей; в действительности существует только единое и нерасчленимое на части бытие. Среди прочих доказательств первого из этих положений (невозможности движения) Зенон приводил и такое. Быстроногий Ахилл никогда не сможет догнать медлительную черепаху. Ведь стоит герою пробежать отрезок пути, отделяющий его от черепахи, как она отползет от него еще на некоторое расстояние. Ахилл пробежит, конечно, и этот отрезок. Но черепаха снова опередит его хотя бы на несколько микронов. И так будет продолжаться до бесконечности. Стало быть, нам лишь кажется, что мы передвигаемся с места на место. На самом деле и человек, и любое другое живое существо или предмет все время пребывает в полной неподвижности. Гносеологическая ущербность и, следовательно, бездоказательность этого прославленного парадокса, как и других зеноновских апорий, была в свое время разъяснена Гегелем. Дело в том, что элейский философ попытался разделить на составные части — отрезки то, что в принципе не подлежит никакому делению, — движение и время (такую операцию можно произвести лишь чисто условно в уме, но никогда на практике) и, таким образом, сделал исходной посылкой своего рассуждения именно то, что он должен был доказать, — невозможность движения.

Апории Зенона ясно показывают, что вечно бодрствующий и вечно играющий греческий разум порой бывал весьма тираничным и своенравным, действуя по принципу: «Если факты противоречат рассудку, тем хуже для них». Число таких примеров интеллектуального произвола в теоретических построениях первых философов можно было бы легко умножить, и это иногда служит поводом для обвинений этих мыслителей и всей вообще греческой философии в крайнем легкомыслии и верхоглядстве. Известный французский эссеист И. Тэн так отзывался о греческих философах и ученых: «... в науке и философии грекам хотелось только срывать со всего одни цветы. У них не было самоотвержения новейших ученых, которые напрягают весь свой ум для разъяснения какой-нибудь загадки, которые готовы десять лет кряду наблюдать тот или другой вид животных, которые расширяют и беспрестанно проверяют свои опыты... В Греции философия — беседа, разговор; она рождается в гим-

насиях, под портиками, в тени ивовых аллей; учитель говорит, прогуливаясь, а за ним идут и внимательно слушают ученики. С первого же шага все стремятся к высшим заключениям; приятно ведь дойти до общих взглядов на весь мир; они этим и наслаждаются, мало заботясь о построении хорошей и прочной дороги для исследований; доказательства их сводятся обыкновенно к одним вероятностям, не больше. Короче, это — умозрители, охотники странствовать по верхам, пробегать, как боги Гомера, гигантскими шагами какую-нибудь новую обширную область, одним взором охватывая вдруг целый мир».

Упреки Тэна не совсем справедливы (вспомним хотя бы анекдоты о поглощенных своими мыслями и ничего не замечающих вокруг себя ученых: Фалесе, падающем в колодезь, заглядевшись на звездное небо, Архимеде, выскрывающемся из ванны с криком: «Эврика!», и т. п.), но в то же время и не вполне безосновательны. Трудно не согласиться с тем, что и по своему образу мыслей, и в меньшей степени по своему образу жизни греческие философы вплоть до времен Аристотеля и его последователей из школы перипатетиков, впервые превративших занятия наукой в серьезный, систематический труд, мало походили на ученых педантов XIX—XX вв. Своим размышлениям о природе вещей и устройстве мироздания они чаще всего предавались лишь урывками, в промежутках между всевозможными житейскими делами и заботами и занимались этими проблемами скорее как любители, не как профессионалы своего дела (напомним, впрочем, что такими же любителями греки оставались, в сущности, и в своих военных предприятиях, в судопроизводстве и политике). Разумеется, в их распоряжении не было всего того сложного инструментария научной работы, которым обычно владеют современные ученые: ни лабораторий, ни приборов, ни картотек, ни даже сколько-нибудь приличных библиотек. Очевидно, не было у них и привычки к систематической работе за письменным столом. Великий Сократ, как известно, не оставил миру ни одного своего сочинения и, похоже, не особенно интересовался чужими книгами. Все необходимое для размышлений он брал либо из наблюдений над окружающей жизнью, либо прямо из своей головы. Платон, сам написавший немало книг, тем не менее не без оттенка иронии называл своего ученика Аристотеля «читателем» (*ἀναγνώστης*).

Тем большее удивление и даже восхищение вызывают, однако, результаты игры ума этих «дилетантов», легко и непринужденно, как бы между прочим решавших такие задачи, которые и не снились мудрецам из сопредельных стран древней ойкумены и к которым европейские ученые Нового времени вплотную подошли лишь по прошествии длинного ряда столетий. Напомним читателю лишь о некоторых замечательных находках греческих философов, во многом предвосхитивших достижения научной мысли XIX—XX вв. Вспомним хотя бы о том, что именно грекам мы обязаны единственным доступным человеческому разуму представлением о мироздании как о самодостаточной, саморегулирующейся системе, которая не нуждается для своего существования и нормальной жизнедеятельности ни в каком демиурге (творце) и верховном распорядителе. С пре-

дельной ясностью чеканным афористическим слогом эта мысль была выражена в знаменитом постулате Гераклита: «Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим». По существу, если оставить в стороне наивно-поэтическую форму учения Гераклита (не будем забывать, что в то время, к которому относятся эти слова, греческая философия еще не успела по-настоящему вырваться из материнских объятий мифологии),¹ сформулированный им взгляд на мир так до сих пор никому и не удалось опровергнуть, несмотря на все предпринимавшиеся в этом направлении попытки бесчисленных мистиков и церковных ортодоксов.

Точно также остается непровергнутой и гипотеза о первоматерии как всеобъемлющей и всепроникающей исходной субстанции, в которой берут свое начало все наполняющие космос предметы и явления. Конкретные представления о природе этой субстанции, ее формах, ее структуре и т. д. могут меняться, как они не раз менялись уже в древности. Вспомним, что на смену воде Фалеса пришел апейрон Анаксимандра, затем воздух Анаксимена, еще позже огонь Гераклита, гомемерии Анаксагора, атомы Левкиппа и Демокрита и т. д. Неизменной оставалась лишь лежащая в основе всех этих теорий главная идея о материальной единосущности вселенной.

До сих пор не утратило своей познавательной значимости и еще одно важнейшее открытие философов-досократиков, а именно выработанное ими представление о гармонической упорядоченности мироустройства, о вечных и неизменных законах, действующих на всем пространстве космоса, и об умопостигаемости или даже известного рода разумности этого мирового порядка (ясно, что если бы этой разумности во вселенной не было, то человеческий рассудок был бы просто не в состоянии ее постичь). Эта концепция по-разному интерпретировалась и формулировалась разными философскими школами. Свои взгляды на проблему мировой гармонии были у ионийских натурфилософов, свои у пифагорейцев, элеатов, атомистов и т. д. Но, пожалуй, самый яркий след в разработке всего этого круга вопросов оставил самый оригинальный и самый загадочный из всех мыслителей досократовской поры Гераклит Эфесский. Именно он с поистине гениальной прозорливостью разглядел в невероятной пестроте и многообразии явлений природы и человеческой жизни действие некоего универсального закона, суть которого он попытался выразить с помощью греческого слова «λόγος», означающего «речь»,

¹ Конечно, для самого Гераклита то, что мы воспринимаем сейчас как форму, было важной составной частью его доктрины. В его понимании, космос был не просто «вечно живым огнем», но еще и особого рода разумным существом или телом, которое он сам называет «Логосом» или «Мировым разумом». Того же мнения придерживались и другие греческие философы VI—первой половины V вв. до н. э. Уже родоначальник ионийской натурфилософии Фалес считал, что «мир одушевлен и полон богов». Однако он, как и Гераклит, был убежден в том, что мир никем не сотворен и не зависит от воли творца.

«слово», «рассказ», но также и «разум», «разумно обоснованное устройство или порядок». Вот одно из самых интересных суждений Гераклита по этому вопросу: «Превращения огня — прежде всего море, а море наполовину состоит из земли, наполовину из „престера“ (очевидно, воздуха. — Ю. А.). Она (земля) рассеивается и измеряется тем же логосом, какой существовал ранее, прежде чем образовалась земля». Сопоставляя это высказывание эфесского мудреца с его же уже цитированными выше словами о «вечно живом огне», из которого возникает и в который обращается все сущее, можно сделать вывод, что логос, в понимании Гераклита, это и есть первоматерия космического огня, которая сама несет в себе свой основной закон, свою гармонию и разум. Три главных неразрывно связанных друг с другом принципа гераклитовского логоса, охватывающих и вместе с тем объясняющих все, происходящее в природе и в жизни человека, это: 1) принцип вечного изменения (читатель помнит, конечно, два знаменитых афоризма, выражающих эту мысль: «все течет» и «в одну и ту же реку нельзя войти дважды»); 2) принцип борьбы противоположностей, на которой в сущности и основана вся мировая гармония («Война — отец всего и царь всего. Одних она сделала богами, других — людьми, одних — рабами, других — свободными») и 3) принцип постоянного перехода и превращения противоположностей друг в друга («Огонь живет землей смертью, и воздух живет огнем смертью; вода живет воздуха смертью, земля — воды смертью»). Гераклит, конечно же, не случайно сделал началом всех начал именно огонь, эту самую подвижную и самую изменчивую из всех четырех стихий. Трудно было найти более емкий и впечатляющий символический образ для того, чтобы донести до читателя мысль о вечном круговращении и метаморфозах наполняющей космос живой материи. Несомненно, правы те историки античной философии, которые признают Гераклита основоположником диалектического учения о мире. Величайший диалектик Нового времени Гегель сказал о нем: «Здесь перед нами открывается новая земля; нет ни одного положения Гераклита, которое я не принял в свою „Логикку“».

В греческой философской литературе слово «диалектика» чаще использовалось в несколько ином значении. Подобно таким близким к нему и по смыслу, и по происхождению словам, как «диалог» или «логика», оно обозначало, прежде всего, умение правильно вести беседу, правильно рассуждать, а стало быть, и мыслить, вступая в случае необходимости в спор со своим собеседником и отстаивая свою позицию с помощью хорошо взвешенных логических доводов. Диалектика как искусство беседы или спора, направленного к познанию истины, была одним из величайших по своей исторической значимости открытий греческой философии. Как было уже замечено, спор был в полном смысле слова «воздухом» философии и вообще науки, без которого они просто не смогли бы нормально развиваться и, конечно, никогда не достигли бы такого блестящего расцвета. Вместе с тем диалектика была и своеобразным средством компенсации крайнего несовершенства исследовательских методов греческой философии. Она вносила в ее исконно игровую стихию определенный порядок и дисциплину, устанавливая более или менее четкие правила там,

где до этого царил полнейший интеллектуальный произвол. Подобно атлетам, непрерывными упражнениями наращивавшим силу мышц и быстроту ног, философы и ученые в своих бесконечных беседах постоянно оттачивали свой логический инструментарий, поддерживали его в рабочем состоянии и увеличивали его доказательную силу. В своей глубокой сути греческая диалектика была ничем иным, как особой формой коллективного поиска истины, осуществлявшегося в рамках единого информационного пространства, охватывавшего весь греческий мир. Внутри этого пространства происходил непрерывный обмен идеями, противоборство враждующих философских и научных школ и их взаимное обогащение и оплодотворение. Здесь действовал тот же великий принцип единства в многообразии, который так много значил в жизнедеятельности всей вообще греческой цивилизации (см. гл. 4).

Изобретателем диалектики как особого метода познания античная философская традиция считала элейского мудреца Зенона. Ему приписывалось открытие способа последовательного восхождения к истине посредством точно сформулированных вопросов и таких же ответов на них. В диалоге Платона «Парменид» Зенон сам опробывает этот метод на совсем еще молодом в то время Сократе, заставляя его «подобно лаконским ценкам» «выискивать и выслеживать то, что содержится в сказанном». Но своей вершины греческая диалектика достигла в последние десятилетия V в. до н. э., на которые приходится наиболее активная просветительская деятельность софистов Протагора, Горгия, Продика и др. и во многом близкого к ним, но стоящего в истории философии несколько особняком Сократа. Однако в ту пору, когда эти виртуозы логической эквилибристики блистали в афинских аристократических «салонах» и уличных «клубах», сама греческая философия уже вступила в полосу острейшего духовного кризиса или «философского землетрясения», по остроумному определению С. Я. Лурье.

Этот кризис проявился, прежде всего, в том, что натурфилософия или физика, как называли ее сами греки, находившаяся в центре внимания практически всех философов-досократиков, к концу V в. до н. э. в основном исчерпала свои возможности в качестве универсального учения о мире и природе и оказалась в интеллектуальном тупике, из которого она уже не могла выбраться без посторонней помощи. Противостояние нескольких философских школ (элеатов, пифагорейцев, атомистов) и отдельных философов, не примыкавших прямо ни к каким школам, как, например, Анаксагор и Эмпедокл, в принципе могло продолжаться до бесконечности, пока и несколько отстаиваемые ими теории оставались одинаково бездоказательными, хотя, с другой стороны, как будто и одинаково убедительными. В своих «Очерках по истории античной науки» С. Я. Лурье так описывал эту поистине патовую ситуацию: «В самом деле, как метко замечает Сократ в Платоновой „Апологии“, философы второй половины V в. пришли к самым различным, подчас противоположным и в то же время одинаково убедительным выводам; с точки зрения возможностей проверки, бывших в распоряжении античной науки, эти выводы были одинаково неопровержимы: одни учили, что есть

только одно „первотело“, другие — что их два, три, четыре и даже бесконечное множество; одни учили, что все движется, другие — что все неизменно; одни — что только подобное может действовать на подобное, другие — что только разнородные вещества могут действовать друг на друга... Казалось очевидным, что, в конце концов, можно с равным основанием считать бытие и единым и множественным, принимать единый мир или бесконечное множество миров, признавать одну движущую силу (Разум) или две (Любовь и Вражду). Этих элементов и этих сил никто никогда не видел; неудивительно, что можно фантазировать о них, что угодно, и что мы во всех случаях натываемся на какое-либо противоречие».

Существовало несколько различных путей, ведущих к выходу из этого страшно запутанного лабиринта, и все они были так или иначе испробованы греческими философами в том же V и в следующем за ним IV столетии. Двигаясь по одному из этих путей, они стремились к максимальному расширению и одновременно углублению фактической базы своих исследований. А это влекло за собой дифференциацию и все более и более узкую специализацию различных отраслей знания, которые отпочковывались от первоначально единой и целостной науки о природе, как колонии от своей метрополии. Правда, такой переход от общего к частному сопровождался неизбежной «потерей качества» самого философского мышления: постепенно размывался и исчезал присущий досократикам универсальный, всеобъемлющий взгляд на мироздание как на целостную гармонически сбалансированную внутри себя систему или своего рода художественное целое. Но и выигрыш был также очевиден. Об этом свидетельствует стремительный прогресс целого ряда точных, естественных и гуманитарных наук, освободившихся от диктата философии и вступивших на путь самостоятельного развития в основном во второй половине V—IV вв. до н. э. Достижения замечательных греческих математиков, астрономов, врачей, историков, географов, приходящиеся именно на этот хронологический отрезок, можно было бы перечислять очень долго. Но это увело бы нас слишком далеко в сторону от нашей основной темы.

Другой выход из возникшего в греческой философии теоретического тупика заключался в отказе или, по крайней мере, в сознательном отстранении отдельных мыслителей от самой натурфилософии и смещении «центра тяжести» их философских поисков в сторону человека и человеческого общества. Именно по этому пути пошли софисты, которых современные историки греческой философии с полным правом называют основоположниками античной антропологии (науки о человеке) и в то же время социологии (науки об обществе). Также и о Сократе известно, что в молодые годы он довольно серьезно интересовался натурфилософскими построениями Анаксагора и его последователя Архелая, но потом охладел к ним и целиком переключился на проблемы этики и морали. По словам Цицерона, он «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». Таким образом произошла весьма существенная переориентация греческой философской мысли с изучения общих закономерностей, управляющих жизнью космоса и всей природы, на

гораздо более узкий круг животрепещущих вопросов человеческого бытия. Однако, направив всю мощь своего интеллекта на познание внутреннего мира человека в соответствии с известной дельфийской заповедью: «Познай самого себя», греческие мыслители вскоре обнаружили, что их разум совсем не такой надежный и совершенный инструмент постижения истины, каким они его считали до тех пор.

Имманентный трагизм головокружительной карьеры греческого рационализма заключался в том, что на каком-то ее этапе он оказался на грани абсурда и самоубийственного сомнения в способности человеческого рассудка познать окружающий мир. Главными действующими лицами этой философской трагедии суждено было стать виднейшим представителям так называемой «софистики» Протагору, Горгию, Антифону и др. В истории философии за софистами уже очень давно закрепилась репутация циничных и беспринципных краснобаев, настоящих шулеров и шарлатанов от диалектики, с необыкновенной ловкостью выворачивающих наизнанку привычные понятия, дурачащих доверчивых простаков своей изощренной риторикой и подрывающих основы традиционной полисной морали, политики и религии. Этой крайне неелестной оценкой их просветительской деятельности и их личных качеств софисты в очень большой мере обязаны своим главным идейным противникам — ученикам Сократа Платону и Ксенофону, которые, по словам А. Ф. Лосева, в своих сочинениях «сделали все, чтобы изобразить софистов жуликами, интеллигентными парвеню, а подчас даже дураками и идиотами». Какая-то доля истины в выдвигавшихся против них обвинениях, вероятно, была. Огромное самомнение софистов, их апломб, нередко перераставший в прямую наглость, их любовь к словесному трюкачеству и бесконечным препирательствам, наконец, их падкость на деньги — все это были вещи слишком хорошо известные в Афинах и вообще в Греции конца V в., и врагам софистов оставалось лишь выуживать подходящие сведения из колоссального множества распространявшихся повсюду слухов. Многие софисты пользовались широкой известностью как профессиональные преподаватели ораторского искусства — риторики. Они обучали своих питомцев умению правильно строить свои выступления перед народом в собрании или в суде, умению защищаться и нападать и при этом не слишком стесняться в выборе средств, не считаться с нормами обыденной морали, если они становятся препятствием в достижении намеченной цели. Аристотель порицал Протагора за его манеру превращать в споре очень слабый аргумент в очень сильный. Горгий гордился своей способностью давать прямо противоположные оценки одним и тем же людям и предметам, то вознося их до небес, то низвергая в бездну. Искусство убеждения он ставил выше всех прочих искусств, ибо с его помощью человек может сделать всех своими рабами по доброй воле, а не по принуждению. Гиппий, один из младших софистов, утверждал, что не знает себе равных в искусстве спора, и готов был спорить с кем угодно и о чем угодно. Очевидно, именно высказывания такого рода давали повод для того, чтобы обвинять софистов в безнравственности, в «развращении молодежи» и видеть в них людей опасных и вредных для общества.

Но еще большее негодование вызывали среди традиционно мыслящей части греческого общества суждения софистов по коренным вопросам мировоззренческого и общеполитического характера. Они первые среди греческих философов серьезно занялись проблемами гносеологии — теории познания, и здесь их смелые выводы очень многими должны были восприниматься как злобредные «идеологические диверсии» и сознательный вызов устоявшемуся общественному мнению. Да и как еще можно было относиться, например, к знаменитому утверждению Протагора: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют», из которого прямо вытекало, что никакой объективной, единой для всех истины нет и быть не может, что существует лишь множество частных субъективных истин, которые очень трудно, если не невозможно, примирить между собой? Ведь за этим тезисом следовал другой, с точки зрения ревнителей древнего благочестия, еще более опасный: «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». Этот ответ на один из главных вопросов человеческого бытия может показаться уклончивым. Но его было достаточно для того, чтобы самого Протагора объявили безбожником, а его сочинение, называвшееся «О богах», было публично сожжено в Афинах, крупнейшем центре греческого просвещения.

У младшего современника Протагора, другого виднейшего представителя софистического учения Горгия из Леонтин философский релятивизм и скептицизм перерастают уже в прямой агностицизм, т. е. в абсолютное отрицание самой возможности какого бы то ни было объективного знания о мире. В его сочинении под характерным названием «О не-сущем, или О природе» были сформулированы три основных положения: 1) о том, что ничего не существует; 2) о том, что даже если нечто и существует, то оно все равно непостижимо для человека, и 3) о том, что если даже что-то и можно постичь, то высказать постигнутое и объяснить его другому человеку уже никак невозможно. Другие софисты, используя эту внезапно открывшуюся перед ними свободу критического мышления, перешли во фронтальное наступление на главные устои полисной идеологии. Некоторые из них рассуждали о том, что законы полиса не имеют обязательной силы для его граждан хотя бы потому, что эти творения слабого и изменчивого человеческого ума никак не могут равняться с непрерываемыми велениями самой природы. Другие дерзко объявляли хитроумной выдумкой религию, видя в ней всего лишь средство для удержания в повиновении властям буйной черни. Третьи шли еще дальше и замахивались на самое святое для каждого грека — незыблемость установлений, разделивших всех людей на рабов и свободных.

Во всех этих софистических эскападах, по-видимому, не лишены некоторой нарочитой эпатажности, нередко усматривают свидетельство упадка и вырождения греческой философской мысли. С этим, однако, трудно согласиться. Ничего декадентского в рассуждениях софистов не было, как не было его и в трагедиях Еврипида, и в «Истории» Фукидида, хотя оба эти автора, вне всякого сомнения,

испытали сильнейшее влияние софистического учения. Скорее, напротив, сам буйный радикализм софистов, их склонность к крайним решениям говорят об избыточной мощи и юношеской свежести их интеллекта. Прекрасно сказал об этой блестящей, но до сих пор еще не оцененной по достоинству плеяде греческих философов А. И. Герцен: «Когда мысль человеческая достигла... сознания и силы, когда она окрепла в ней, узнала свою несокрушимую мощь, — открылось в греческом мире зрелище блестящее, увлекательное, торжество юношеского упоения в науке. Я говорю об оклеветанных и непонятых софистах. Софисты — пышные, великолепные цветы богатого греческого духа — выразили собой период юношеской самонадеянности и удалства... Что за роскошь в их диалектике! что за беспощадность! что за развязность! какая симпатия со всем человеческим! Что за мастерское владение мыслью и формальной логикой! Их бесконечные споры — эти бескровные турниры, где столько же грации, сколько силы — были молодецким гарцеванием на строгой арене философии; это — удалая юность науки, ее майское утро». Много позже на игровую природу софистики обратил внимание уже не раз упоминавшийся Й. Хейзинга: «Когда Протагор называет софистику „древним искусством“ (technen palaian), — писал он, — он попадает в самую суть. Это древняя игра ума, которая еще в архаических культурах, даже на самых ранних стадиях, поочередно то соскальзывает из священнодействия в чистое развлечение, то достигает высшей мудрости, то возвращается в чисто игровую состязательность».

При всей их амбициозности и часто нарочитой экстравагантности софистам трудно отказать и в последовательности, и в исследовательской честности. Они шли до конца там, где другие останавливались на полпути, и, повинувшись голосу своего вечно ищущего разума, часто решались на самые крайние и рискованные выводы из тех положений, которые уже были выдвинуты их предшественниками: Гераклитом, элентами, атомистами, но не доведены до своего логического завершения. Именно научная честность софистов заставила их подойти вплотную к той опасной черте, за которой начиналась бездна агностицизма. И не их вина, что они не сумели найти верный путь среди того хаоса противоречивых гипотез и догадок, которым была тогдашняя греческая философия. Прежде всего, это было свидетельством полудетской незрелости и наивности самой философской мысли, свидетельством крайнего несовершенства используемых ею методов познания природы и человека.

Неудача, постигшая софистов, была воспринята философами из враждебного им лагеря традиционалистов как неопровержимое доказательство бесперспективности и даже прямой опасности избранного ими пути свободного интеллектуального поиска. В IV в. до н. э. своевольный, но подвластный никаким законам поток греческой мысли был перегорожен двумя могучими плотинами — грандиозными философскими системами Платона и Аристотеля. Но уже и до этого учитель Платона босоногий афинский мудрец Сократ пытался как-то ограничить царившую в философии поистине демократическую распущенность, когда каждый говорит все, что ему вздумается, и подчинить ее жесткой аристократической дисциплине правильного ло-

гического мышления. Глубоко укоренившееся в истории философии представление о Сократе как вершине греческого рационализма и олицетворении философского свободомыслия нельзя не признать сильно преувеличенным. В действительности он не мог стать последовательным рационалистом уже хотя бы потому, что был глубоко верующим человеком и сама его умственная деятельность была в очень большой степени направлена на примирение разума и веры, хотя нельзя не считать также и с тем, что вера Сократа сильно отличалась от традиционных народных верований его эпохи. Даже в своих житейских поступках он часто руководствовался соображениями вполне иррационального, даже мистического порядка, ссылаясь на некий внутренний голос (даймонион), который всегда удерживал его от гибельных или предосудительных шагов.

Определенно мистическим и даже антинаучным по своей сути было и известное учение Сократа о знании как воспоминании. Истолковав на свой лад знаменитое дельфийское правило: «Познай самого себя», философ пришел к выводу, что все необходимые для подлинно счастливой жизни знания о высших нравственных ценностях человек носит в самом себе, начиная с самого рождения и чаще всего даже не догадываясь об этом. Эти знания, которые в конечном счете восходят к одному общему источнику — мировому разуму или, что то же самое, богу, он получает вместе со своей бессмертной душой и, целенаправленно работая над собой, постоянно размышляя, может постепенно восстановить в памяти все то, что душа когда-то постигла, находясь в иных мирах, а после забыла. Свою задачу как наставника и просветителя Сократ видел в том, чтобы помочь своим ученикам отыскать в глубинах своего сознания спрятанные там крупницы божественной мудрости. К этой цели должен был вести используемый им метод логической индукции или наводящих вопросов, который сам он называл «майевтикой», т. е. букв. «повивальным искусством». Сократ уверял друзей, что он унаследовал это занятие от своей матери-повитухи Фенареты, но в отличие от нее помогает рожать не женам, а мужам, и не детей, а знания о добродетелях. Тем самым он в сущности признавал бесполезность любых наук о природе и человеке: зачем специально изучать что-то, когда все, что тебе нужно для жизни, ты носишь в самом себе? Из всех открытий своих великих предшественников-натурфилософов или физиков VI—первой половины V в. до н. э. Сократ усвоил лишь представление о разумной и гармоничной упорядоченности мироздания. Но для него это был лишь особенно веский довод в пользу существования божественного разума, управляющего вселенной. Именно Сократ первым из греческих философов сделал решительный шаг от наивного политеизма своих соотечественников (впрочем, прямо его не отвергая) к более или менее последовательному монотеизму и всерьез занялся поиском доказательств бытия божьего и бессмертия души, если, конечно, его рассуждения на теологические темы не были просто приписаны ему его учениками: Платоном и Ксенофонтom.

Судя по всему тому, что рассказывали о Сократе его ученики, друзья и просто случайные знакомые, он был человеком, чрезвычайно веселым, живым и в высшей степени расположенным к интеллек-

туальной игре.¹ Когда читаешь платоновские диалоги, непременно участником которых является Сократ, создается впечатление, что энергия мысли буквально бурлила в нем и переливалась через край, как хорошее шампанское. Известно, что он очень любил дурачиться сам и дурачить других и не оставил этой своей привычки даже перед лицом смерти во время печально знаменитого процесса 399 г. до н. э. Он охотно заманивал собеседников в искусно расставленные логические ловушки, нарочно направлял их мысль по ложному пути, чтобы сбить с них спесь, а потом вволю над ними поиздеваться, ни на минуту при этом не теряя своего обычного добродушия. Этой своей ставшей притчей во языцех иронией Сократ многих доводил до бешенства. Как никто другой, он владел тем, что принято называть «изящным искусством наживать себе врагов». Злая характеристика, данная Сократу знаменитым мизантропом Тимоном Афинским, по видимому, была во многом оправданной:

*«Каменотес,² болтун и реформатор мира,
Князь колдовства, изобретатель каверз, спорщик,
Заносчивый насмешник и притворщик».³*

И все же при внимательном изучении диалогов Платона становится ясно, что беседы Сократа с его учениками и жертвами были лишь видимостью игры, ее искусной имитацией. Как царство все-сильного случая, настоящая игра не терпит определенности. Между тем в разговорах Сократа исход всегда был предопределен заранее, как в игре кошки с мышью. Философ настойчиво подталкивал собеседника к осознанию одной из тех априорно заданных нравственных истин (благо, добродетель, прекрасное, справедливое и т. п.), которые были у него припасены заранее для того, чтобы в конце разговора извлечь их из головы ничего не подозревающего профана столь же эффектно, как фокусник извлекает ловко припрятанное яйцо или

¹ Знаменитый философ-стоик Эпиктет утверждал, что Сократ превратил в азартную игру не только свою философию, но и всю свою жизнь и даже свое судебное дело: «Следовательно, и Сократ мог играть в мяч. Каким же образом? Он мог играть в мяч в зале суда. Но что за мяч был у него тогда под руками? Жизнь, свобода, изгнание, яд, утрата жены, дети, обреченные на сиротство. Вот что было под рукою, чем он играл. Но тем не менее он играл и бросал мяч, как то следует».

² Как известно, Сократ был сыном скульптора Софрониска и сам в молодые годы занимался ваянием.

³ Некоторые из собеседников Сократа сравнивали общение с ним с прикосновением к морскому скату, повергающим человека в состояние полного оцепенения. Впрочем, уже и в наше время такой глубокий знаток и ценитель античной философии, как А. Ф. Лосев, писал о нем, не скрывая некоторой оторопелости и даже отвращения: «Жуткий человек! Холод разума и декадентская возбужденность ощущений сливались в нем в одно великое, поражающее, захватывающее, даже величественное и трагическое, но и смешное, комическое, легкомысленное, порхающее и софистическое».

какой-нибудь другой предмет изо рта у изумленного зрителя. Как остроумно заметил В. С. Нерсисянц, «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“».

Сократ первым вступил на опасный путь, ведущий к превращению философии в чисто утилитарную мораль или свод практических правил по различению добра и зла.¹ Гораздо дальше многих других прошел по этому пути его великий ученик Платон. В его утопических проектах нравственные понятия, полученные чисто умозрительным методом, были заложены в фундамент грандиозного здания тоталитарного государства и стали духовной основой и оправданием строящейся регламентации всей человеческой жизни, осуществленной с чисто спартанским или, может быть, египетским педантизмом. В мечтаниях Платона об идеально устроенном человеческом обществе мощный игровой темперамент, несомненно присущий этому философу (он явственно дает о себе знать в таких его произведениях, как уже упоминавшийся «Пир»), почти совершенно сходит на нет, уступая место холодной мелочной расчетливости. В полном смысле слова «наступая на горло собственной песне», он стремился максимально сузить игровое пространство свободного интеллектуального поиска, так много значившего в ранней греческой философии. Быть может, яснее, чем что-либо иное, об этом свидетельствует знаменитое аллегорическое изображение земного мира в виде пещеры, представляющей собой курьезную комбинацию темницы с примитивным кинематографом или театром теней. Заточенные в пещере узники сидят спиной к входу и видят перед собой на освещенной стене лишь тени реальных предметов, на мгновение появляющихся перед отверстием их узиллица. Ясно, что все они обречены вечно блуждать впотьмах, строя нелепые догадки о возникающих перед ними искаженных отблесках единственно реального духовного мира, и так никогда и не узнают истины, не смогут проникнуть в царство чистых идей, где скрыты все начала и концы их бренного земного бытия.

Тем самым Платон как бы отсекал от себя все пестроту и многообразие данной нам в ощущениях действительности, объявляя ее недостойной внимания истинного философа. В его понимании, истина доступна лишь тому, кто сумеет проникнуть духовным взором в небесные сферы, где расположено царство идей, и погрузиться в благоговейное созерцание открывшегося перед ним божественного зрелища, избегая при этом всяких суетных и бесплодных умствований. Переосмыслив столь решительно основную задачу философии, Платон во многом уже подготовил ее грядущее превращение в «слу-

¹ Составлением такого рода нравственных правил еще на заре истории греческой философской мысли (VII—VI вв. до н. э.) занимались легендарные семь мудрецов, которые еще не были философами в точном значении этого слова, так как, за исключением входившего в их число Фалеса, не ставили своей задачей исследование и решение научных проблем.

жанку теологии». Известно, каким огромным авторитетом пользовался он среди отцов христианской церкви. По существу его система означала для греческой философской мысли решительный поворот вспять — от логоса снова к мифу, хотя теперь это был уже совсем другой миф, рафинированный, морализирующий, совершенно непохожий на наивные древние сказания о богах и героях.

Аристотель в отличие от своего гениального учителя не был особенно склонен к мистике и визионерству, не обладал развитым поэтическим воображением и интуицией. Как остроумно заметил известный немецкий филолог-классик У. Виламовиц, «не поцеловала его муза». Зато как дотошный педант, помешанный на систематизации и формальном анализе, и ученый с ясно выраженными задатками естествоиспытателя, он не мог пренебречь изучением природы и включил естественные науки в свой грандиозный свод философских знаний (так называемый «Корпус Аристотеля»). Однако идейным стержнем его системы продолжала оставаться лишь несколько видоизмененная платоновская метафизика. А. Ф. Лосев так оценивал философские взгляды Аристотеля в своей обычной живой и образной манере: «В этой концепции материя была настолько обездолена и настолько превращена в ничтожество и нищенство, что, если она хотела существовать, она должна была безмолвно и безропотно рабствовать перед идеей; то же самое и идея — перед умом, и то же самое отдельный ум — перед мировым Умом как совокупностью вообще всех идей, то есть перед мировым перво двигателем... Нам кажется, это гораздо более крутая и более суровая форма идеализма, чем у Платона». Этот идеализм в решении кардинальных философских вопросов курьезно соединялся у Аристотеля с «эkleктизмом и получе-созерцательным материализмом» (по определению того же Лосева) его конкретных научных разработок. Таким образом, философия Аристотеля заключала в себе некий внутренний тормоз, который сдерживал дальнейшее развитие и углубление научной мысли.¹ Выстроенная им иерархия ступеней познания от низших (науки о природе и человеке) к высшим (метафизика) обрекала всю его систему на застывание и неподвижность.

В истории греческой философии, как, впрочем, и всей вообще греческой цивилизации, IV в. до н. э. был периодом в полном смысле слова переломным. Мощь греческого интеллекта все еще была огромной, ни с чем не сравнимой. Более того, именно теперь он достиг вершины своего развития, представ перед изумленным человечеством во всей своей небывалой изощренности, блеске и — здесь нам не обойтись без этого слова — красоте. Об этом свидетельствуют не только величественные философские системы Платона и Аристотеля, но и труды множества других философов второго и третьего рангов, представлявших разнообразные философские школы: сократиков, платоников, перипатетиков, киников, стоиков и т. д., и выдающиеся

¹ У А. Ф. Лосева эта мысль опять-таки облечена в яркий художественный образ: «...аристотелевская строгость в доказательствах — это всего лишь колодки, которые надела сама на себя полнокровная жизнь IV столетия до н. э.».

достижения великих греческих астрономов и математиков Евдокса, Евклида и др.¹ Но, как известно из геометрии, высшая точка параболы является одновременно и началом ее нисхождения. И в греческой философии IV в. уже ясно различаются признаки усталости и начинающегося упадка. С одной стороны, в ней явно нарастает беспокойство, нервозность, по временам переходящая в истерическую взвинченность (они особенно заметны в поздних диалогах Платона), с другой, становится очевидным стремление к порядку и покою, страх перед слишком резкими движениями мысли. Первоначальная радость бытия, ощущение избыточной полноты жизненных сил, мажорный игровой настрой, так ясно звучащие в сохранившихся фрагментах досократиков, понемногу уходят из теоретических построений их великих преемников, растворяясь в метафизических туманностях Платона, в формалистической схоластике и приземленном эмпиризме Аристотеля. Философия становится все более серьезной и прагматичной. Живая ищущая мысль все более вытесняется педантичной систематикой и учительским догматизмом. Детская свежесть восприятия, наивность и любознательность уступают место трезвому и печальному взгляду на мир умудренного жизнью и ничему не удивляющегося взрослого человека. Время увлекательных интеллектуальных игр явно близится к своему завершению. Далее мы увидим, что все эти метаморфозы греческой философской мысли в целом довольно верно отражают то состояние духовного разброда, шатания и тревоги, в котором в этот же период находилось все греческое общество.



¹ Самый высокий подъем точных и естественных наук приходится, однако, в основном уже на эпоху эллинизма (III—II вв. до н. э.) и связан с деятельностью научных центров, находившихся за пределами собственно Греции, как, например, знаменитый александрийский Мусей.



Глава 10. Красота человека — красота космоса. В поисках стилистической формулы греческой цивилизации

Куда плывете вы? Когда бы не Елена,
Что Троя вам одна, ахейские мужи?

О. Мандельштам

И не было ни индиговых далей,
Ни уводящих в вечность перспектив;
Все было осязаемо и близко;
Дух мыслил плоть и чувствовал объем,
Мял глину перст и разум мерил землю.

М. Волошин

Со времен Шиллера и Гете Древняя Греция пользуется во всем просвещенном мире репутацией родины искусств и обители самой возвышенной классической красоты. Для человека той славной эпохи греческое искусство было единственным, вечным и непогрешимым эталоном красоты, которому можно лишь подражать, ибо превзойти его невозможно, как невозможно превзойти и саму природу.¹ В те времена принято было думать, что красота была для греков некой универсальной, всеобъемлющей и всепроникающей субстанцией, которая пронизывала собой не только их искусство и поэзию, но и всю их жизнь, весь присущий им образ мыслей и чувств. Это общее убеждение всех ценителей и поклонников классической красоты было выражено Гегелем, который писал в своей «Эстетике»: «Что касается исторического осуществления классического идеала, то едва ли есть надобность отмечать, что искать его мы должны у греков. Классическая красота во всем бесконечном объеме содержания, материала и формы была подарком, доставшимся греческому народу».

С тех пор, однако, хрестоматийный образ прекрасной Эллады, усердно вдалбливавшийся в головы школяров университетскими профессорами и гимназическими учителями, успел изрядно потускнеть и утратить значительную часть своего первоначального обаяния. За два минувших столетия старая Европа открыла для себя много новых, ранее неведомых ей культур и цивилизаций, а вместе с ними и

¹ Впервые эта мысль была ясно и определенно сформулирована выдающимся немецким искусствоведом XVIII в. И. И. Винкельманом в его книге «История искусства в древности».

новые формы гармонии и красоты, совершенно не похожие на эллинскую красоту. Одно за другим всплывали из небытия и забвения, как ушедшие под воду континенты, искусство и архитектура Египта, Вавилона, Ассирии, древней Индии, Китая, Японии, мусульманского Востока, Византии, Древней Руси, доколумбовой Америки, тропической Африки, Полинезии и т. д. На фоне всех этих экзотических, поражающих воображение своей причудливой, иногда просветленной, иногда зловещей экспрессивностью эстетических систем совершенные классические формы греческих храмов, статуй, рельефов, ваз казались слишком уж идеальными, слишком сухими и пресными, а главное, слишком привычными и потому неинтересными.

И все же, как бы ни складывались в дальнейшем исторические судьбы так называемой европейской цивилизации, на наших глазах все более теряющей свой европеизм, греческая культура все равно остается для нас тем идеальным прообразом настоящей старой Европы, каким она была для Шиллера, Гете и всего идущего следом за ними поколения гуманистов конца XVIII—первой половины XIX вв. В этом смысле она давно уже переместилась в царство платоновских чистых идей или вечных ценностей, ускользнув от грозных законов исторической кармы. Очевидно, там же пребывает теперь и греческое искусство, поскольку именно оно, в первую очередь, заключает в себе то, что может быть названо «стилистической формулой греческой цивилизации». Как некий общий принцип эта формула, действительно, пронизывает собой всю жизнь древних греков, как бы велика ни была дистанция, разделяющая исторические реалии античной эпохи и их идеальные воплощения в искусстве, литературе, религии. Но по-другому, очевидно, и быть не могло, если признать, что и в искусстве, и в жизни роль перво двигателя исполнял один и тот же греческий менталитет. Следовательно, нам не удастся по-настоящему оценить и прочувствовать «греческое чудо», если мы не сумеем осмыслить его не только как уникальный исторический феномен, но и как феномен эстетический. Настоящая глава как раз и является попыткой такого осмысления.

Об особой чувствительности греков ко всему прекрасному, их, так сказать, гиперэстетизме свидетельствует множество фактов, которыми нас снабжает греческая литература, начиная опять-таки с Гомера. В одной из песен «Илиады» троянские старцы, восседающие на Скейской башне у входа в город, видят приближающуюся к ним Елену, косвенную виновницу дрящей уже десятий год войны, и не в силах сдержать своего восхищения перед ее умопомрачительной красотой, обращаются друг к другу с такими речами:

*«Нет, осуждать невозможно, что Трои сыны и ахейцы
Брань за такую жену и беды столь долгие терпят:
Истинно, вечным богиням она красотой подобна!»*

Итак, красота похищенной Парисом жены Менелая является в глазах поэта и его аудитории достаточно весомым доводом для оправдания кровопролитнейшей из всех войн мифической древности и

гибели множества славных мужей. В эпической поэзии других народов мы вряд ли встретим хотя бы один образец такого же рода логики.

В знаменитом «Каталоге кораблей», пространном перечне ахейского воинства, пришедшего под Трою, среди прочих героев упоминается и юный Нирей, царь маленького островка Сима, который привел с собой всего-навсего три корабля с небольшой дружиной, самой малочисленной во всем ахейском войске. Поэт, однако, находит нужным особо отметить, что этот юноша был самым красивым из всех ахейцев, за исключением одного лишь Ахилла. Это странное, на наш современный взгляд, соревнование в красоте между воинами огромной греческой армии можно было бы попытаться объяснить, исходя из жанровых особенностей героического эпоса. Оказывается, однако, такие состязания греки устраивали и в гораздо более поздние времена, и не в эпических сказаниях, а на самом деле. Рассказывая о грандиозной «битве народов» при Платеях, положившей конец нашествию персов на Грецию в 479 г. до н. э., Геродот счел нужным упомянуть о некоем спартанце по имени Калликрат, который был признан прекраснейшим из всех эллинов, участвовавших в сражении, хотя и не успел никак проявить себя в бою, так как был сражен персидской стрелой еще до его начала. Представим себе хотя бы на минуту солдат и офицеров любой современной армии, которые перед началом решающего сражения с неприятельскими силами пытаются выяснить, у кого из них самая привлекательная наружность, и мы поймем, какая огромная разница существует между нашим и греческим отношением к жизни. Для греков красота всегда стояла в их системе жизненных ценностей на одном из первых мест наряду с такими категориями, как мудрость, справедливость, героическая доблесть, счастье, удача. Для нас она уже давно передвинулась куда-то на самый дальний план человеческого бытия как мало кому доступная роскошь.

Конкурсы красоты засвидетельствованы нашими источниками в ряде мест на территории греческого мира. Так, в Афинах они сопровождали Великие Панафиинеи и празднества в честь наиболее почитаемого местного героя Тесея. Показательно, что в этих состязаниях, как правило, участвовали только мужчины. Придерживавшиеся строгих правил патриархальной морали, греки считали непозволительным выставлять напоказ своих жен и дочерей. Впрочем, на о. Лесбос, где женщины, судя по всему, пользовались несколько большей свободой, чем в других местах, для них устраивались специальные конкурсы красоты. Известный миф о суде Париса, на котором пресловутое «яблоко раздора» должна была получить прекраснейшая из трех главных богинь Олимпа, возможно, напоминает нам о давней традиции состязаний этого рода.

Разумеется, греки умели ценить красоту не только в людях, но и во всем, что окружает человека в его повседневной жизни, например, в домашних животных: лошадях, мулах, быках, охотничьих собаках, в разнообразных предметах домашнего обихода, во всевозможных ремесленных изделиях и, конечно же, в произведениях искусства.¹

¹ В гомеровской поэзии этот, по определению А. Ф. Лосева, «панэстетизм» простирается на весь вообще мир: «...решительно все вещи

Вспомним, с какой любовью, с каким обилием мельчайших подробностей и с каким знанием дела Гомер описывает вооружение своих героев, их боевые колесницы, их одежду и обувь, различные редкие и ценные вещи, хранящиеся в их домашних кладовых, и даже обычную домашнюю утварь. Вот лишь один из примеров такого описания. Одиссей, возвратившийся в свой родной дом в обличье нищего бродяги, рассказывает Пенелопе о том, как некогда он своими руками изготовил из ствола оливы их супружеское ложе, надеясь, что не узнающая его жена наконец поймет, кто он такой:

*«После того я вершину срубил длиннолистой оливы,
Вырубил брус на оставшемся пне, остругал его медью
Точно, вполне хорошо, по шнуру проверяя все время,
Сделал подножье кровати и все буравом пробуравил.
Этим начавши, стал делать кровати я, пока не окончил.
Золотом всю, серебром и слоновою костью украсил,
После окрашенный в пурпур ремень натянул на кровати.
Вот тебе признаки этой кровати, жена!»*

Конечно, весь этот детальный перечень трудовых операций, вложенных героем в изготовление ложа, во многом продиктован здесь общим смыслом сцены: для Одиссея важны мельчайшие детали его рассказа, ибо чем больше их будет, тем скорее Пенелопа его признает. Вместе с тем совершенно очевидно и то наслаждение, которое доставляет это перечисление самому поэту. Он как бы повторяет за Одиссеем всю его работу, любовно оглаживая рукой каждую часть легендарного ложа. Хотя описываемая им вещь имеет чисто утилитарное назначение и не является произведением искусства в обычном понимании этого слова, Гомер любит ее именно как произведением искусства.

Совершенно справедливо, хотя и не без доли зазорного эпатажа, заметил по этому поводу А. Ф. Лосев: «Гомер (а за ним, пожалуй, и грек вообще) не различает „искусства“ и „ремесла“. Ему все равно, в основном, делать ли статую Афродиты или шить сапоги. То и другое есть реальное творчество реальных вещей. Современная Европа отличает Афродиту от резиновой галоши тем, что первая-де имеет значение сама по себе, а вторая — вещь житейского обихода. Но как раз этого различия и нет у Гомера. Афродита — вовсе не предмет любования. Это богиня или статуя богини, обладающая вполне жизненной энергией, вполне „интересной“, вплоть до помощи в половом акте. С другой стороны, обувь для классики вовсе не есть только вещь жизненного обихода». Не случайно в греческом языке оба

именуются прекрасными, божественными, блестящими, совершенными и вообще характеризуются высокоположительными чертами независимо от их фактического содержания».

¹ Вряд ли, однако, был бы оправданным вывод, что греки были в лучшую пору своей истории всего лишь плоскими прагматиками и утилитаристами вроде русских нигилистов XIX в. и совершенно не ценили «чистое искусство». Лосев в итоге своих раздумий над этой проб-

понятия: «искусство» и «ремесло» передаются одним и тем же словом «τέχνη», хотя в современных языках такие слова, как техника, технология и т. п., обычно имеют смысл, весьма далекий от всякой эстетики.

Однако греки не только чутко улавливали и высоко ценили красоту в окружающем их мире вещей, они, как никакой другой народ древности, действительно умели и всегда стремились сделать эти вещи прекрасными. Множество красноречивых подтверждений этой мысли можно найти в археологическом отделе любого крупного музея, будь то парижский Лувр, лондонский Британский музей или петербургский Эрмитаж. Здесь, действительно, часто бывает трудно отличить обиходное ремесленное изделие от произведения высокого искусства. Так, греческие амфоры — этот едва ли не самый ходовой из всех видов археологического материала, встречающихся при раскопках античных поселений, всегда можно узнать по особой стройности и строгой элегантности их силуэтов. Столько тонкого художественного вкуса вложили в них изготовившие их гончары, хотя особой материальной ценности они, по всей видимости, не имели и использовались главным образом как простая тара, наподобие современных канистр или мешков для перевозки и хранения вина, масла, зерна и воды.

Не меньшее восхищение вызывают и дошедшие до нас разнообразные предметы домашнего обихода: глиняная столовая посуда, простая и украшенная росписью, глиняные светильники, бронзовые кратеры и гидрии, бронзовые обкладки лож и кресел. Удивительной тщательностью обработки и совершенством пропорций отличаются даже каменные блоки — ортостаты, из которых греки строили фундаменты своих домов, стены храмов и крепостей. На раскопках древних городов, таких как Ольвия или Херсонес, они сразу же бросаются в глаза, резко выделяясь среди грубо выложенных из мелких камней остатков стен более поздних (византийских) построек. Настоящими произведениями искусства были и многие из найденных археологами греческих надписей на камне. Особенно красивы афинские декреты V в. до н. э., выполненные резчиками в особой манере,

лемой приходит именно к такой мысли: «Искусство в сравнении с природой — это жалкое кропотельство, ничтожное обезьянничанье, какая-то даже недостойная человеческая деятельность. Надо уметь создавать подлинные вещи жизненного или, по крайней мере, хотя бы вообще утилитарного назначения. Вещи же, которые создаются только для созерцания и являются в этом отношении самоцелью, это никому не нужные вещи, и лучше их совсем не создавать». Оценивая с этой точки зрения изготовленный Гефестом щит Ахилла, подробнейшее описание которого занимает значительную часть XVIII песни «Илиады», мы должны были бы разделить этот шедевр кузнечного ремесла на две части: 1) полезную — сам щит и 2) бесполезную — сцены и фигуры, украшающие его выпуклую сторону. Ясно, что сам Гомер никогда не принял бы такого деления. Плохо согласуются с теорией Лосева и огромные затраты греческих государств и частных лиц на создание и покупку произведений искусства.

называемой «стойхедон» (от греч. «στοῖχος» — «ряд», «линия»). Созерцание этих стройных рядов и колонок букв, покрывающих всю поверхность (иногда обе стороны и даже боковые грани) больших мраморных стел, рождает в душе то же чувство художественной гармонии и спокойного величия, которое так поражает нас при взгляде на уцелевшие руины архитектурных сооружений и обломки статуй «века Перикла».

✓ Вернемся, однако, вновь к тому, что греки считали главным средоточием красоты во всей вселенной и в этом смысле подлинным «венцом творения», а именно к человеку, и поговорим о некоторых особенностях воплотившегося в нем идеала прекрасного. Как в греческом искусстве, так и в литературе этот идеал самым непосредственным образом связан с представлением о полноте и даже избыточности жизненных сил, о физическом и одновременно духовном расцвете человеческой личности и полном раскрытии всех заложенных в ней природой способностей и доблестей. Поэтому, в понимании греков, красота всегда оставалась привилегией молодости. Считалось, что молодой человек в расцвете сил остается прекрасным даже и перед лицом неизбежной смерти, тогда как мужчине зрелого и тем более пожилого возраста это, увы, не дано. Убеждая спартанских юношей быть первыми в бою, Тиртей в одной из своих «Воинственных элегий» прибегает, в частности, и к такому совершенно неотразимому доводу: вид старца, павшего на поле боя, тягостен и внушает всем, кто на него смотрит, только стыд и ужас, тогда как юношей, даже и мертвым, каждый невольно залюбуется («Тем же, чьи юны года, чьи цветут, словно розы, ланиты, все в украшение, все впрок. Ежели юноша жив, смотрят мужи на него с восхищеньем, а жены с любовью; Если он пал — от него, мертвого, глаз не отвести»).¹ Следуя этой же логике, некоторые греческие авторы в конце концов даже стали склоняться к мысли, что смерть в раннем возрасте на поле боя или от какого-нибудь несчастного случая вообще предпочтительнее, чем смерть старца в своей постели. Это распространенное убеждение уже в IV в. до н. э. выразил известный комический поэт Менандр в таком прекрасном афоризме: «Тот, кого полубят боги, умирает молодым».

Самих богов греки обычно представляли себе вечно молодыми и, стало быть, вечно прекрасными существами. Исключениями из этого правила могут считаться лишь немногие божества, облик которых

¹ Эта специфическая ювенильность (моложавость) греческого идеала красоты, в целом не характерная для народов древности и средневековья, может быть понята как одно из проявлений свойственного грекам сексуального темперамента, ориентированного, как было уже замечено (см. гл. 8), преимущественно на гомосексуальные или гетеросексуальные формы полового влечения. Тип андрогина — прекрасного юноши или мальчика, соединявшего в своем облике мужские и женские черты, стал одной из ведущих тем в греческом искусстве уже в VI в. до н. э. и явно был рассчитан на возбуждение мужской чувственности, о чем свидетельствуют многочисленные сцены определенно эротического характера с его участием (в основном, в вазовой живописи).

определялся, в первую очередь, их «профессией», как, например, облик Гефеста, хромого бога-кузнеца с непропорционально развитой, как у всех кузнецов, верхней частью туловища, всегда в грязной, закопченной одежде, с всклокоченными волосами,¹ или облик Пана, этого козлоногого и козлорогого, уже от рождения заросшего густой шерстью покровителя овечьих стад. Интересно, что в греческом искусстве некоторые боги со временем становились моложе и вместе с тем привлекательнее, чем они были первоначально. Так, например, Гермес и Дионис, вначале (в искусстве архаического и раннеклассического периодов) изображавшиеся в виде вполне зрелых бородатых мужей, в конце концов превратились в тех прекрасных безбородых юношей, какими их знала вся поздняя античность и еще позже все европейское искусство, начиная с эпохи Возрождения. Аполлон уже изначально изображался только в юношеском облике, т. е. без бороды. Очень молодожаво выглядят в классическом и эллинистическом искусстве и почти все наиболее популярные греческие герои, в том числе Тесей, Персей, Ясон, Ахилл, Диомед и др. Только Геракл и Одиссей обычно имеют облик зрелых мужчин. Отличить взрослую женщину, мать семейства, от юной незамужней девы среди сонма греческих богинь и героинь чаще всего бывает практически невозможно. В группе олимпийских богов, изображенных на восточном фронте афинского Парфенона, богини старшего поколения (матери) в сущности ничем не отличаются от богинь младшего поколения (дочерей). Их мраморные тела независимо от возраста всегда одинаково молоды и прекрасны.

Владеющие даром вечной молодости и красоты греческие боги и сами нередко одаривали ими своих любимцев. Красота вообще всегда считалась у греков даром богов. В ней видели знак избранничества, «божественной благодати» (харизмы), которым боги отмечали людей, пользовавшихся их особой благосклонностью, тем самым приближая их к себе. Уже Гомер называл красавцев «богоравными» или «богоподобными». Красота, однако, была лишь частью целого «подарочного набора», включавшего в свой состав все мыслимые блага, какие только могут выпасть на долю смертного: здоровье, физическую силу и крепость, сексуальную мощь, воинскую отвагу, душевную ясность, удачливость во всех начинаниях.

Представление обо всем этом комплексе личных достоинств, отличающих истинного красавца и любимца богов от обычного человека, нашло свое воплощение в целой серии мраморных статуй так называемых «күросов» и «кор», по которым можно проследить шаг за шагом весь процесс эволюции греческой монументальной скульптуры в период ее становления как особого жанра искусства (конец VII—

¹ Едва ли случайно, однако, что супругой этого олимпийца-«пролетария» оказывается в мифах ветреная красавица Афродита. В этом парадоксальном союзе нашло свое выражение двойственное отношение греков к ремесленникам и художникам. Как люди, занятые тяжелым физическим трудом, они считались социально неполноценными личностями, как творцы всего прекрасного и хранители его тайн — были объектом всеобщего восхищения.

конец VI вв. до н. э.) «Куросами» обычно называют изваяния безбородых юношей, изображенных во весь рост и без всяких признаков одежды на теле, во всем великолепии их атлетической наготы. Хронологически параллельная и стилистически во многом сходная с ними серия «кор» включает фигуры девушек в длинных (до щиколоток), плотно облегающих все тело праздничных одеяниях — пеплосах или хитонах с украшениями на руках и на шее, с повязками-диадемами, напоминающими русские кокошники на голове. Назначение этих статуй могло быть самым различным. Некоторые из них, как это следует из сохранившихся на их основаниях надписей, служили надгробными памятниками. Другие посвящались богам в знак благодарности за чудесное исцеление от тяжелой болезни или избавление от гибели на поле битвы, или какое-нибудь другое подобное же благодеяние (такие статуи обычно находят при раскопках святилищ). Однако независимо от способа их использования и места находки все эти изваяния были связаны между собой общностью вложенных в них их создателями эстетических и вместе с тем религиозно-нравственных идей. В известном смысле слова каждая такая статуя была портретом или, если точнее выразить ту же мысль, магическим двойником, магической заменой некоего конкретного лица. Но это был портрет не буквально реалистический, воспроизводящий во всех деталях подлинный облик человека, а идеальный, изображающий его таким, каким он сам себе и всем окружающим хотел бы казаться, — вечно юным, прекрасным, полным жизни и сил. Судя по всему, это каменное подобие человека, странно скованное в своих движениях, с плотно прижатыми к туловищу руками, с нерешительно выдвинутой вперед левой ногой (у куросов), с блуждающей на губах загадочной «архаической» улыбкой воспринималось греками как единственная доступная смертному возможность избавиться от немолотого бега времени, как своеобразная замена бессмертия, которую люди той эпохи, не вярившие в загробную жизнь, могли представить себе только как вечную славу и память в сердцах последующих поколений. Как верно заметил американский искусствовед Дж. Гарвит по поводу известных дельфийских статуй, так называемых «Клеобиса и Битона», эти и другие куросы «изображают почитаемых покойников как бы выхваченными из неопределенности и быстротечности земного бытия и нашедшими спасение от всеобщей изменчивости в своих застывших, схематичных позах, в предельно обобщенных, повторяющихся чертах лица».

Само собой разумеется, что такой способ приобщения к божественной красоте и бессмертию был доступен в те времена лишь немногим очень богатым людям,¹ каковые могли найтись в первую очередь среди старинной родовой знати. Заметим попутно, что у греков в начальный период их истории, как, впрочем, и у многих других древних народов, красота считалась неотъемлемой принад-

¹ Некоторые куросы, найденные на островах Эгейского моря, достигают колоссальных размеров, возвышаясь над землей на целых 6, иногда даже 12 м. Но даже и сравнительно небольшие (в рост человека) мраморные статуи, конечно, обходились их заказчикам очень дорого.

лежностью или даже своего рода видовым признаком именно знатного и богатого человека. По благообразной, привлекательной наружности его всегда можно было узнать и выделить среди толпы простонародья. Этого убеждения твердо держался уже Гомер и другие поэты архаической поры. В «Одиссее» царь Спарты Менелай, увидев только что вошедших в его покои Телемаха, сына Одиссея, и его спутника Писистрата, обращается к ним с таким приветствием:

*«В вас не увяла, я вижу, порода родителей ваших:
Оба, конечно, вы дети царей, порожденных Зевесом,
Скиптродержавных; подобные вам не от низких рождаются».*

В понимании поэта, как ясно следует из этих слов, благородная внешность и подобающая ей осанка, манера себя держать являются такими же отличительными особенностями человека царского и вообще аристократического рода, как и воинская доблесть, благоразумие, красноречие и другие прекрасные качества души и тела, и так же, как и они, передаются по наследству от отца к сыну. Человек же низкого рода, как раз напротив, и видом неказист или даже просто безобразен, и вести себя не умеет, и в бою непременно оплошавает, и вообще ни на что не годен. Единственный простолоудин, которого Гомер счел нужным вывести на эпическую сцену в «Илиаде», человек в полном смысле слова «без роду, без племени» (поэт ничего не сообщает о его родословной, не называет даже имени его отца), Терсит соединяет с повадками крикливого демагога и смутьяна еще и самую отталкивающую внешность:

*«Муж безобразнейший, он меж данаев пришел к Илиону;
Был косоглаз, хромоног; совершенно горбатые сзади,
Плечи на персях сходились; глава у него подымалась
Вверх острием и была лишь редким усеяна пухом».*

Такого уroda можно избить при всем народе и заставить замолчать, не задевая ничьих нравственных и эстетических чувств. Очевидно, это хорошо понимал и укротитель смутьяна Одиссей, снискавший этим новым своим «подвигом» всеобщее одобрение ахейского воинства.

Уже в послегомеровское время — в VI—V вв. до н. э., стандартным определением аристократа и вообще человека порядочного во всех отношениях стало в греческом слове словосочетание «καλός κάγαθός», что в буквальном переводе на русский язык должно звучать как «красивый (прекрасный) и добрый (хороший)». Оба этих прилагательных, взятые как вместе так и порознь, равно как и образованное из их сочетания существительное «καλοκάγαθία», заключают в себе множество различных смысловых оттенков, причем значение их могло очень сильно меняться у разных авторов и в разные периоды истории Греции. Тем не менее ни у кого как будто не вызывает сомнений тот факт, что это словосочетание, как правило, увязывается в греческой литературе с высоким социальным статусом и с неизменно сопутствующим ему высоким моральным обликом того или иного

лица или лиц. Его ближайшими смысловыми аналогами в новых европейских языках, вероятно, могут считаться английское «gentleman», французское «comme il faut», русское «человек порядочный, светский, достойный, благородный» и т. п. Однако мы уже не раз могли убедиться в том, что, оставаясь в своих взглядах на мир тем, что принято называть «стихийными материалистами», греки никогда не разделяли полностью физическое естество человека, его тело и его внутреннюю духовную сущность. Для них это было в принципе одно неделимое целое, причем приоритет обычно отдавался физическим, телесным составляющим этого единства, ибо в них видели форму, целиком определяющую внутреннее содержание личности, без которой это последнее просто не могло бы существовать и бесследно исчезло бы, как исчезает, уходит в землю вода, вытекающая из разбитого кувшина. Соответственно и в наборе личных качеств, отличающем истинного калос кагатос от всех остальных смертных, на первое место, по крайней мере первоначально, несомненно, ставились его физические достоинства: внешнее благообразие или красота и телесная крепость, здоровье и сила. Одно здесь логически дополняло другое. Ценности эстетические плавно переходили в ценности жизненно необходимые или полезные. Ведь на здорового и физически крепкого человека и посмотреть приятно, и, наоборот, настоящий красавец не может быть ни тучным, ни рыхлым, ни слабосильным, ни больным. Стало быть, как раз такой человек и есть самый настоящий калос кагатос, т. е. «красивый и добрый», но не в смысле «незлобивый», а в смысле «добротный», «хороший», «качественный» и т. д.¹

Со временем логический акцент в понятии калокагатии все более смещался, переходя с чисто внешних, физических достоинств чело-веческой личности на ее нравственные, духовные и душевные качества. Поэтому Платон, упомянув в диалоге «Протагор» о некоем хорошеньком мальчике по имени Агафон, счел нужным отметить, что он «и по природе был калос кагатос, и на вид очень красив». Тем самым философ как бы признает, что человек, имеющий право именоваться «красивым и добрым», на самом деле мог быть вовсе не так уж красив, а если и красив, то скорее внутренней, чем внешней красотой. Однако Платон писал свои диалоги уже в те времена, когда в общественном сознании греков шла интенсивная ломка традиционных нравственно-эстетических стереотипов. Для более ранних строго классических форм греческого мировосприятия столь резкое противопоставление внешнего и внутреннего, телесного и духовного было не характерно. Человек воспринимался как единый, абсолютно во всех своих деталях гармонически сбалансированный микрокосм, в котором было прекрасно все: «и душа, и одежда, и тело». И именно красота была тем общим стержнем, на который нанизывался весь сложный комплекс мыслей и чувств, охваченных

¹ В русском фольклоре эти два понятия, столь тесно связанные между собой в сознании древних греков, были разведены по двум разным, хотя и постоянно увязываемым друг с другом идиомам: «добры молодцы» и «красны девицы».

понятием калокагатии.¹ Удачнее многих других сумел раскрыть содержание этого понятия А. Ф. Лосев, рассуждая о его многообразных модификациях в поэзии Пиндара. Вот некоторые из его соображений по этому поводу: «Калокагатия — это роскошь тела, души, общества, взглядов, обычаев. Калокагатийный человек силен, бодр, весел, красив, здоров. Он — борец, герой, атлет, равно как и поэт, музыкант, художник. Он же и человек меры. Он покорен тому, чего нельзя миновать, покорен судьбе, но надеется на великую славу в грядущем. Изобилие жизненных благ ему нравится, но он не раболепствует перед ними, а расстается с ними с улыбкой. Он не отказывается от богатства. Однако не богатство и слава владеют им, а он владеет ими, и он над ними всегдашний господин». Если попробовать выразить эту же мысль несколько короче, то, вероятно, можно было бы сказать, что понятие калокагатии в его классическом варианте вмещало в себя всю богатейшую полифонию греческих представлений о полноте и радости земного бытия, а контрапунктом в этой полифонии был идеал разумной красоты, подчиненной законам строгой гармонии и вкуса.

Конечно, далеко не каждый мог найти себе место на этом празднике жизни. Идеал калокагатии всегда был аристократически замкнут, сориентирован с настроениями и духовными запросами очень узкого круга людей в основном из высших слоев общества, которые располагали достаточными средствами и достаточным количеством свободного времени для того, чтобы строить свою жизнь по законам красоты и хорошего вкуса. Принятая ими система ценностей совершенно игнорировала простого человека с его каждодневными заботами и нуждами, как бы отсекая от себя всю эту «житейскую прозу» и «суету сует». Тем не менее мы не можем не считаться с тем, что и идеал калокагатии, и тесно связанный с ним идеал досужей, свободной от тягот физического труда жизни (см. о нем в гл. 8), при всей их элитарной узости оказали глубокое влияние на греческую культуру в самых различных ее отраслях и во многом сделали ее именно такой, какой мы ее теперь знаем. Прежде мы уже говорили о ясно выраженном аристократизме греческого искусства, особенно заметном в таком его ведущем жанре, как монументальная скульптура (см. гл. 6). Но та же аристократическая отстраненность от всего повседневного, скоропреходящего, мелкого и низменного в ничуть не меньшей, а может быть, даже и в еще большей степени была присуща греческой науке.

Вот что писал Плутарх (в биографии римского военачальника Клавдия Марцелла) об Архимеде, одном из самых блестящих греческих ученых эпохи эллинизма: «Архимед был человеком такого

¹ Перефразируя известную латинскую поговорку: «Здоровый дух в здоровом теле», греки могли бы сказать: «Красивый дух в красивом теле», хотя, как мы уже видели, понятия красоты и здоровья были для них практически неразделимы. Аристотель в «Этике» так выразил эту мысль: «Всегда или большею частью будет поступать и мыслить согласно добродетели и будет наилучше переносить случайности и будет всегда вполне гармоничным тот, кто поистине хорош и устойчив без упрека».

возвышенного образа мыслей, такой глубины души и богатства познаний, что о вещах, доставивших ему славу ума не смертного, а божественного, не пожалел написать ничего, но, считая сооружение машин и вообще всякое искусство, сопричастное повседневным нуждам, низменным и грубым, все свое рвение обратил на такие занятия, в которых красота и совершенство пребывают не смешанными с потребностями жизни...» Как следует из этих слов — а в достоверности их не приходится сомневаться, — великий механик, более всего прославившийся изобретением удивительных военных машин, которые были использованы для защиты его родного города Сиракуз от осаждавших его римлян, как раз этой стороне своей разносторонней деятельности не придавал особого значения. На свой лад Архимед был, пожалуй, не меньшим эстетом, чем, скажем, Фидий или Пракситель. В своей науке или науках он искал, в первую очередь, красоту, следуя заветам основателя всего «цеха» эллинских математиков и механиков Пифагора, и любое сближение возвышенного мира чисел с сиюминутными человеческими потребностями воспринимал как оскорбление своего чувства прекрасного. Только крайняя необходимость вынудила его принять участие в обороне Сиракуз и поставить свой талант изобретателя на службу отечеству в тот момент, когда ему грозила величайшая опасность. Для Архимеда, как, вероятно, и для других греческих интеллектуалов, его научная деятельность была таким же проявлением его недоступной «грубой черни» аристократической калокагатии, каким для сиятельных атлетов эпохи Пиндара были их «подвиги» на стадионах Олимпии или Дельф.

Для нас, людей рубежа II—III тыс. н. э., красота мраморной статуи и красота математической теоремы или физического закона — категории разнопорядковые и в общем довольно сильно удаленные друг от друга. Греки, скорее всего, не нашли бы здесь какого-то глубокого, принципиального различия. Для них красота была единой универсальной субстанцией (чем-то вроде тончайшей материи), которая пронизывает все мироздание и, хотя и является людям в разных своих формах и обличьях, везде и всюду имеет одну и ту же природу и подчиняется одним и тем же законам. Только вникнув в существо этих законов, мы сможем по-настоящему оценить и все своеобразие греческого чувства прекрасного или, если выразить ту же мысль немного по-иному, сможем постичь эстетические основы греческого мировосприятия, а стало быть, и всей греческой культуры.

В сознании греков понятие красоты было всегда неразрывно связано с понятием гармонии. Все прекрасное, в их понимании, было гармонично, все гармоничное прекрасно. Но что собой представляла эта прославленная эллинская гармония, о которой столько писали и говорили европейские философы и искусствоведы, начиная с XVIII в.? В буквальном переводе на русский язык греческое слово «*ἁρμονία*» может означать «лад», «строй», «созвучие» и ассоциируется прежде всего с музыкой. Однако в этом же слове скрыт и более глубокий смысловой пласт, связанный скорее с ремесленным трудом, в особенности с работой плотника и вообще строителя. В лексиконе греческих ремесленников «гармонией» называлась связь, скрепа, склочивание, сплочение и даже паз или щель между плотно пригнан-

ными друг к другу деревянными брусьями или каменными плитами. Таким образом, уже изначально это слово несло в себе понятие постройки или конструкции, в которой все части хорошо пригнаны друг к другу и в основе всего лежит точный математический расчет или, по определению О. Мандельштама, «хищный глазомер простого столяра». Поэтому в один смысловой ряд с «гармонией» вполне логично встают и такие понятия, как «мера» (греч. μέτρον), «соразмерность» (симметрия), «пропорция», «ритм». Все они тесно между собой связаны и в сущности лишь по-разному выражают и определяют один и тот же эстетический принцип.

Многообразные зримые и осязаемые воплощения этого принципа донесли до нас сохранившиеся произведения греческого искусства. Обращаясь уже к древнейшим его образцам, каковыми могут считаться вазы, расписанные в так называемом «геометрическом стиле» (IX—VIII вв. до н. э.), мы попадаем в странный, как бы навеки застывший мир линейного орнамента, в котором над всем царят строгие математические законы и всему задают тон точная мера и число. Декоративное убранство этих ваз складывалось из простейших геометрических фигур: ромбов, треугольников, свастик, крестов, меандров, выписанных темной краской по светлому (чаще всего желтоватому) фону лака и образующих широкие орнаментальные пояса, чередующиеся в ритмической последовательности и иногда покрывающие целиком весь сосуд от горла до ножки. Появляющиеся на поздних (в основном второй половины VIII в.) геометрических амфорах и кратерах сцены погребальных тризн, скачек на колесницах, сражений «конструировались» из тех же самых простейших элементов и благодаря этому не нарушали стилистического единства росписи. Общее впечатление от этих шедевров раннегреческой вазовой живописи удачно выразил В. Н. Полевой: «Вся роспись словно бы „смонтирована“ из колец, выточенных одним резцом и нанизанных на стержень. Покрытая такой росписью ваза, обладающая к тому же внушительными размерами (ее высота — 1,75 м), выглядит своего рода архитектурным или скорее инженерным сооружением. Число и техника, художественный эффект конструкции, собранной из однотипных деталей, „справляют здесь свой праздник“».

В дальнейшем (уже в VII—VI вв. до н. э.) смысловое содержание и весь репертуар выразительных средств греческого искусства претерпели разительные изменения. На смену орнаменту пришли изображение и повествование. Язык отвлеченных символов и геометрических чертежей уступил место языку полнокровных художественных образов, явно пытающихся имитировать окружающий художника мир живой природы и человека. Однако основные принципы художественной гармонии, выработанные вазописцами геометрического периода, принципы ритмичности, соразмерности части и целого, структурной ясности и тектоники (устойчивости) еще долго сохраняли свою практическую значимость как своеобразный символ веры, которого вполне осознанно придерживались мастера, работавшие в таких ведущих жанрах греческого искусства, как монументальная архитектура и скульптура, настенная (фресковая) и вазовая живопись. Именно эти принципы легли в основу различных канонов и прак-

тических правил, использовавшихся греческими архитекторами, ваятелями и живописцами, в том числе и в основу знаменитого канона Поликлета. Аргосский скульптор Поликлет (60-е—20-е гг. V в. до н. э.) был известен в древности не только как создатель ряда общепризнанных шедевров греческой пластики периода ее высочайшего расцвета, но и как автор теоретического трактата об идеальных пропорциях человеческого тела. К великому сожалению, этот трактат, носивший название «Канон», не сохранился, и мы сейчас можем лишь догадываться, о чем в нем шла речь. Все современные искусствоведы, занимавшиеся этой проблемой, сходятся в том, что в своих расчетах пропорций идеальной мужской фигуры Поликлет исходил из того простого соображения, что отношения всех ее частей друг к другу могут быть выражены определенными числовыми величинами. Некоторые ученые даже называют эти величины. Так, по мнению Б. Р. Виппера, который следует в данном случае за римским теоретиком архитектуры Витрувием, Поликлет считал, что идеальная мужская ступня составляет одну шестую от высоты всей фигуры, голова — одну восьмую, лицо и кисть руки — одну десятую и т. д. Довольно трудно проверить, насколько верны эти расчеты. Наиболее известные произведения Поликлета, такие как так называемые «Дорифор» («Копьеносец») и «Диадумен» (юноша, повязывающий голову почетной диадемой победителя на играх), дошли до нас лишь в поздних римских копиях, размеры которых вряд ли точно соответствуют размерам подлинников. Для нас сейчас важны, однако, не точные числовые выражения идеальных пропорций тела (в конце концов, у каждого греческого скульптора эпохи высокой классики они были свои, особенные). Важно само стремление греков к математически выверенной и, стало быть, предельно ясной и определенной художественной гармонии. Как справедливо заметил Ю. Д. Колпинский, канон Поликлета, как и другие греческие каноны этого времени, был нацелен на то, чтобы «уловить в строении человеческого тела воплощение той числовой гармонии, того совершенства пропорций, которые как бы пронизывают весь космос и воплощают в образе человеческого тела идеи гармонии ясно сочлененного целостного мира». В этом смысле творческие поиски греческих ваятелей были вполне созвучны духовным исканиям греческих философов из числа так называемых «пифагорейцев», стремившихся представить все мироздание в виде стройной системы овеянных математических законов.

Конечно, идеальная, тщательно просчитанная схема человека, даже если бы она была воплощена в бронзе или в мраморе гением того же Поликлета или какого-нибудь другого великого греческого скульптора, все равно осталась бы всего лишь схемой, бездушным и бессмысленным манекеном, если бы кроме чисто математической симметрии и сбалансированности всех ее элементов в ней не было бы и некоторых других чрезвычайно важных ингредиентов художественной гармонии. Поэтому было бы неверно представлять себе греческих ваятелей и художников этакими холодными ремесленниками, «поверявшими алгеброй гармонию» с циркулем и линейкой в руках. Канон никогда не был для них самоцелью. Он служил лишь

подспорьем в работе, использовался как инструмент анализа форм человеческого тела. Осуществлявшийся на этой основе художественный синтез, как правило, заключал в себе массу мелких погрешностей, которые могут расцениваться как сознательные или бессознательные отступления от математической правильности.¹ Поэтому неоднократно производившиеся обмеры сохранившихся образцов классической греческой скульптуры и сделанных с них копий обычно не обнаруживают в них строгого соответствия каким бы то ни было канонам. Очевидно, приступая к своей работе, ваятель все время помнил о каноне, стараясь не отступать слишком далеко от предписываемых им правил, но при этом творил так, как ему подсказывало его вдохновение, его знание живой природы и, наконец, органически присущее ему чувство прекрасного. Да и сам канон, какую бы из его версий мы не взяли, был в сущности лишь попыткой перевода на язык цифр этой врожденной эстетической интуиции художника, в которой стремление к гармонической соразмерности и структурной ясности было глубоко укоренено самой природой.

При всем многообразии индивидуальных манер, стилистики и технических приемов греческих художников, работавших в разных жанрах изобразительного и прикладного искусства в хронологическом промежутке с VIII по III вв. до н. э., в их произведениях, несомненно, существовало и нечто общее, что может считаться, так сказать, видовым признаком или признаками всего греческого искусства и что всегда позволяет отличить работу греческого мастера, будь то мраморная статуя, надгробный рельеф, расписная ваза, фигурка из терракоты или серебряная монета, от работы какого-нибудь варвара даже тогда, когда он сознательно пытался копировать находившийся у него перед глазами греческий образец. Вероятно, он мог бы добиться желаемого сходства, сделав точные обмеры оригинала и уловив лежащий в его основе числовой канон. Но в том-то дело, что секрет обаяния этой такой манящей и такой недостижимой эллинской красоты никак нельзя было свести к простой сумме арифметических формул или геометрических фигур, хотя сами греки и придавали такое большое значение всей этой цифири.

Первые греческие скульпторы-монументалисты, создатели уже упоминавшихся курсов и кор, явно подражали египетским статуям и время от времени даже использовали известные им египетские каноны. Тем не менее пути египетского и греческого искусства очень быстро разошлись в разные стороны. Слишком уж сильно отличалось греческое чувство формы и понимание гармонии от египетского. Поставленные рядом с египетскими статуями, массивными, тяжеловесными, как бы вросшими в землю или прижатыми к стене силой

¹ В греческой архитектуре существовала аналогичная система оптических поправок, с помощью которых зодчие как бы «подгоняли» свои постройки под зрительное восприятие нормального человека, учитывая свойственные ему по природе дефекты. Так колоннам портика храма обычно придавался легкий наклон в сторону центра. Угловые колонны сознательно делались толще, чем все остальные. Каждая колонна имела небольшую припухлость (энтасис) в нижней части ствола.

собственной тяжести и потому до крайности статичными, мертвенно оцепенелыми, греческие курорсы и коры, за исключением, может быть, только самых ранних, наиболее египтизированных их образцов, кажутся удивительно легкими, стройными и как бы готовыми в любой момент двинуться с места, хотя их ноги делают лишь первый, еще робкий и неуверенный шаг, а руки плотно прижаты к туловищу. В египетской пластике естественная тяжесть камня справляет свой триумф. Она нарочито акцентируется скульптором, становится едва ли не главным выразительным средством, несущим в себе основную идею произведения. В работах греческих ваятелей эта тяжесть как бы скрадывается, уходит куда-то вглубь статуи, сдерживаемая ее упругим, мощным контуром, выполненным как бы «одним росчерком пера» явно без особого напряжения, но зато и очень твердой рукой.¹ Отсюда идет то ощущение необыкновенной свободы и соединенного с огромной внутренней силой изящества, которое охватывает нас при взгляде на чудом уцелевшие мраморные тела греческих богов и героев. То же самое чувство испытываем мы и созерцая руины греческих храмов на афинском Акрополе, в Дельфах, Коринфе, Олимпии, Пестуме, Агригенте, и любуясь прелестными рисунками, украшающими вазы чернофигурного и краснофигурного стиля, терракотовыми статуэтками из Танагры, разнообразными изделиями из бронзы, серебра, золота, слоновой кости. Во всех этих случаях целью художника или архитектора было создание прекрасной самодовлеющей формы, организующей и подчиняющей себе косную материю камня, глины или металла и в то же время абсолютно свободной, т. е. вполне изолированной и независимой от окружающего ее пространства. Это специфическое чувство формы настолько глубоко вошло в жизнь и в сознание или, скорее все же, подсознание греков, что с его многообразными проявлениями мы можем столкнуться и за пределами собственно эстетической сферы, например, в политике, где долгое время доминирующей силой оставался автономный и автаркичный, замкнутый в себе полис, в экономике, где главным действующим лицом всегда был свободный индивид, полноправный гражданин полиса и собственник земли, рабов и других материальных ценностей, в религии, где основными объектами поклонения были еще более свободные и уже совершенно ни от кого не зависящие и ни в чем не нуждающиеся индивиды — боги Олимпа.

История мирового искусства знает немало случаев, когда поиски чистой гармонии уводили художников очень далеко от реальной

¹ Конечно, эта видимая легкость исполнения далась греческим скульпторам, так же как и художникам, работавшим в различных других жанрах искусства, далеко не сразу. За ней стоят десятилетия напряженного труда, упорных поисков и художественных экспериментов. Внимательное изучение эволюции архаической мраморной пластики показало, что статуи курорсы и кор очень долго сохраняли форму четырехстороннего каменного блока, в котором каждая из сторон прорабатывалась и воспринималась как самостоятельное произведение искусства. Настоящей круглой скульптурой эти статуи стали лишь в самом конце архаического периода.

жизни в фантастический мир условных символических знаков или цветовых и линейных абстракций, вообще лишенных какого бы то ни было смысла. Как правило, такие эксперименты заканчиваются эстетическим тупиком, из которого нет и не может быть никакого выхода. В истории Греции и Эгейского мира примером такого тупика может служить в высшей степени оригинальное и загадочное искусство обитателей Кикладского архипелага, населявших эту группу островов Эгеиды в III тыс. до н. э. Как было уже замечено (см. гл. 1), характерные для этого искусства мраморные изваяния (так называемые «идолы») некоторыми своими формальными признаками (подчеркнутой стройностью, компактностью и элегантною силуэта, удивительной ясностью основных структурных линий фигуры) напоминают гораздо более поздние архаические курсы и коры и благодаря этому воспринимаются как отдаленное предвестие первых шагов греческой пластики. Пытаясь объяснить это сходство, известный американский археолог Дж. Кэски, в свое время много работавший на Кикладах, как-то заметил: «Эллинизирующая сила, которой земля Греции, очевидно, обладала в исторические времена совершенно независимо от деятельности человека, предположительно начала действовать до того, как появились народы, которые могли быть названы „эллинами“». Скорее всего, Кэски имел в виду особые свойства греческого ландшафта и климата, которые на протяжении тысячелетий активно участвовали в формировании психического склада, культуры и, не в последнюю очередь, эстетических вкусов и пристрастий всех населявших эту страну в разные исторические эпохи племен и народов, чем, собственно, и обеспечивалась определенная преемственность, связывающая между собой все эти эпохи.¹ В этом смысле мы, видимо, можем говорить о кикладском искусстве как о первом проблеске особого эгейского чувства формы, которое, спустя тысячелетия, во всей своей полноте и мощи воплотилось в греческом искусстве.

Однако при всей очевидной формальной близости кикладской пластики к архаической греческой скульптуре между ними существовали и не менее очевидные различия. В то время как греческие

¹ О влиянии природной среды на сам характер греческого искусства в разное время писали такие замечательные его знатоки, как И. Тэн, О. Шпенглер и др. В литературе по исторической географии Греции не раз отмечались такие типичные черты ее ландшафтов, как их соразмерность человеку (отсутствие каких-то грандиозных, подавляющих все остальное доминант вроде горных цепей Кавказа или Альп, бескрайних степей или пустынь, широких рек и т. п.), гармоничная сбалансированность всех составляющих их элементов, естественная пластичность рельефа, ясность и определенность его контуров, преобладание замкнутых и благодаря этому легко воспринимаемых глазом пространственных анклавов. Наверное, можно было бы сказать, что сама природа этой страны способствовала развитию у ее обитателей склонности к анализу и синтезу, к ясному пониманию структуры любого предмета и способности сгруппировать все элементы этой структуры в наиболее экономичную и вместе с тем гармоничную модель.

ваятели VII—VI вв. до н. э. усердно изучали свою натуру, которой для них было, в первую очередь, обнаженное человеческое тело, и таким образом настойчиво, шаг за шагом приближались к постижению «правды жизни» такой, какой она могла быть в понимании людей той эпохи, кикладские камнерезы, также достигшие в своей работе еще небывалого совершенства и технической виртуозности, двигались в прямо противоположном направлении — в сторону все большего и большего умерщвления плоти, ее, если можно так выразиться, развоплощения. Под их резцом человеческое тело превращалось в отвлеченную безжизненную схему человеческой особи, сохранившую, да и то лишь в полунамеке, некоторые чисто внешние ее признаки. Греки уже на заре своего исторического существования сочли этот путь в искусстве совершенно для себя неприемлемым. После нескольких столетий экспериментирования с абстрактными геометрическими фигурами (в основном в вазовой живописи) они попытались освободиться от этой стихии чистого орнаментализма и не без влияния своих восточных соседей, прежде всего египтян, обратились к тем формам искусства, которые, в их понимании, представляли собой прямое подражание природе или даже соперничество с ней. Решающую роль в этом повороте на новый путь, который не мог не повлечь за собой радикальную перестройку всей системы эстетических ценностей, вероятно, сыграли такие характерные особенности психического склада греков, как любовь к жизни и умение ей радоваться, здоровая чувственность и могучий сексуальный темперамент, и все это в сочетании с их вечно бодрствующим и вечно ищущим интеллектом, стремящимся так или иначе контролировать и подчинять себе таящиеся в подсознании человека темные инстинкты. Как в философии и науке (см. гл. 9), так и в искусстве греки во всем полагались на свой разум и, опираясь на его мощь, стремились видеть мир таким, какой он есть, находя для каждой из существующих в нем вещей разумное объяснение и оправдание и выявляя таким образом скрытую в ней божественную гармонию.

Начиная, по крайней мере, с конца VII в. до н. э., греческие скульпторы и живописцы, работавшие в различных жанрах изобразительного искусства, видели свою главную задачу лишь в том, чтобы как можно более точно и правильно копировать природу или подражать ей в своих творениях, не допуская и мысли о какой бы то ни было ее переделке или преобразовании. Самое большее, о чем они могли мечтать, — это сравняться с природой, сделать свою статую или картину настолько жизнеподобной, что ее было бы невозможно отличить от самого изображаемого предмета или живого существа. До нас дошли удивительные истории о знаменитом живописце Зевксисе, который сумел так натурально изобразить виноградную гроздь, что птицы, принимая ее за настоящую, пытались ее клевать, и о другом замечательном художнике Паррасии, который обманул уже самого Зевксиса, нарисовав занавес, который его соперник, не разобравшись что это такое, попытался отдернуть. О великом афинском скульпторе Мироне рассказывали, что изваянная им фигура коровы казалась настолько живой, что быки, приближаясь к ней, издавали любовное мычание. Впрочем, еще задолго до Мирона сам основатель

«цеха» греческих ваятелей искусник Дедал изготовил статую или чучело коровы для похотливой супруги царя Миноса Пасифаи, которая, забравшись внутрь этого муляжа, смогла удовлетворить свою противоестественную страсть к могучему красавцу-быку. В Фивах, главном городе Беотии, будто бы даже существовал закон, предписывавший всем художникам «подражать природе как можно лучше под страхом наказания».

Итак, искусство было, в представлении греков, чем-то вроде второй природы или второго мира вещей, более или менее удачно копирующего первый реальный мир. Любопытно, что даже такой глубокий философ и, несомненно, наделенный тонким чувством прекрасного человек, как Платон, рассуждая именно в таком духе, в конце концов пришел к парадоксальному выводу о том, что изделие простого ремесленника, например, стол или ложе, имеет гораздо большую ценность, чем тот же самый предмет, изображенный кистью великого живописца Полигнота или изваянный в камне самим Фидием. Эту свою странную мысль Платон подкреплял ссылками на свою же собственную теорию идей: в то время как ремесленник «не мудрствуя лукаво» сколачивает стол, подражая идее стола такой, какой она рисуется его умственному взору, и хорошо или плохо, но все же изготавливает вещь, пригодную в быту, Полигнот, изображая тот же стол на своей картине, лишь «подражает подражанию», причем это подражание, так сказать, «второго сорта», уже начисто лишено какой бы то ни было практической пользы и, стало быть, не только никому не нужно, но даже и просто вредно, ибо рождает в душах людей пустые иллюзии и ничего больше. Развивая с неумолимой последовательностью эту свою доктрину, философ выносит суровый приговор не только художникам, но также и поэтам, эпическим и трагическим, не щадя и самого Гомера, ибо все они, по его мнению, «являются простыми подражателями призраков добродетели и прочих вещей, о которых они слагают стихи, не касаясь при этом самой истины...» Не удивительно, что в идеальном полисе Платона, который он спроектировал в своих утопических трактатах «Государство» и «Законы», не нашлось места ни художникам, ни поэтам, ни представителям других «подражательных искусств». Поощажены были только музыканты, ибо музыка — единственное из искусств, которое не подражает или, точнее, подражает лишь божественным созвучиям, вечно пребывающим в мире чистых идей.

Может сложиться впечатление, что и авторы приведенных выше анекдотов о Зевксисе, Паррасии, Мироне, явно восхищавшиеся их искусством, и Платон, сурово порицавший это искусство как ничемное и вредное занятие, одинаково сбрасывают со счета саму красоту художественного произведения, т. е. его эстетическую ценность. Главное для них, как может показаться, — это не красота, а верность натуре или сходство с изображаемым объектом. Платон же добавляет к этому еще и практическую полезность, чем совершенно сводит на нет всю специфичность задач искусства и таким образом приходит к полному его отрицанию. Но даже если не обращать внимания на эти нигилистические эскапады великого доктринера, все равно трудно удержаться от мысли, что в своих взглядах на

искусство греки были всего лишь грубыми и прямолинейными натуралистами, требовавшими от художника только «правды жизни» и ничего больше, бесхитростно полагая, что в ней-то, этой правде, т. е. в реальности зримого мира, и заключена вся доступная человеческому разумению красота и гармония. В действительности, однако, все обстояло намного сложнее и, как это не раз случалось в истории культуры, обыденное сознание греков и предъявляемые этим сознанием требования к искусству резко расходились с врожденными эстетическими инстинктами этого народа, воплотившимися в практике его художественного творчества.

Как было уже замечено в этой главе (см. также гл. 5), начиная уже с самых первых шагов греческого изобразительного искусства в VII—VI вв. до н. э., скульпторы и живописцы ориентировались в своей работе на некий усредненный тип идеально прекрасного, чаще всего молодого, полного сил человека. При этом все сугубо индивидуальные черты человеческой личности, как физические, так и психические, оценивались как случайные и, стало быть, несущественные ее признаки и потому без долгих раздумий «выносились за скобки», что в свое время и дало основание Шпенглеру и многим другим культурологам и искусствоведам говорить о безличности греческого искусства. Тем не менее сами греки с готовностью принимали эти предельно обобщенные, часто изготовленные как бы по одному трафарету и, несомненно, сильно приукрашенные человеческие фигуры за изображения каких-то вполне конкретных лиц, будь то боги, мифические герои или же самые заурядные смертные, несмотря на то что идентифицировать их личности можно было только с помощью каких-нибудь характерных атрибутов, таких как, например, палица и львиная шкура Геракла или же надписей, предусмотрительно начертанных художником или скульптором рядом с головами изображенных персонажей в сценах на вазах или на пьедестале статуи.

Вот лишь один пример, показывающий, насколько сильно отличались представления греков о правде в искусстве от наших современных представлений. До нас дошла эпитафия неизвестного автора на памятник спартанского атлета Лады, победителя в состязаниях бегунов на двойную дистанцию на Олимпийских играх 440 г. до н. э. Эта победа потребовала от него такого напряжения всех сил, что на обратном пути на родину он умер. Благодарные сограждане воздвигали в его честь статую, изваянную самим Мироном. Вот как описывает ее безымянный поэт:

*«Словно в эфире парящий ногами стремится он к цели,
Сильно вздымается грудь, верой в победу полна.
Вот таким-то тебя здесь поставил, Лада, сам Мирон.
Легкий, как воздух, летишь с поднятой вверх головой.
Полон надежды ты. Губы чуть тронуты свежим дыханьем.
Жажда к победе в груди взносит желания вверх.
Вот он, легкий, как вздох, сейчас с пьедестала соскочит,
Чтобы венок получить... Он не из камня — живой!»*

Едва ли есть надобность объяснять читателю, что автор этих строк одновременно испытывает два близких, но все же не вполне совпадающих чувства. Восторг перед немеркнувшей доблестью и славой спартанского атлета тесно слит здесь с восхищением перед удивительным искусством великого скульптора, который сумел придать мраморной статуе почти абсолютное сходство с живым человеком, запечатлев его в движении, стремительно летящим навстречу своей победе и славной кончине. Поэт явно убежден, что видит перед собой именно Ладу, а не какого-то иного человека. А между тем в те времена, когда был создан воспетый им памятник (середина V в. до н. э.) скульптурные изображения победителей в Олимпии и на других играх еще были лишены черт портретного сходства и, подобно архаическим курсам, воспроизводили условно обобщенный образ идеального атлета — носителя всех доблестей, присущих настоящему калосу кагатос. Изображение считалось правдивым, если ваятелю удавалось схватить и точно передать характерное движение тела, работу мышц и даже мимику, отличающие, допустим, борца или кулачного бойца от бегуна или метателя диска. Мирон не знал себе равных в решении сложных художественных задач именно такого рода. Вспомним хотя бы его прославленного Дискобола. Но если бы он вздумал добиваться абсолютного (фотографического) сходства своих творений с подразумеваемыми живыми моделями, современники, конечно, не поняли бы и не оценили его. В этом случае правда жизни такая, какой они ее себе представляли, навсегда ушла бы из искусства.

Изучая окружающий их мир с дотошной любознательностью настоящих естествоиспытателей, греческие скульпторы и живописцы использовали всю добытую ими в процессе наблюдений информацию в высшей степени избирательно, тщательно сортируя прекрасное и безобразное, высокое и низкое, великое и смешное и т. п. Сюжеты и предметы, достойные художественного воплощения в искусстве, старательно выбирались среди «тьмы низких истин», которые безжалостно отбрасывались в сторону как ненужный сор. Так, в греческой монументальной скульптуре долгое время использовался практически один и тот же весьма ограниченный круг тем и образов, основным источником которых служила мифология и поднятая до уровня мифологии история недавнего прошлого. Главными действующими лицами больших скульптурных композиций, украшавших храмы и общественные здания, всегда оставались боги, герои и фактически приравненные к ним граждане полиса, которых мы видим, например, на фрагментах панафинейского фриза афинского Парфенона. В этом сугубо официальном искусстве не было места более или менее реалистически трактованным и, так сказать, непосредственно выхваченным из жизни образам реальных людей. Когда великий Фидий осмелился изобразить самого себя и своего друга Перикла в числе действующих лиц сцены амазономахии, которой он украсил щит изваянной им для того же Парфенона фигуры Афины Девы, его обвинили в религиозном кощунстве. Более интимные и, видимо, более близкие к повседневной жизни сцены греческие скульпторы архаического и классического периодов могли высекать только

на надгробных стелах, так как здесь выбор сюжета определялся вкусом заказчика и в принципе считался его сугубо частным делом. Но и на этих великолепных, пронизанных светлой грустью рельефах мы видим все те же условно идеальные, почти совершенно лишённые индивидуальных черт лица и фигуры прекрасных мужчин и женщин, как бы вырванных из их земного существования и перенесённых в некое мифическое «зазеркалье». Невозможно себе представить, чтобы среди всей этой возвышенной красоты и гармонии классической греческой пластики вдруг появились бы такие отталкивающие своей нарочитой натуральностью фрагменты «житейской прозы», как эллинистические статуи пьяной старухи и старого рыбака.

Гораздо большей свободой в выборе тем для своих произведений пользовались мастера, работавшие в таком, бесспорно, демократичном, чуждом аристократической замкнутости и холодности монументальной скульптуры жанре искусства, как вазовая живопись. По широте и многосторонности охвата жизни греческого общества, по уровню исторической информативности эти «картинки» на вазах оставляют далеко позади и скульптуру, и все прочие виды искусства, уступая разве только литературе. Как подлинная «энциклопедия греческой жизни» вазовая живопись не пренебрегала ничем: ни трудом ремесленника и земледельца, ни уличными и рыночными сценами, ни рутиной школьного преподавания, ни шумными попойками и драками в ночных притонах и борделях, ни мирной тишиной гинекея — женской половины греческого дома. Казалось, для нее не существовало запретных или слишком уж ничтожных, недостойных настоящего искусства тем. Из лобой житейской тривиальности, любой мелочи быта греческий вазописец классической эпохи способен был сделать подлинный шедевр, настоящую жемчужину высокого искусства, каждый раз заставляя нас вспоминать известные строки Ахматовой: «Когда б Вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда...» При этом он каким-то образом ухитрялся не опускаться до натурализма или реализма в обычном значении этих двух терминов, т. е. до «изображения жизни в формах самой жизни». В его произведениях почти всегда сохранялась некая отстраненность, если использовать известный термин В. Шкловского, или отстраненность от реальной жизни.

Об этой любопытной особенности греческой вазовой живописи позволяет судить, например, прелестная жанровая сценка, украшающая краснофигурный килик начала V в. до н. э., вышедший из мастерской известного афинского керамиста Брига. Художник выбрал для этой сцены, казалось бы, крайне неэстетичный сюжет, изобразив юного афинского щеголя в состоянии тяжелого похмелья после недавней попойки. Опираясь на свой длинный посох, молодой человек извергает наземь все выпитое и съеденное, в то время как девушка с коротко подстриженными светлыми волосами (возможно, рабыня или гетера) заботливо поддерживает обеими руками его голову, явно стараясь облегчить ему эту неприятную процедуру. Возьмись за такой сюжет какой-нибудь малый голландец вроде Ван Остаде или русский передвижник, и у него, наверняка, получилось бы что-нибудь крайне неаппетитное и отталкивающее. Греческий мастер превратил этот,

казалось бы, чисто физиологический казус в маленькое чудо художественной гармонии, пронизанное тонким юмором и глубокой человечностью. Эстетический секрет этой метаморфозы довольно прост: изящные силуэты юноши и девушки, уверенно вписанные в круглую рамку килика, строгая экономия художественных средств (никаких лишних подробностей бытового или физиологического плана), вполне стереотипный условно миловидный облик действующих лиц, без сколько-нибудь существенных изменений повторяющийся во множестве сцен самого разнообразного характера, и при этом их очень точно схваченные душевные движения и отношение друг к другу (явно угнетенное состояние юноши и нежная заботливость девушки) — все это вместе взятое создает впечатление изысканной непринужденности и блестящего графического артистизма этого маленького шедевра греческой вазописи.

Человека с тонким эстетическим вкусом вряд ли покоробят даже и весьма откровенные сцены эротического характера, которыми афинские вазописцы V в. до н. э. довольно часто украшали свои изделия, хотя многие современные блюстители нравственности, конечно, охотно зачислят их в разряд самой вульгарной порнографии. Намерения создателей этих фривольных картинок совершенно очевидны: их созерцание должно было вдохновить заказчиков и покупателей на новые «подвиги» на поприще удалого атлетического секса. Однако скабресный смысл этого буйства плоти явно тускнеет и отступает куда-то на задний план, если сконцентрировать внимание на упругих линиях контуров изображенных художником фигур, на их безупречной графической сбалансированности и точной выверенности. Красота и гармония рисунка скрадывают даже и самые натуралистические подробности этих сцен, которые в ином исполнении вполне могли бы шокировать неподготовленного зрителя. Подобно мифическому Орфею, укрощавшему диких зверей своим пением и игрой на лире, мастера греческой вазовой живописи умели облагораживать самые дикие и отвратительные порывы человеческой плоти, искусно драпируя их тонким флером художественной гармонии, в чем нетрудно убедиться, разглядывая почти всегда радующие глаз красотой и точностью графических решений сцены пьяных непотребств и сексуальных оргий афинской золотой молодежи и как бы повторяющие их в иной, мифической плоскости изображения неистовствующих менад, силенов и сатиров — спутников безумного бога Диониса.¹

Но, в совершенстве владея искусством маскировки темных сторон человеческой жизни, греческие художники ничуть не хуже умели скрывать от самих себя и от своих зрителей и безобразие смерти. И в вазовой живописи, и в скульптуре классической эпохи фигуры

¹ Популярность сюжетов этого рода в греческом искусстве ясно показывает, что в отличие от средневекового человека, вечно мучившегося от непреодолимых воцелений плоти и сознания своей греховности, древний грек относился к жизни своего тела даже и в самых низменных ее проявлениях как к чему-то вполне естественному и, даже более того, священному и заботился лишь о том, чтобы его телесные порывы не преступали определенной меры.

мертвых и умирающих людей, как правило, отличаются той же безупречной красотой и совершенством пропорций лица и тела, что и фигуры живых участников изображенного события. Художник или скульптор мог довольно точно передать мертвенное оцепенение тела погибшего героя, как мы это видим, например, на великолепном аттическом килике работы прославленного мастера Дуриса (начало V в. до н. э.), роспись которого изображает богиню утренней зари Эос с телом ее сына Мемнона, убитого Ахиллом в одном из последних сражений Троянской войны. При этом, однако, он старательно избегал всякого рода натуралистических деталей реальной картины смерти, явно щадя нервы зрителей так же, как и их эстетическое чувство, которое, несомненно, было бы оскорблено физиологической точностью такого рода. Греческий мастер был твердо убежден в том, что человек во всех отношениях прекрасный (настоящий калос кагатос) должен оставаться таковым и в объятиях смерти, ибо достойным завершением прекрасно прожитой жизни может стать только не менее прекрасная смерть. Поэтому в сценах смерти в классическом греческом искусстве мы не найдем ничего отталкивающего безобразного или устрашающего. В них нет ни той хладнокровной варварской жестокости, которой отличаются изображения всевозможных расправ над побежденными, массовых казней и царских охот в древневосточном, особенно в ассирийском искусстве, ни того трагического надрыва, иногда доходящего до истерической взвинченности, который так поражает нас в таких прославленных скульптурных группах эпохи эллинизма как Лаокоон или Галл, убивающий свою жену и себя. Рядом с этими образцами почти барочной патетики даже такие трагически окрашенные произведения классической эпохи, как фигуры умирающих воинов с фронтонов эгинского храма Афины Афайи или сцена гибели царицы амазонок Пентесилеи на замечательном аттическом краснофигурном килике первой половины V в. до н. э., кажутся исполненными умиротворенного спокойствия и светлой печали. Можно сказать, что в них отсутствует сам ужас смерти, преодоленный жизнеутверждающей силой бессмертной гармонии.

✓ Если попробовать теперь кратко подытожить все эти наши наблюдения над основными особенностями классического греческого искусства, то его эстетическое своеобразие можно было бы, пожалуй, выразить такой формулой: «По своей природе это было, с одной стороны, не что иное, как жизнеподобие, ограниченное и урегулированное гармонией, с другой же — гармония, ограниченная жизнеподобием». Гармония и, прежде всего, ее главная составляющая — чувство меры, была тем скрытым «камертоном», который сдерживал греческого художника в его вечном стремлении к познанию жизни, заставлял избегать слишком сильных, граничащих с гротеском приемов художественной экспрессии,¹ удерживал от чрезмерной драма-

¹ Это не исключает, конечно, появления в греческом искусстве, в основном в вазовой живописи и позже (начиная с IV в. до н. э.) в мелкой пластике (терракотовые статуэтки) отдельных фигур и целых сцен, явно рассчитанных на комический эффект. Чаще всего гротескный облик изображенного персонажа указывает на его причастность к кругу

тической напряженности отдельных фигур и целых композиций, от крайностей бурной эмоциональности или чересчур утонченного психологизма. Непреложный закон красоты, понимаемой прежде всего как очень точно сбалансированная система равновесия, соразмерности и структурной ясности пластических объемов или графических контуров, начисто исключал любые «вольности» такого рода и неумолимо требовал от художника обуздывания своих творческих порывов и отказа от слишком смелого экспериментирования с формами, линиями и цветом. Пресловутое бесстыдство плоти в греческом и вообще античном искусстве, так сильно смущавшее и вводившее во искушение добрых христиан, может показаться по-детски невинной и даже целомудренной забавой в сравнении с той предельно откровенной и поистине соблазнительной обнаженностью человеческого духа, с которой мы впервые сталкиваемся в эллинистическом, а затем римском скульптурном портрете и в таких во многом созвучных им образцах античной портретной живописи, как знаменитая фаяомская энкаустика. Во всех этих случаях слишком резко акцентированная психологическая экспрессия и натуральность облика портретируемого лица как бы взрывают изнутри художественную гармонию и почти совершенно сводят на нет дистанцию, отделяющую реальную жизнь от произведения искусства. Греческие художники классической эпохи всегда старались блюсти эту дистанцию и, может быть, именно по этой причине так поздно (едва ли ранее последних десятилетий V в. до н. э.) обратились к портретному жанру в собственном значении этого слова. При этом, как было уже сказано, они сумели избежать и другой крайности и не дали увлечь себя химерам и фантазмагориям беспредметного искусства, хотя испытанный ими соблазн абсолютного отказа от реальностей зримого мира и погружения в чистую гармонию абстрактных геометрических форм был весьма силен.

Великая тайна неувядающей прелести греческого искусства заключалась, таким образом, в очень точно выверенной пропорции между правдой жизни и идеальной, никогда и нигде не встречающейся в своем чистом виде математической гармонией. Только сумев найти «золотую середину» между этими двумя противоположностями, греческие ваятели и живописцы смогли достичь в своих творениях такого уже никогда более не повторявшегося художественного совершенства. Конечно, как и всякий большой стиль в искусстве, греческая классика сама установила для себя некий предел, дальше которого она пойти уже не смогла бы, не отказываясь от своего собственного естества и не нарушая своих особых внутренних законов. Мы не должны забывать об этом самоограничении, ибо только оно и может объяснить некоторые существенные пробелы в той картине мира, которую открывает перед нами греческое искусство. Наиболее важным из таких пробелов, безусловно, должно быть признано странное равнодушие греческих художников, работавших в различных жанрах изобразительного и прикладного искусства, к жизни природы.

дионисийской обрядности (фигуры силенов и сатиров) или к прямо связанной с этим же кругом комедии (маски комических актеров и их фигурки).

Это не означает, конечно, что природа их совсем не интересовала или что они боялись и не любили ее как нечто чуждое и враждебное человеку. Как и все древние народы, греки очень глубоко чувствовали и переживали свою кровную связь с миром природы, свою укорененность в этом мире и зависимость от него. Для того чтобы сделать его более понятным и близким, они очеловечивали его стихии, населяя окружающие их поля, леса, горы и воды множеством человекоподобных живых существ: богов, демонов, духов, частью добрых и благодетельных, частью злых и опасных для человека, но чаще соединяющих все эти свойства в одном лице. Уподобляя природу человеку, они и человека уподобляли природе, сравнивая или даже прямо отождествляя его жизнь с циклами природных явлений, сменой времен года, обновлением и умиранием растительности и т. п. Вспомним хотя бы знаменитое гомеровское сравнение:

*«Листьям в дубравах древесных подобны сыны человек:
Ветер одни по земле развеивает, другие дубрава,
Вновь расцветая, рождает, и с новой весной возрастают;
Так человеки: сии нарождаются, те погибают».*

О том, как тонко греки чувствовали природу, как они умели сопереживать ей и добивались и от нее такого же сопереживания своим эмоциям, ясно свидетельствуют глубоко прочувствованные «пейзажные» зарисовки у того же Гомера, у Гесиода, у Эсхила, у многих других греческих поэтов. Вот лишь два выхваченных наугад стихотворных отрывка, принадлежащих знаменитой поэтессе Сапфо, этой «десятой музе с о. Лесбоса», как называли ее почитатели ее таланта:

*«Близ луны прекрасной тускнеют звезды,
Покрывалом лик лучезарный кроют,
Чтоб она одна всей земле светила полною славой».*

И еще:

*«Сверху низвергаясь, ручей прохладный
Шлет сквозь ветви яблонь свое журчанье,
И с дрожащих листьев кругом глубокий
Сон истекает».*

При всем необыкновенном тематическом богатстве и многообразии греческого искусства мы не найдем в нем ничего, даже отдаленно напоминающего этот лирический трепет и восторг лесбосской поэтессы перед красотой мироздания и вместе с тем эту ее удивительную способность, невольно вызывающую в памяти японские трехстишия — хокку, двумя-тремя штрихами создать в душе человека сложную гамму образных и эмоциональных созвучий. Греческим живописцам пейзаж как особый жанр искусства практически оставался неизвестен вплоть до эпохи эллинизма. Во всяком случае в наших литературных источниках не сохранилось никаких упоминаний о нем. Великие мастера монументальной живописи, жившие и рабо-

тавшие в V—IV вв. до н. э. — Полигнот, Аполлодор, Агатарх, Зевкис, Паррасий и др., судя по описаниям их творений в античной литературе, создавали сложные многофигурные композиции на мифологические и исторические сюжеты, обходясь практически без того, что принято называть «пейзажным фоном», т. е. не пытались изображать само пространство, внутри которого происходит то или иное событие. Как правило, они довольствовались фиксацией отдельных деталей ландшафта: скал, деревьев, ручьев и рек, морских волн и т. п., по которым зритель мог дорисовать в своем воображении и всю остальную местность и понять, где собственно происходит все, что он видит перед собой на картине или фреске. Этот прием использовался мастерами исторической живописи еще и в эллинистическое время. На великолепной мозаичной картине из древних Помпей, запечатлевшей решающий момент битвы при Иссе между армиями Александра Македонского и персидского царя Дария III,¹ художник поместил среди леса кольшащихся копий, человеческих и конских голов одинокое безлиственное дерево с обрубленной вершиной как единственное напоминание о «вечной красе» «равнодушной природы», спокойно взирающей на эту яростную схватку. Никаких других признаков пейзажа мы здесь не найдем: ни линии горизонта, ни перспективы, уводящей в глубь пространства, ни гор, ни моря, ни облаков. Ясно, что греческого художника все эти природные декорации, обрамляющие сцену исторического события, сами по себе нисколько не интересовали.

Столь же скупо, как бы намеками на место действия вместо его прямого изображения вводятся отдельные детали ландшафта и в произведениях греческой вазовой живописи, которые часто повторяют или даже просто копируют не сохранившиеся работы художников-монументалистов. Как правило, эти детали выполняют в общей композиции росписи чисто служебные функции и сами по себе не имеют никакого иного значения. Так, на краснофигурном аттическом килике работы уже упоминавшегося Дуриса художник изобразил рядом с фигурой сидящего на камне Геракла, которому стоящая напротив него Афина наливает вино в протянутый канфар, небольшое деревце, по всей видимости, оливу. При взгляде на этот рисунок, поражающий своим непринужденным изяществом и настроением умиротворенного спокойствия, зрителю становится ясно, что герой, утомленный долгими скитаниями по горам или пустыне, расположился на отдых в каком-нибудь уютном уголке на лоне природы в тени деревьев и, вероятно, вблизи от журчащего ручья, хотя на килике мы его и не видим, и теперь ведет приятный разговор с покровительствующей ему богиней, которая, как и подобает женщине, подкрепляет его силы вином. Гораздо более смелым «пейзажистом» был живший значительно позже Дуриса, уже во второй половине V в. до н. э., автор замечательной росписи на амфоре из итальянского городка Ареццо, изображающей героя Пелопса, увозящего на легкой колеснице, запряженной четверкой стремительно несущихся коней, похи-

¹ Эта мозаика считается повторением живописной работы художника Филоксена.

ценную им красавицу Гипподамию. Чтобы подчеркнуть стремительность движения, художник не только заставил Пелопса сильно откинуться назад как бы в попытке попридержаться слишком уж быстро скачущих лошадей, а его плащ и волосы изобразил развевающимися как бы под порывами сильного ветра, но и поместил на заднем плане несколько неподвижных объектов: два дерева и слегка намеченные штрихами вершины окрестных гор. Внизу прямо под копытами коней виднеются обозначенные короткими черточками морские волны, из которых, чтобы у зрителя не оставалось на этот счет никаких сомнений, выпрыгивает дельфин. Создателю этой прекрасной композиции нельзя отказать ни в изобретательности, ни в мастерстве, ни в тонком чувстве формы. И все же, как верно заметил Б. Р. Виппер, «настоящей пространственной иллюзии она не дает, вся ее глубина ограничена узкой зоной переднего плана». Весь пейзажный фон явно распадается здесь на отдельные элементы, почти не связанные друг с другом и никак не складывающиеся в целостную картину жизни природы, гармонирующей с жизнью людей.

Вообще при близком знакомстве с зачаточными формами пейзажа в греческой вазовой живописи невольно напрашивается мысль о том, что окружающую их природную среду греческие художники воспринимали не как единую и целостную пространственную протяженность (континуум), а дискретно или фрагментарно, как хаотичное и в общем случайное скопление разнообразных больших и малых предметов, между которыми довольно трудно было найти ясную логическую связь.¹ Отдельные детали или фрагменты этого скопища они видели вполне отчетливо и довольно быстро научились изображать их очень похожими на реальные объекты.² Но целостный облик расстилающегося перед ними пространства во всей его прихотливой сложности и калейдоскопической пестроте никак им не давался. Пытаясь найти выход из этого затруднительного положения, греческие мастера, работавшие как в вазовой живописи, так и в различных других жанрах художественного творчества, стали использовать один достаточно простой и вместе с тем эффективный прием, прибегая к символической замене картины ландшафта фигурой какого-нибудь особенно характерного для этой местности животного, птицы или рыбы. На знаменитом чернофигурном килике работы афинского вазописца Эксекия (середина VI в.) корабль, на котором плывет по морю бог Дионис, возлежащий возле мачты, увитой виноградной лозой, со всех сторон окружают дельфины, как бы резвящиеся в морских волнах, хотя

¹ Б. Р. Виппер так объяснял эти особенности восприятия пространства в греческой живописи: «...греческая живопись была не пространственной, а пластической живописью. Она изображала не самое пространство, а только тела, отдельные предметы в пространстве».

² Об этом красноречиво свидетельствуют, например, некоторые изделия греческих ювелиров вроде золотых венков из ветвей дуба или оливы со скрывающимися среди листьев жуками или цикадами или серег, украшенных тончайшей работы золотыми цветами. Диковинки этого рода находят в погребениях на территории Северного Причерноморья и других районов колониальной периферии греческого мира.

самих волн мы здесь и не видим. Сходный прием был использован несколько позже — уже в начале V в. до н. э. сиракузским мастером, отчеканившим серебряную десятидрахмовую монету, в центре которой он изобразил голову нимфы Аретузы, почитавшейся как божество одноименного источника на островке Ортигия, с которого некогда начинался город Сиракузы, а вокруг нее фигуры четырех дельфинов. Ландшафтная или географическая символика здесь тесно слита с символикой религиозной и политической. Голова богини и дельфины, напоминающие о наиболее характерных приметах местности, в которой были расположены Сиракузы, несомненно, несут в себе и еще более значимую смысловую нагрузку, давая понять каждому, кто берет в руки монету, что перед ним — герб города, влаждествующего над морем и в то же время находящегося под покровительством весьма влиятельного местного божества (свою скромную нимфу Аретузу сиракузяне отождествили с общегреческой богиней-охотницей Артемидой). Нетрудно догадаться, что на такой путь символического или аллегорического «прочтения» картин природы греков прямо подталкивала их уже отмеченная ранее склонность к очеловечиванию или, если выразиться еще точнее, вообще к одушевлению, а стало быть, и к обожествлению отдельных ее элементов. Веривший подобно мудрецу Фалесу в то, что «мир одушевлен и полон богов», художник легко и непринужденно заменял в своем произведении конкретные детали ландшафта фигурами так или иначе связанных с ними божеств или их священных животных, которыми обычно оказывались наиболее типичные представители местной фауны. Были, однако, и иные не столь очевидные причины такого рода подмен и игры символами.

Интересно, что греки и сами сознавали свою неспособность к воссозданию окружающей природной среды средствами искусства. Платон так писал об этом в диалоге «Критий»: «...если дело идет о земле, горах, реках и лесе, а равно и обо всем небосводе со всем сущим на нем и по нему идущим, мы бываем довольны, если живописец способен хоть совсем немного приблизиться к подобию этих предметов, и, поскольку мы не можем ничего о них знать с достаточной точностью, мы не проверяем и не изобличаем написанного, но терпим неясную и обманчивую тенепись. Напротив, если кто примется изображать наши собственные тела, мы живо чувствуем упущения, всегда бываем очень внимательны к ним и являем собою суровых судей тому, кто не во всем и не вполне достигает сходства». Нам эта мысль может показаться несколько странной. В наше время каждый начинающий художник знает, что набросать карандашом или акварелью вид из окна или с какой-нибудь другой точки так, чтобы было более или менее похоже, — задача в общем куда более простая, чем верно смоделировать человеческий торс, лицо или всю фигуру в целом. Греки, очевидно, смотрели на вещи по-иному и именно по этой причине, как правило, избегали в своем искусстве всего того, что мы привыкли называть «пейзажем». И дело здесь, скорее всего, отнюдь не в несовершенстве или в недостаточности имевшихся в их распоряжении технических средств. Вспомним, что за целую тысячу лет до того, как были созданы величайшие произведения греческой настенной и вазовой живописи, далекие предшест-

венники греков, населявшие острова Эгейского моря минойцы и кикладцы, не имея никакого понятия о перспективе, светотени, смешанном цвете и других ухищрениях современного искусства, смело брались за решение таких сложных живописных задач, перед которыми Полигнот и Зевксис, вероятно, остановились бы в замешательстве. Напоминаниями об их дерзком экспериментировании именно в жанре пейзажной живописи до сих пор остаются фрагменты фресок из дворцов и аристократических особняков Кносса, Аяя Триады, Акротири (о. Фера) и других мест.

Для того чтобы оценить в полной мере всю глубину только что процитированного суждения Платона об искусстве, нам придется еще раз вспомнить об уже отмечавшихся в этой главе особенностях греческого чувства формы и присущем этому народу понимании красоты и гармонии. Как последовательные рационалисты, греки стремились найти в каждом предмете или в каждом живом существе его «идею» или его «смысл», т. е. скрытое в нем разумное начало, что в переводе на язык эстетических категорий означало гармоническую целостность и соразмерность, структурную ясность, определенность и замкнутость контура и т. д. Рассуждая чисто теоретически, как это делали греческие философы, они не могли не признать, что мир разумен и прекрасен как целое (отсюда и обычное его наименование в греческом языке «κόσμος», что означает, собственно говоря, красоту и порядок) и что, следовательно, красота и гармония должны присутствовать в каждой из его составных частей и в каждом из наполняющих его предметов, подобно тому как атомы водорода, кислорода и углерода присутствуют во всем живом. Однако продемонстрировать на практике справедливость этого общего принципа оказалось делом довольно сложным. Красота и гармония тела юного атлета, скаковой лошади хороших кровей, здания храма, построенного умелым архитектором, или вазы, вылепленной искусным гончаром, были очевидны каждому. Каждое из этих тел или предметов можно было внимательно осмотреть со всех сторон, обмерить, если нужно, ощупать, оценить все достоинства и недостатки анатомии или технической конструкции и, что особенно важно, описать словами или изобразить с помощью кисти или резца. Гораздо труднее поддавались такого рода операциям отдельные фрагменты окружающей человека природной среды, даже если они были доступны его непосредственному наблюдению. Здесь все было так смутно, неясно, расплывчато. Линии, объемы, цветовые оттенки незаметно переходили друг в друга, сливались в сплошную колышавшуюся массу и, главное, постоянно менялись в зависимости от освещения, времени суток или года, погоды, позиции наблюдателя, его настроения и т. д., и т. п. Уловить, зафиксировать, а главное, описать словами или какими-то другими способами гармонию, заключенную в этих вечно меняющихся картинах гор, равнин, моря, неба, было чрезвычайно трудно. Если греческим поэтам это иногда удавалось сделать на чисто эмоциональном уровне и создать у читателя соответствующее настроение посредством простого перечисления видимых объектов, украшенного несколькими метафорами, то греческие художники находились в гораздо более сложном положении, так как разработанные ими методы оптического и вместе с тем

эстетического анализа и синтеза могли действовать лишь в очень ограниченных пределах применительно к отдельным предметам или живым существам, занимающим четко определенное положение в пространстве и имеющим ясно очерченную, легко обозримую конфигурацию. В применении к такой сложной и внешне хаотичной системе оптических явлений и форм, как ландшафт, даже если это был греческий ландшафт с его неоднократно отмечавшейся очевидцами пронизанностью светом и ясностью контуров, эти методы оказывались бессильными. Именно это честно признал Платон в цитированном отрывке. Надо полагать, что не хуже него это понимали и великие греческие живописцы и скульпторы, на своем творческом опыте не раз убеждавшиеся в том, что подражание природе во всем реальном многообразии и невероятной сложности ее внешнего облика осязается для них вещью во многом недоступной, как бы они не стремились к достижению этого идеала.

Отсюда, однако, не следует, что греки были вообще лишены чувства пространства и именно поэтому оказались неспособными воспринимать ландшафт как целостную систему пространственных координат. Такой вывод был бы, пожалуй, слишком поспешным, хотя в свое время от него не смог удержаться уже не раз упоминавшийся на страницах этой книги О. Шпенглер. «...У грека, — писал он в одной из глав „Заката Европы“, — отсутствует и наше чувство ландшафта, чувство горизонта, перспектив, далей, облаков...» Однако скупость и невыразительность пейзажных мотивов в греческом искусстве, как будто подтверждающие мысль Шпенглера, на самом деле могут быть объяснены и по-другому. Скорее всего, греческие художники так долго и упорно избегали в своем творчестве прямого изображения жизни природы лишь потому, что эта жизнь не укладывалась в привычные для них представления о красоте и гармонии и была, на их вкус, слишком уж беспорядочна, лишена даже элементарной симметрии и равновесия. Но сознавая свою неспособность гармонически упорядочить картины природы в своих рисунках на вазах, в настенной или станковой живописи, они пытались сделать это другими способами и прежде всего с помощью того искусства, которое мы называем теперь «ландшафтной архитектурой».

Правда, в классическую эпоху греки не занимались разбивкой садов и парков, специально предназначенных для украшения местности, а также для отдыха и прогулок. Некие подобия версальских и царскосельских парков впервые возникли в таких эллинистических мегаполисах, как Сиракузы, Александрия Египетская, Антиохия на Оронте. Знаменитые афинские сады Академии и Ликея были, по всей видимости, лишь пригородными рощами, клочками живой природы, пощажеными городской застройкой. Однако уже в достаточно раннее время (по-видимому, в VI—V вв. до н. э.) греки научились использовать в эстетических и одновременно сакральных, религиозных целях уже готовые, т. е. созданные самой природой формы ландшафта: склоны гор, скалы, выступы береговой полосы, речные поймы с их рощами, отдельно стоящие деревья. Все эти фрагменты естественного окружения человека объединялись во впечатляющие ансамбли, одухотворенные и наполненные глубоким символическим

смыслом, с помощью разнообразных, широко разбросанных по всему обозримому пространству архитектурных сооружений. В такой ансамбль, несомненно, включался и сам полис с его акрополем, крепостными стенами, башнями, храмами, другими общественными зданиями (прежде мы уже говорили о четкой «вписанности» греческих городов в окрестный ландшафт — см. гл. 3), и многочисленные, хотя, как правило, небольшие и скромные сельские святилища, и надгробные памятники, и другие памятные знаки. Вся территория полиса, таким образом, была четко маркирована множеством священных символов и тем самым превращена в упорядоченное сакральное пространство, как бы вырванное у первородного хаоса (мира дикой природы), и вместе с тем в особого рода произведение искусства.

Об этой насыщенности греческого ландшафта религиозной и художественной символикой пречасно сказал современный историк архитектуры В. Глазычев: «Вся территория полиса означена, и вся „ничейная“ полоса, священная земля — тоже означена: камни, стелы, памятники, огражденные святилища и неогражденные храмы густо покрывают все от морского берега до вершин гор. Расчет, сделанный по книгам Павсания (его точность, сто раз подтвержденная раскопками, сомнению не подлежит), показывает, что среднее расстояние между соседними архитектурно-обработанными знаками нигде не превышает километра. С любой точки их видно несколько. Пейзаж, даже дикий, горный, рукотворен — кормчий правил на мыс Суний с храмом Посейдона на его гребне, а от мыса уже видно было сияние на острие золотого копья, вложенного Фидием в руки Афины Промакос на афинском Акрополе. Сеть знаков покрыла мир без пропусков. Если добавить, что каждая скала, ручей, провал в земле тоже означали Событие, что за ними был, как правило, ряд конкурирующих меж собой историй, обнаруживается, что весь окрестный мир нес в себе функцию напоминания». Ко всему здесь сказанному мы, пожалуй, добавили бы еще, что эстетический, а стало быть, и религиозно-символический эффект этой великолепной панорамы должны были во много раз усиливать особые свойства греческого ландшафта, не раз уже отмечавшиеся счастливыми, которым довелось его увидеть воочию, — и среди них естественная пластичность земного рельефа, необыкновенная прозрачность воздуха, благодаря которой становятся хорошо различимыми даже и сильно удаленные объекты, обилие света, делающее все контуры особенно четкими.

Разумеется, греки не смогли бы, даже если бы и стремились к этому осознанно, таким же способом облагородить и упорядочить всю земную твердь и уж тем более морские хляби. Даже после походов Александра, раздвинувшего далеко на восток границы античного мира, они хорошо знали, что за пределами их более или менее благоустроенной и обжитой ойкумены остаются еще огромные пространства «неведомых земель», чуждых закону, порядку и гармонии и, следовательно, остающихся во власти первоначального хаоса. Тем не менее, задумываясь об устройстве вселенной и давая волю своему воображению и вечно ищущему разуму, они и весь космос представляли себе в виде стройной и соразмерной системы четырех основных стихий (земли, воды, воздуха и огня), в которой все они взаимно

дополняли и уравнивали друг друга. Путеводной нитью во всех их попытках создания гармоничной модели мироздания всегда оставалась великая наука геометрия. Уже Анаксимандр, один из трех великих ионийских натурфилософов VI в. до н. э., полагал, что космос представляет собой огромный огненный шар, в самом центре которого неподвижно висит земля, имеющая форму цилиндра. Она не может никуда упасть, ибо находится на равном удалении от всех точек окружающей ее огненной сферы, и, следовательно, ей нет надобности двигаться куда бы то ни было. Нам теперь эта логика кажется несколько странной. Но на современников философа она, по-видимому, действовала безотказно, так как они в самом деле не могли вообразить себе шар, центр которого мог бы каким-то образом сдвинуться со своего места. В картине мира, созданной воображением Анаксимандра, над всем царит закон геометрической симметрии, который действует здесь и как сила, связующая воедино все части космоса, не давая им разлететься в разные стороны (в этом смысле он заменяет здесь открытый Ньютоном закон всемирного тяготения), и в то же время как своеобразный гарант равновесия, а стало быть, в понимании философа, и равноправия этих частей. Подобно большинству философов-досократиков, Анаксимандр склонен был уподоблять макрокосм мироздания микрокосму полиса. В его понимании это были две тесно связанные между собой (наподобие сообщающихся сосудов) одноприродные системы, вся жизнь которых протекала в едином ритме и подчинялась в сущности одним и тем же законам.

Обаяние идеала геометрической правильности как залога равновесия, а стало быть, и стабильности, как космической, так и социальной, сохраняло свою власть над умами греческих мыслителей еще и в период так называемого «кризиса полиса». Об этом красноречиво свидетельствует, например, характерное высказывание Сократа, обращенное к софисту Калликлу в платоновском диалоге «Горгий»: «Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную „порядком“ („космосом“), а не „беспорядком“, друг мой, и не „бесчинством“. Ты же, мне кажется, этого в расчет нисколько не принимаешь, несмотря на всю свою мудрость, ты не замечаешь, как много значит и меж богов, и меж людей равенство, — я имею в виду геометрическое равенство, — и думаешь, будто надо стремиться к превосходству над остальными. Это оттого, что ты пренебрегаешь геометрией». Вдумаемся в эти слова. Может показаться, что Сократ здесь по своему обыкновению иронизирует и издевается над собеседником, упрекая его в незнании геометрии, хотя речь идет о вещах как будто весьма далеких от этой науки. Однако, если вспомнить, какое огромное значение придавал геометрии сам Платон, начертавший над входом в свою Академию: «Негеометр да не войдет», станет ясно, что разговор этот вполне серьезен. Читая этот текст, мы лишний раз убеждаемся в том, насколько глубоко была укоренена в сознании греков их приверженность идеалу мировой гармонии, пронизывающей собой весь космос и всю человеческую жизнь.

«Геометрическое равенство» Платона не было равенством абсолютным и отнюдь не означало полного равноправия всех граждан полиса или, более того, всех вообще людей. Сам философ следующим образом пояснял эту свою мысль в одном из самых поздних своих сочинений — «Законах»: «...Государственное устройство вообще должно всегда придерживаться середины. Ведь рабы никогда не станут друзьями господ, так же как люди никчемные никогда не станут друзьями людей порядочных, хотя бы они занимали и равные по почету должности. Ибо для неравных равное стало бы неравным, если бы не соблюдалась надлежащая мера». Иначе говоря, при недостижимости реального равенства, ибо все люди по своей природе неравны между собой, следует избегать как произвольного смешения рабов и господ или «никчемных» и «порядочных» в общей массе, так и чрезмерного обострения отношений между этими классами или сословиями. А это возможно лишь в том случае, если каждый член социума знает «свою меру», а все они вместе взятые стремятся к некоей «золотой середине» или к достижению некоего компромисса. Нетрудно заметить, что Платон использует в этом отрывке слова и понятия, в полном смысле ключевые для всей греческой житейской мудрости, начиная уже с древнейших времен. Это — слова «мера» и «среднее» или «середина», с которыми тесно связаны такие понятия, как «умеренность», «воздержанность», «благоразумие» и т. п.

В произведениях поэтов-лириков архаической эпохи понятия этого рода нередко используются, как и у Платона, в сугубо политическом контексте. Особенно много интересного материала дают здесь элегии великого афинского законодателя Солона, который был вместе с тем и одним из самых замечательных поэтов своего времени. Используя стихи как средство политической пропаганды, Солон неустанно призывал сограждан к умеренности и сдержанности, к отказу от чрезмерной алчности и высокомерия. Вот одно из его обращений к афинским богачам:

*«Вы же в груди у себя успокойте могучее сердце;
Много досталось вам благ, ими пресытились вы.
Знайτε же меру надменному духу: не то перестанем
Мы покоряться, и вам будет не по сердцу то».*

В другом отрывке та же мысль выражена несколько иначе:

*«Будет тогда лишь народ всего лучше идти за вождями,
Коль не живет без узды, не угнетен выше сил.
От пресыщенья рождается надменность, коль средства большие
Людям достались таким, меры не знает чей нрав».*

Политическим, да и нравственным идеалом Солона была, как ясно следует из этих строк, «золотая середина», т. е. гражданское согласие, достижимое лишь при условии взаимных уступок враждующих партий и классов, их отказа от каких-либо чрезмерных притязаний на богатство, почет и власть.

Именно Солону древние приписывали знаменитое изречение, вырезанное на стене дельфийского храма Аполлона: «Ничего слишком» (т. е. «знай меру во всем, что бы ты ни делал»). Впрочем, в те времена, да, вероятно, еще и задолго до них, идеи такого рода, как говорится, носились в воздухе. Нечто подобное словам Солона, если верить традиции, изрекали также Клеобул Линдский («Мера — важнее всего») и Фалес Милетский («Пользуйся мерой»). Оба они, как и Солон, входили в число прославленных «семи мудрецов», из афоризмов которых греки составили нечто вроде свода житейской мудрости. Однако еще задолго до них точно так же рассуждал и не принадлежавший к этой славной плеяде поэт Архилох (см. о нем в гл. 5). Напомним еще раз читателю его замечательные слова из стихотворного обращения к собственному сердцу или духу (θυμός):

*«В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй.
Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт».*

Этот ритм (ρυθμός), о котором в греческом подлиннике архилоховских ямбов сказано буквально, что «он владеет людьми» или даже «держит людей», есть ничто иное, как все тот же универсальный принцип мерности или закон мировой гармонии, о котором размышляли и Анаксимандр, и Платон, и многие другие греческие философы. Внешние проявления, формы или аспекты этого закона могли существенно между собой различаться. В одних случаях на первый план выдвигался его статический аспект (геометрическая симметрия Анаксимандра, геометрическое равенство Платона), в других аспект динамический (ритм человеческой жизни у Архилоха).

Позже эта вторая динамическая форма мировой гармонии нашла свое новое и, может быть, самое яркое воплощение в учении Гераклита Эфесского о космосе, который рисовался его воображению «вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим». Представления великого философа о принципах действия этого гигантского космического механизма были весьма своеобразны и, как может показаться, еще очень близки столь характерной для греков мифологизированной манере мышления. Один из самых загадочных фрагментов Гераклита гласит буквально следующее: «Солнце не преступит (положенной ему) меры. В противном случае его настигнут Эринии, блюстительницы Правды (Дике)». Как мы видим, великое светило уподобляется здесь Оресту, герою знаменитой трилогии Эсхила, который убил свою мать, чтобы отомстить за смерть отца, и тем навлек на себя гнев Эриний, ужасных богинь мщения. Очевидно, Гераклит допускал, что Солнце может выбиться из раз и навсегда заданного ему ритма («преступить свою меру») и то ли угаснуть, то ли, наоборот, до крайности раскалиться и сжечь землю, нарушив тем самым мировой порядок — закон Правды подобно тому, как его нарушил материубийца Орест, поправший святость уз кровного родства.

Ясно, что мысль о необходимости такого рода божественного регулирования жизни космоса так же, как и тесно с ней связанной жизни социума, могла возникнуть лишь в обществе, уже осознавшем, сколько опасностей таит в себе ничем не сдерживаемая свобода

сильной и своенравной личности. В том, что именно таким было греческое общество, в котором жили и которое могли наблюдать своими глазами Эсхил, Гераклит и Анаксимандр, а задолго до них Архилох, Гесиод и Гомер, читатель мог убедиться, знакомясь с целым рядом фактов, приведенных в 5—6 главах этой книги. И, конечно, нельзя считать случайным совпадением то обстоятельство, что прочно укоренившееся в греческой философской мысли представление о разумном мироустройстве, основанном на принципах меры, симметрии, ритма, и новая форма человеческого сообщества — демократический полис, в рамках которого впервые в истории Греции были гармонично сбалансированы интересы личности и коллектива, возникли практически одновременно — во второй половине VI—первой половине V в. до н. э. В идеологии раннего полиса идеал мировой гармонии был вполне органично увязан с идеалом героического самоотречения и самообуздания калокагатийного индивида во имя высших целей государства. Каждый даже очень большой и сильный человек теперь должен был, говоря словами Солона, «знать меру своему надменному духу» точно так же, как, согласно Гераклиту, знает его и само Солнце. Таким образом, вера в красоту, разумность и гармоническую упорядоченность человеческого бытия стала составной частью великой греческой иллюзии (см. о ней в гл. 7).¹ Однако не следует забывать и о том, что весь этот сложный комплекс нравственно-эстетических идей и представлений вырос на уже давно подготовленной почве. Во многом его возникновение было предопределено и обусловлено тем особым, присущим только грекам чувством формы или пониманием красоты, которое пронизывает уже самые древние из дошедших до нас образцов подлинно греческого искусства, очень далеко отстоящие во времени и от первых полисов, и от первых философов.



¹ Все это не означает, конечно, что греки были племенем благодушных и осторожных филистеров, расчетливо соразмерявших каждый свой поступок с требованиями строгой морали или правилами «хорошего тона». Как и почти все южные народы, они отличались чрезвычайной страстностью, легко возбуждались и из-за этого постоянно бросались из одной крайности в другую. Об этом ясно свидетельствует вся история их политического, да и духовного развития, в которой основной тон задавали все же подвижные и импульсивные ионийцы, а не более спокойные и уравновешенные дорийцы. Вероятно, правильно было бы сказать, что эстетическое чувство греков, которое ими самими воспринималось также и как нравственная норма, все время боролось с их темпераментом и стремилось его обуздать. Как и в искусстве, гармония ограничивала жизнь, и жизнь ограничивала гармонию.



Глава 11. Парадоксы греческой религии, или Апология язычества

Не пытай бессмертия, милая душа, —
Обопри на себя лишь посильное.

Пиндар

Хотя верно сказано, что люди тогда наиболее подражают богам, когда совершают добрые дела, но еще правильнее было бы сказать, что люди наиболее уподобляются богам, когда они счастливы.

Страбон

Мы будем помнить и в летейской стуже,
Что десяти небес нам стоила земля.

О. Мандельштам

Психологию этноса, свойственный ему образ мыслей и чувств невозможно по-настоящему понять и оценить, не имея ясного представления о его религиозных верованиях. И греки в этом отношении отнюдь не являются каким-то исключением среди других народов Древнего мира. Никто не станет спорить сейчас с тем, что религия играла огромную роль как в частной, так и в общественной жизни этого народа и что сама греческая цивилизация была в такой же степени религиозным феноменом, как и феноменом эстетическим или социально-политическим. Предметом спора был и остается вопрос о характере греческой религии, о том, что сближало и что, наоборот, отличало ее от других древних и средневековых религий. Разброс мнений, высказывавшихся по этому вопросу, чрезвычайно широк. В то время как одни исследователи склонны умиляться почти детскою простодушию и наивности греков, особенно ярко проявившимся именно в их религии и мифологии, других, напротив, отталкивает холодная рассудочность их суждений о богах и религиозных обрядов. Одни находят их взгляд на мир и на управляющие этим миром сверхъестественные силы радостным и светлым, другие, наоборот, безысходно мрачным и исполненным отчаяния. Одни говорят о глубокой человечности греческой религии в противовес религиям Востока, другие о ее враждебности человеку. Совершенно по-разному решается разными учеными и чрезвычайно сложная проблема взаимоотношений этой религии со

сменившим ее христианством. В то время как одни авторы решительно противопоставляют их друг другу как две глубоко враждебных по духу и даже взаимоисключающих формы религиозного сознания, другие готовы видеть в греческой религии и особенно в религиозной философии греков своего рода «предисловие» к христианству, настаивая на соединяющей их исторической преемственности.

Сравнение с христианством и другими религиями возвышенно спиритуалистического толка уже давно стало поводом для рассуждений о неразвитости религиозного чувства у греков. Высказывалась даже мысль о том, что греческая религия в сущности и не была религией в обычном понимании этого слова, а представляла собой всего лишь собрание очень слабо связанных между собой и к тому же весьма наивных, а часто и просто нелепых мифов о богах, в честь которых греки время от времени совершали незамысловатые и в целом лишь формально соблюдаемые обряды. Такого взгляда придерживался, например, знаменитый английский писатель Г. К. Честертон. В его трактате «Вечный человек» мы находим такие слова: «Ребенок, верящий в то, что в дупле живет леший, может делать ему грубые, вполне вещественные подарки, например, оставить кусок пирога, тогда как утонченный, достойный поэт принесет дриаде фрукты или цветы. Оба одинаково серьезны или несерьезны. Конечно, язычники — не атеисты, но они и не верующие в нашем христианском смысле. Они ощущают присутствие каких-то сил, и гадают о них, и выдумывают. У греков был алтарь неведомого бога. На самом деле все их боги — неведомые, и изменилось это лишь тогда, когда апостол Павел сказал им, Кого они, не зная, чтили».

Если Честертон не устраивала в греческой религии крайняя расплывчатость и неясность лежащих в ее основе представлений о природе божества, то многих других ревнителей христианской веры она отталкивает и раздражает, как раз напротив, своей чрезмерной ясностью и даже рационализмом. Глубокий исследователь греческих мифов и верований А. Ф. Лосев как-то в сердцах обмолвился такой сентенцией: «Религия, в которой нет мистики, нет таинства, нет догматов, нет всего аппарата грехопадений и искуплений, всевозможных смертей и воскресений, суда, мук и пр., то есть религия, которая попросту является только моралью, такая религия, очевидно, не только вполне безвредна для мещанства, но оно специально выдумывает для себя такую религию». Правда, эта гневная филиппика была адресована автором лишь одной определенной категории людей — «античным мещанам», типичным представителем которых, в его понимании, может считаться небыизвестный Исхомах, афинский джентльмен (калос кагатос) и образцовый рабовладелец из ксенофоновского диалога «Домострой». Но религиозные верования Исхомаха, в котором нельзя не узнать слегка приукрашенный автопортрет самого Ксенофонта, вряд ли в чем-то принципиально отличались от верований большинства его сограждан, да и всех остальных греков той поры (IV в. до н. э.). И, следовательно, суровый приговор Лосева должен быть отнесен ко всей вообще греческой религии.

Во многом сходные оценки греков и их религии встречаем мы и в замечательной книге покойного протоиерея А. Меня (Э. Светлова)

«Дионис. Логос. Судьба», вошедшей как один из томов в его «Историю религии». Автор взирает на греков с чувством легкого сожаления, видя в них народ, бесспорно, одаренный от природы, но заблудший в лабиринтах многобожия, долго и упорно искавший истину, но так и не нашедший ее и потому духовно ущербный, обреченный на унылое и бессмысленное существование «без божества, без вдохновенья...». «На фоне успехов афинян в сфере социальной, — писал Мень, — особенно поражает картина их религиозной жизни: здесь этот талантливый народ обнаруживает консерватизм и беспомощность, как будто бы весь его творческий потенциал был израсходован на „светские“ области». И немного ниже добавлял: «Много говорилось и писалось о выхолащивании поздней религии римлян, но по справедливости нужно сказать, что прообраз этого омертвления существовал уже в эллинском полисе. Никакие политические страсти, состязания певцов или спорт не могли заполнить духовный вакуум, тем более что на смену массовой родовой психологии шло возраставшее самосознание личности». «Первородный грех» неверия или маловерия, отягощавший душу эллинского народа, пытались, как полагал Мень, искупить философы, в особенности Платон, хотевшие разглядеть за пестрой толпой олимпийцев лик единого истинного Бога. «Но „Бог философов“ не был тем Богом, к которому стремился мир». Грекам так и не удалось достичь тех сияющих вершин истинной веры, на которые дважды поднимались иудеи — сначала в ветхозаветных пророчествах, а затем в Откровении «Нового Завета».

Насколько оправданы все эти суждения о духовной неполноценности и даже какой-то «второсортности» греческой религии в сравнении с христианством, иудаизмом, да и с другими древневосточными религиями, в отличие от двух первых, еще не поднявшимися до уровня настоящего монотеизма? Не будем спешить с выставлением оценок и попробуем спокойно и непредвзято разобраться в существовании той сложной проблемы, которую давно уже поставила перед исторической наукой так называемая «олимпийская религия» древних греков. Даже при беглом и поверхностном знакомстве с нею становится ясно, что на общем фоне культурной истории Древнего мира она была явлением столь же своеобразным и даже уникальным, как и вся вообще греческая цивилизация. Многие, так сказать, нормативные признаки, присущие большинству древних религий, в греческой религии либо вообще отсутствуют, либо выражены очень слабо и неясно. Вспомним, что в странах Древнего Востока, впрочем, так же, как и в более поздние времена в средневековой Европе и Азии, религия всегда претендовала на роль всеобъемлющей, поистине тоталитарной идеологической системы, охватывающей и подчиняющей себе абсолютно все формы духовной и творческой деятельности человека, включая мораль, право, искусство, литературу, начатки философской и научной мысли. Культурное развитие народов Востока двигалось как вода в степных арыках, по заранее проложенному руслу. Оно регулировалось предписаниями священных книг, наставлениями пророков и ясновидцев. За ним неусыпно следила целая армия жрецов и священнослужителей всех степеней и рангов.

Развитие греческой культуры, как было уже сказано (см. гл. 9), с самого начала шло по совершенно иному пути. В Греции религия так и не смогла стать всемогущим духовным пастырем своего народа, не смогла сковать его творческую свободу цепями непререкаемых догм, правил и запретов. Во многом этому мешала определенная ее архаичность или недоразвитость и, в частности, ее уже отмеченный выше адогматизм, т. е. отсутствие единого, систематически изложенного и обязательного для всех вероучения. По словам Геродота, главными авторитетами во всех религиозных вопросах были для греков два великих «национальных» поэта Гомер и Гесиод. Именно они «впервые установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы». Представим себе на мгновение верующего католика, который пытается постичь основы христианского вероучения по «Божественной комедии» Данте, или православного, читающего с этой же целью «Братьев Карамазовых» Достоевского, и мы поймем, насколько велик был уже изначально уровень духовной свободы, но вместе с ней, конечно, и духовного разброда и шатаний, царивших в греческом обществе. Удивительно, что олимпийская религия, воздвигнутая на таком шатком фундаменте, как поэмы Гомера и Гесиода, к которым Геродот забыл приплюсовать еще множество мифов и эпических сказаний, не вошедших в этот основной свод священных истин, сохраняла хотя бы относительное единообразие на всем огромном пространстве греческого мира от берегов Черного моря до Гибралтарского пролива, что давало право всем грекам (где бы они ни жили) смотреть на самих себя как на «людей одной веры».

В отличие от стран Востока, где жрецы, начиная с древнейших времен, составляли особую касту или сословие профессиональных священнослужителей, резко обособленных от всего остального общества и пользовавшихся огромной властью и авторитетом, в Греции в совершении священных обрядов мог участвовать практически любой «мирянин», т. е. полноправный свободный гражданин, избранный на жреческую должность в народном собрании либо общим голосованием, либо по жребию. Чаще всего от такого человека не требовалось ни специальной подготовки, ни каких-то особых личных качеств, необходимых для успешного выполнения его обязанностей. Единственным условием занятия должности жреца было отсутствие у кандидата каких-либо серьезных физических дефектов. Считалось, что боги не любят больных и увечных. Как правило, жрец занимал свою должность в течение года или шести месяцев, а затем уступал ее другому народному избраннику. Довольно часто священные обряды (молитвы, возлияния и жертвоприношения богам) совершались лицами, не облеченными жреческим саном. Это могли быть и высшие должностные лица того или иного полиса (например, члены коллегии архонтов в Афинах, так называемые «цари» в Спарте), и военачальники, если нужно было умилостивить богов перед началом похода или сражения, и просто рядовые граждане, если обряд совершался в частном доме в кругу семьи (в таких случаях функции жреца обычно брал на себя сам глава семейства). Как мы видим, в религии, так же как и в политике или в военном деле, греки отдавали

предпочтение любителям перед профессионалами, стремясь соблюсти основной принцип прямого народовластия и обеспечить возможно более широкому кругу граждан полиса право на участие в жизненно важных для всего общества контактах с потусторонним миром. Ведь по существу религиозные обряды были в их понимании такой же неотъемлемой частью жизнеобеспечения гражданской общины, как и дебаты в народном собрании, постройка флота и крепостных сооружений или доставка из-за рубежа хлеба и других съестных припасов. Соответственно и те должностные лица, на которых возлагалось исполнение этих обрядов, ничем принципиально не отличались от всех прочих полисных магистратов.

Правда, в некоторых греческих государствах, в том числе и в таких демократических полисах, как Афины, существовали наследственные жреческие должности, передававшиеся из поколения в поколение в пределах одной определенной семьи или рода. Так, в знаменитых Элевсинских мистериях (таинствах в честь богинь Деметры и Коры) ведущие «партии», начиная с незапамятных времен, исполняли исключительно представители двух старинных родов Евмольпидов и Кериков. Но это были, скорее, исключения, лишь подтверждающие общее правило непрофессионализма жрецов. Настоящими знатоками своего дела считались весьма многочисленные и пользовавшиеся довольно высоким авторитетом гадатели и прорицатели, предсказывавшие будущее как частным лицам, так и всему государству. Все они занимались гаданиями по полету птиц, по внутренностям жертвенных животных, толковали сны и переводили на общепонятный язык темные речения оракулов. Лишь некоторые из людей этого сорта занимали, так сказать, официальные должности и состояли на службе при больших святилищах, как, например, знаменитые пифии — женщины-прорицательницы, вещавшие от лица Аполлона в его дельфийском храме. В большинстве своем гадатели жили случайными заработками подобно профессиональным актерам, поэтам или художникам. Но так же, как и жрецы, эти специалисты по истолкованию воли богов не были связаны между собой узами корпоративной солидарности и ничем особенным не выделялись среди общей массы граждан полиса.

Греческое жречество не могло превратиться в замкнутую, отделенную от общества касту со своими особыми интересами и привилегиями наподобие, скажем, египетских жрецов или еврейских левитов постольку, поскольку оно не обладало необходимыми для этого финансовыми средствами. В его распоряжении не было таких мощных хозяйственных структур, какими в странах Передней Азии обычно являлись храмы наиболее почитаемых богов. Правда, в некоторых районах Греции существовали очень богатые святилища, владевшие обширными землями, домами, рабами и другими видами имущества. Жрецы этих святилищ занимались торговлей и давали деньги в долг под высокие проценты. Примерами такого рода финансовых корпораций, возникших на религиозной основе, могут служить пользовавшиеся широкой общегреческой известностью святилища Аполлона в Дельфах и на о. Делос. Однако оба этих культовых центра не были вполне самостоятельными хозяйственными организациями: их фи-

нансовая деятельность так же, как и хранившиеся в их храмовых сокровищницах огромные богатства, находилась под контролем особых должностных лиц, представлявших интересы соответственно дельфийского или делосского полиса.

Как справедливо заметил М. Финли, «отдельные государства имели фактически неограниченный авторитет в религиозных делах, как и во всем остальном. Однако не существовало никакой организации, которая обладала бы властью или авторитетом, позволявшим ей устанавливать единые правила (почитания богов. — Ю. А.) для всего греческого мира или навязывать нечто в этом роде. Поэтому здесь, строго говоря, была невозможна ни греческая ортодоксия, ни греческая ересь». Действительно, человека, привыкшего к строгому единообразию форм богопочитания в разных конфессиях христианства, ислама или буддизма, не может не поразить невероятная пестрота и даже хаотичность греческих культов так же, как и связанных с ними мифов о богах. Мало того что практически в каждом отдельном полисе наряду с двенадцатью главными олимпийскими богами, среди которых обычно выделялись одна или две божественных персоны, считавшихся высочайшими покровителями именно этого государства, почиталось также множество всякого рода малых божеств: героев, демонов, нимф и т. п., культы которых, как правило, были прочно привязаны к какому-то одному конкретному месту. Образы самих олимпийцев постоянно менялись и как бы двоились, троились и т. д., переходя из одной местности в другую. Менялись иногда очень заметно и даже резко и формы культа, и характер святилищ и культовых изображений божества, и сам его облик, и его мифическая биография.

Так, например, Зевс, глава олимпийского пантеона, повсюду в Греции почитавшийся в образе грозного громовержца, патриарха и отца многочисленного семейства, царя и судьи, стоящего высоко над всеми богами и людьми, на Крите был больше известен как божественный отрок или юноша («великий курос»), от благоволения которого зависело приумножение стад и плодородие полей. Считалось, что этот Зевс Криторожденный каждый год рождается заново. В его честь устраивались мистерии, сопровождавшиеся инициациями подрастающего поколения и возжиганием больших костров на вершинах гор. На Крите показывали не только место рождения этого божества — в пещере на горе Дикта, но и его могилу. Или другой пример. Аполлон, один из самых светлых богов Олимпа, ясновидец, предсказывающий будущее, бог-очиститель от скверны человекоубийства, бог-целитель, гарант законности и правопорядка, верховный покровитель искусств и сам великий музыкант и т. д., и т. п., в некоторых областях Греции почитался в странных зверообразных обликах. В ионийских полисах Малой Азии он был известен как Аполлон Сминфей — «Мышиный», божество в облике мыши, которое оберегало от грызунов поля и амбары, но в гневе могло в несколько раз увеличить их полчища. В Аркадии почитали Аполлона Ликей («Волчьего»), в Лаконии Аполлона Карнейского — древнего бога плодородия в облике барана. Артемида, сестра Аполлона, гордая и строптивая богиня-охотница, вечная девственница, упорно чуравшаяся общества

мужчин и жестоко каравшая их за одно лишь приближение к ней, в одном из главных городов греческой Малой Азии Эфесе почиталась в образе Великой матери — загадочного многогрудого божества, очевидно, воплощавшего в себе несметные силы земного плодородия. Совершенно ясно, что все эти разноликие и разнохарактерные боги первоначально вели совершенно самостоятельное и обособленное существование и лишь на каком-то скрытом от нас этапе эволюции религиозного сознания древних греков были скорее искусственно объединены под «коллективным псевдонимом» того или иного олимпийца.

Сами греки, судя по всему, не находили ничего противоестественного в этом непостоянстве и изменчивости своих богов и, переезжая из города в город, быстро адаптировались на новых местах, каждый раз стараясь заручиться покровительством тех божественных сил, которые пользовались особым почитанием там, где им довелось хотя бы ненадолго осесть. Поэтому они так легко, без особых колебаний и борений духа признавали своими чужеземных варварских богов, чаще всего просто отождествляя их по каким-нибудь случайным признакам сходства с кем-либо из божеств своего пантеона. Геродот несколько не был удивлен, узнав во время своего пребывания в Египте, что жители этой страны почитают Зевса под именем Амона и изображают его с бараньей головой. Ничуть не обескуражило его и известие о том, что прославленный греческий герой Геракл входит в число двенадцати главных египетских богов и что ему воздаются божеские почести также и в Тире Финикийском. Более того, он охотно признал, что этот египетско-финикийский Геракл и есть настоящий бог, тогда как греческий Геракл, сын Амфитриона и Алкмены, был всего лишь героем и, стало быть, смертным человеком. Греки-дорийцы, основавшие в конце V в. до н. э. на юго-западном побережье Тавриды (Крыма) Херсонес Таврический, знали, что местные варвары-тавры поклоняются какой-то весьма свирепой и жестокой богине, которой они приносят человеческие жертвы. Недолго думая, они включили это божество в свой пантеон под именем Девы, чтобы расположить к себе загадочную владычицу этого дикого края. Уже в те времена греки отождествляли херсонесскую Деву со своей Артемидой.

Чужеземные боги довольно часто переселялись и в саму Грецию и, как правило, встречали здесь самый радушный прием среди охотников до всякой экзотики, уже пресытившихся собственными богами. Уже в V—IV вв. до н. э. среди толпы богов-метеков, теснившихся у подножия греческого Олимпа, можно было видеть выходцев из самых различных стран и в том числе фракиянок Бендиту и Котито, фригийца Сабазия, которого греки отождествляли со своим Дионисом, жуткую покровительницу волшбы и колдовства трехликую Гекату, скорее всего, переселившуюся в Грецию из Карики, малоазиатскую Великую мать Кибелу, в честь которой на афинской Агоре был воздвигнут особый храм Метроон. В эпоху аллинизма, когда географические горизонты греческого мира резко раздвинулись по всем сторонам света, число этих пришлых богов увеличилось многократно.

Можно было бы еще долго приводить примеры такого рода религиозной «всеядности», отличавшей греков от других народов древ-

ней ойкумены, в особенности таких, как египтяне и евреи, более, чем кто-либо другой, приверженные к вере своих отцов и крайне нетерпимо относившиеся к чужим богам. Но догадливый читатель, вероятно, и так уже понял, что все это может означать. Греческий политеизм открывал перед своими приверженцами широчайшие возможности духовного выбора. В отличие от великих мировых религий он не замыкал их кругозор в тесные рамки одной-единственной религиозной доктрины, дающей единственно возможное и потому непрерываемое объяснение всему, что уже произошло и еще может произойти в истории человечества и в отдельно взятой человеческой жизни. Политеизм очень часто не давал никаких объяснений происходящего, а если и давал, то совершенно неудовлетворительные, такие, которые легко мог опровергнуть любой здравомыслящий смертный. Но именно эта свобода от всяких заранее заданных универсальных доктрин или догм как раз и делала политеизм подлинно универсальной религией, которая «вобрала в себя, — по словам известного швейцарского исследователя В. Буркерта, — все богатейшее многообразие действительности, не избегая противоречий, но и не отрицая ни одной из самых малых частиц мирового целого. Но, что особенно важно, — продолжает тот же автор, — человеку после выполнения им определенных требований была оставлена сфера свободной деятельности. Благодаря этому закон и этика могли развиваться среди греков в качестве человеческой мудрости, свободной и тем не менее пребывающей в гармонии с божеством. Изречения мудрецов и законы вырезывались на стенах храмов, но в них всегда видели устремления человеческого разума, а не божественное откровение».

В процессе своего многовекового исторического развития греческая религия постепенно вбирала в себя не просто отдельных богов с их весьма несхожими между собой индивидуальностями и культами, но целые системы верований и обрядов, можно даже сказать, целые конфессии, почти не заботясь об их согласовании и примирении друг с другом или о какой-то их унификации. Результатом этого процесса был чрезвычайно сложный и пестрый конгломерат обрядов и мифов, в лоне которого более или менее мирно уживались божества, не только не похожие друг на друга, но нередко и прямо противоположные по своей природе и своим, если можно так выразиться, «жизненным установкам». Классическим образцом такого сосуществования двух по своей внутренней сути антагонистических духовных начал давно уже стала канонизированная Фр. Ницше божественная пара Аполлон и Дионис. Нам сейчас и в самом деле трудно понять, как грекам удавалось соединять в своем сердце и одновременно или поочередно поклоняться двум столь сильно различающимся божествам, как неистовый, не знающий удержу в своих страстях и невероятно изменчивый Дионис — это воплощение диких, неподвластных человеку сил природы и темных иррациональных инстинктов, таящихся в самой человеческой душе, и светоносный, исполненный гордого величия и спокойствия Аполлон, главной заботой которого всегда было поддержание гармонии и разумного порядка в искусстве, человеке и обществе. Не исключено, что первоначально оба эти бога, действительно, враждовали друг с другом. Глухие отголоски этой

древней вражды как будто сохранились в некоторых мифах. Однако в классическое время греки, похоже, не замечали или просто не придавали серьезного значения столь ярко выраженной противоположности этих двух божественных персон и в свой черед воздавали подобающую дань поклонения как тому, так и другому, хотя свои особенно пылкие почитатели могли, конечно, быть у каждого из них.

В своей религиозной практике греки показали себя такими же смелыми изобретателями и экспериментаторами, как и в политике, искусстве, литературе, философии и науке. Они, не колеблясь, вводили в оборот новых, еще неведомых богов и новые мифы или же переиначивали старые до такой степени, что их уже трудно было узнать. Что бы ни говорили историки античной философии о переходе от мифа к логосу и торжестве рационалистического мышления, энергия мифотворчества еще долго не иссякала в греческом народе. Мощные ее всплески следовали один за другими и в VI, и в V, и даже в IV вв. до н. э. Да по-другому и быть не могло, пока и поскольку сама греческая религия оставалась живым, а стало быть, и непрерывно растущим и меняющимся организмом, еще не законченным в броню догм, не знающим строгой дисциплины единой веры и единых правил богослужения.

Об этой свободе религиозного экспериментирования красноречиво свидетельствует судьба мистической секты или движения орфиков. Орфики, возводившие свое происхождение к мифическому певцу Орфею (на самом деле эта секта возникла, по-видимому, не ранее VI в. до н. э.), создали весьма замысловатое религиозное учение, в основу которого была положена вообще чуждая греческой религии идея изначальной греховности или наследственной вины всего человечества. Этот древний грех, унаследованный людьми от их прародителей титанов, обрек их души на заточение в могиле тела (орфики тонко обыгрывали здесь созвучие двух греческих слов: *οἴκος* — «могила» и *σῶμα* — «тело»; ср. «тело — темница души» в христианской литературе). Даже смерть не освобождала человека, а точнее, его бессмертную душу от «колеса страданий» — бесконечных блужданий по всем пространствам космоса и бесконечных перевоплощений — переходов из одного тела в другое. Испытавший сильное влияние орфического учения философ Эмпедокл (V в. до н. э.) так говорил о самом себе:

*«Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то,
Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной».*

Вырвать человека из замкнутого круга метемпсихоза (переселения душ) и дать его душе окончательное успокоение в обители богов могла только исключительно праведная жизнь, обставленная правилами строжайшего аскетизма и ритуальной чистоты. Но самым верным путем к спасению души орфики считали очистительные мистерии, снимавшие с человека его тяжкий первородный грех. Участники этих мистерий обычно обращались за помощью к Дионису, которого они почитали как своего бога-спасителя. Согласно орфическим мифам,

Дионис и сам был некогда разорван на куски и съеден злобными титанами. Зевс испепелил титанов своим перуном и воскресил юного бога. Из оставшегося же пепла возникли первые люди, которые с тех самых пор соединяют в себе две разных природы: телесную — титаническую и духовную — божественную. Человеческая душа — это частица божественной ауры Диониса, и она одна только и может спастись.

Как мы видим, орфическое учение заключало в себе целый ряд принципиально новых положений, совершенно чуждых общему духу традиционной для греков олимпийской религии и вместе с тем явно перекликающихся с некоторыми хорошо известными догматами позднейшего христианского вероучения. Здесь мы находим и весьма решительное противопоставление тела и души как тленной и нетленной или нечистой и чистой частей человеческой личности, и мысль об исконной греховности каждого человека, и надежду на спасение души в мире ином, а вместе с ней и бога-спасителя, своей смертью открывшего людям путь к вечному блаженству, и веру в загробное воздаяние,¹ и идеал чистой и непорочной жизни, ведущей к духовному обновлению. Культивируемая орфиками ритуальная чистота предполагала прежде всего соблюдение строжайшей диеты — отказ от употребления в пищу мяса, яиц, бобов, а также и от вина. В связи с этим последователи орфического учения отвергали обычные у греков кровавые жертвоприношения. На своих алтарях они сжигали только мирру, шафран и другие благовония. Тем самым орфики прямо противопоставляли свою веру государственной религии греческого полиса, в которой жертвы богам занимали чрезвычайно важное место. Ведь без них не обходился ни один праздник, ни одна официальная церемония. Объявляя эти обряды «нечистыми» и отказываясь от участия в них, члены орфических кружков (фиасов) не только бросали вызов обществу во мнению, но и самих себя ставили фактически вне гражданской общины полиса. И тем не менее нам ничего неизвестно о каких-либо преследованиях или гонениях на людей, открыто или тайком исповедовавших эту веру. Похоже, никто не препятствовал им устраивать их тайные сходки, проводить мистерии и инициации новопосвященных и петь гимны в честь их загадочного божества Диониса—Загрея.

Правда, античные авторы упоминают о гонениях, которым подверглось другое религиозно-философское сообщество, во многом близкое орфикам. Речь идет о так называемых «пифагорейцах» — последователях и учениках знаменитого философа и математика Пифагора. Подобно орфикам пифагорейцы верили в переселение душ (о самом Пифагоре говорили, что его душа возвращается в его тело через каждые 216 лет и что в одной из прежних своих жизней он был троянским героем Евфорбом) и также придавали чрезвычайно большое значение пищевым и всяким иным запретам. В конце VI—

¹ Орфики верили, что люди, не выдержавшие испытаний во время мистерий, не соблюдающие ритуальную чистоту и к тому же отягощенные различными пороками и преступлениями, после смерти попадают в мрачный Аид и несут там наказание «по грехам своим».

первой половине V в. до н. э. последователи Пифагора обосновались в ряде городов южной Италии, а в некоторых из них, например в Кротоне, сумели поставить под свой контроль все государственные дела. Но около 450 г. до н. э. народное восстание положило предел власти пифагорейцев. В Кротоне озверевшая толпа сожгла дом, в котором члены союза собирались на свои тайные совещания. Уцелевшим от расправы пришлось бежать. Однако это событие не имело ничего общего со знаменитой Варфоломеевской ночью, и борьба пифагорейцев с их противниками, конечно, никак не может быть приравнена к религиозным войнам XVI в. н. э. Судя по всему, это была лишь одна из многих вспышек политической борьбы между аристократией и демократией, прокатившейся по всей Греции в VI—V вв. до н. э.

Все эти факты убеждают нас в том, что греческая религия представляла собой довольно-таки аморфную и диффузную (текучую) и вместе с тем и, видимо, благодаря этому весьма пластичную и открытую для внешних влияний систему верований. Принципы плюрализма и веротерпимости никогда и никем не провозглашались открыто и, скорее всего, не пользовались особой популярностью среди греческого жречества так же, как и большинства мирян, хотя на практике именно они определяли отношение служителей официального или общепринятого культа ко всяким чуждым ему богам и формам вероисповедания. Оцениваемая с этой точки зрения греческая религия воспринимается опять-таки как некая «аномалия» или «инородное тело» в кругу других религий Древнего мира, не говоря уже о сменивших их христианстве и исламе.

В отношениях греков к чужеземным богам и верованиям удается проследить целую гамму чувств — от откровенного неприятия или снисходительной индифферентности до горячей заинтересованности и готовности разделить чужую веру. Вероятно, в столь же широком диапазоне могли колебаться и реакции основной массы населения греческих полисов, в состав которой — не будем об этом забывать — входили также и жрецы различных культов, на откровения модных философов, если и не отрицавшие прямо постулаты традиционных верований, то уж во всяком случае очень плохо с ними сочетавшиеся. Как бы то ни было, факт остается фактом: в течение долгого времени традиционная полисная религия и философское свободомыслие даже сугубо материалистического толка более или менее мирно сосуществовали друг с другом — ситуация, которая в любой другой части Древнего или средневекового мира вряд ли была когда-нибудь возможна. Греческие жрецы спокойно взирали на философов, учивших, что мир вечен, возник сам собой и развивается по своим собственным законам. Да им, в сущности, и нечего было противопоставить тем остроумным и эффектным, хотя чаще всего и недоказуемым объяснениям происхождения и устройства вселенной, которые одно за другим выдвигали соперничающие философские школы. Ведь в запасе у них не было ничего, кроме наивных космогоний древних поэтов, где, как, например, у Гесиода, в роли главного творца мироздания выступал «сладкоистомный Эрос», неутомимо трудившийся над созданием брачных пар персонифицированных сил природы, от которых

рождались все новые и новые «чада»: боги, чудовища, титаны и гиганты.

Конечно, в иных местах и в иное время нехватка фактов и логических доводов, необходимых для подтверждения своей правоты, вряд ли смогла бы удержать блюстителей официального культа, каковыми в большинстве своем и были греческие жрецы, от расправы с разносчиками опасного вольнодумства. Но в том-то и дело, что общий психологический климат, существовавший в большинстве греческих полисов, за исключением разве что Спарты с ее полицейским режимом, был таков, что такого рода репрессии против инакомыслящих, да и вообще мыслящих индивидов были бы встречены с неодобрением. Образ мыслей считался в принципе частным делом каждого человека и как таковой не подлежал исправлению посредством прямого вмешательства государства. Видимо, по этой же причине греки довольно долго не заводили у себя общеобязательной государственной школы с унифицированной программой воспитания и образования подрастающего поколения. В Афинах и других полисах все школы были частными, о чем немало горевал Платон вместе с другими поклонниками спартанской системы воспитания.

Однако бывали моменты, когда тонкая грань, разделяющая частную и общественную жизнь, начинала стираться даже и в самых просвещенных демократических государствах и гражданский коллектив полиса вдруг осознавал, что он должен защитить себя от интеллектуальной агрессии вольнодумствующего индивида. В таких экстремальных ситуациях достаточно было даже и самого невинного, на первый взгляд, повода для того, чтобы на голову такого смельчака обрушились самые суровые гонения и кары. Великий философ Анаксагор был обвинен афинским судом в «нечестии» (*ἀσεβεία*) на том лишь основании, что утверждал, будто солнце есть ничто иное, как огромная раскаленная добела металлическая глыба величиной «чуть побольше Пелопоннеса», а вовсе не разъезжающий по небу в своей колеснице бог Гелиос (к этой мысли философа подтолкнули его наблюдения за падающими на землю метеоритами). Инициатором процесса стал некий прорицатель Диопиф, который в это же самое время (около 433 г. до н. э.) или немного раньше провел в афинском народном собрании закон, обязывающий каждого гражданина или метека доносить на тех лиц, которые «не верят в богов или же берутся судить о том, что на небе». Мы не знаем, насколько действенным оказался этот странный закон, автор которого явно пытался обуздать философское вольномыслие в Афинах. В источниках сохранились глухие упоминания о преследованиях, по крайней мере, двух таких вольнодумцев: знаменитого софиста Протагора за его сочинение «О богах» (см. о нем в гл. 9) и поэта Диагора Мелосского за учиненную им профанацию Элевсинских мистерий. Но самым громким и лучше всего изученным судебным делом этого рода, несомненно, следует признать процесс Сократа, закончившийся вынесением смертного приговора престарелому философу. Обвинитель Сократа Мелет инкриминировал ему то, что он будто бы «не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество» (эту формулировку сохранил биограф философа Диоген

Лаэртский). Формальным поводом для первой части обвинения, скорее всего, послужили упорно распространявшиеся в Афинах слухи о некоем персональном божестве Сократа (его даймонионе), к которому он всегда обращается за советом в трудные моменты своей жизни. Конечно, ни о каком ниспровержении официальной полисной религии и утверждении на ее месте каких-то новых еще не слыханных божеств великий философ никогда не помышлял (судя по целому ряду фактов, которые приводят его биографы, он был человеком, по афинским понятиям, вполне благочестивым и никаких богохульных суждений себе не позволял). Однако, как было уже сказано (см. гл. 6), афиняне в общем верно угадывали в его учении нечто глубоко враждебное самому духу их традиционных верований и их государственности.

Сопоставляя факты этого рода, известный английский исследователь греческой религиозной мысли Э. Доддс пришел в свое время к парадоксальному, многих смутившему выводу: «Великий век греческого просвещения был также, подобно нашему собственному времени, и веком преследований — изгнаний ученых, зашоривания мысли и даже (если вспомнить традицию о Протагоре) сожжения книг». В такой резкой, возможно, нарочито утрированной форме этот вывод едва ли может быть сейчас принят. Доддс и сам обращал внимание читателя на то, что «век преследований очень точно совпадает (во времени) с наиболее продолжительной и самой ужасной войной в истории Греции» (имеется в виду Пелопоннесская война 431—404 гг. до н. э.), что в общем-то и понятно: из-за пережитых им военных бедствий и крайней политической нестабильности в государстве афинский народ стал особенно склонен к вспышкам массовой истерии и постоянно искал виновников своих несчастий. В какой-то момент таким виновником легко мог быть признан свободомыслящий интеллигент, хотя и не замешанный ни в каких политических интригах, но своим вольнодумством навлекший гнев богов на весь полис. О чрезвычайной обострившейся чувствительности афинян ко всему, что могло так или иначе задеть их религиозные верования и предрассудки, нагляднее, чем что-либо иное, свидетельствует знаменитое дело осквернителей герм, разыгравшееся в самый разгар Пелопоннесской войны — в 415—414 гг. до н. э. По подозрению в причастности к этому страшному святотатству, в котором суеверная толпа усматривала не просто дерзкий вызов богам, но еще и злодейский умысел, направленный к ниспровержению демократии, были схвачены и затем казнены десятки людей. Обвинители Анаксагора, Сократа и других вольнодумцев, несомненно, следовали в основном той же самой логике, полагая, что их слишком смелые суждения «о том, что на небе» могут стать детонатором взрыва божественной мести, от которой пострадает все государство.

И все же религиозная нетерпимость так и не стала преобладающей силой в жизни греческого общества.¹ Наряду с только что названными

¹ Здесь уместно напомнить читателю о том, что ситуация, сложившаяся в Афинах во второй половине V в. до н. э., не может считаться типичной для всей остальной Греции в этом отношении, как и во многих других. Интеллектуальная жизнь великого города была такой бурной и

философами, ставшими жертвами гонений, в Афинах в годы той же Пелопоннесской войны, а также до и после нее было немало людей, которые пользовались репутацией закоренелых атеистов и тем не менее не подвергались никаким преследованиям за свои убеждения. Наиболее известны среди них софисты Продик и Критий, великий философ-атомист Демокрит. Безбожниками считались среди современников также историк Фукидид и гениальный драматург Еврипид. Последний пример особенно показателен. На протяжении многих лет действующие лица трагедий Еврипида будоражили афинскую публику своими богохульными речами, в которых прямо ставились под сомнение и благодетельность божества, и его справедливость. К этой же мысли зрителей нередко подталкивали и сами сюжеты еврипидовских драм, например, история добродетельного юноши Ипполита, положенная в основу одноименной трагедии. Блюдя телесную и душевную чистоту, Ипполит отказался уступить порочным домогательствам своей мачехи Федры и тем оскорбил могущественную богиню плотской любви Афродиту, за что и был жестоко наказан. Кошунственные рассуждения персонажей Еврипида иногда вызывали столь сильное возмущение среди наиболее набожной части публики, что драматургу приходилось самому выходить на оркестру — площадку, где происходило основное действие спектакля, и успокаивать зрителей обещаниями, что в конце представления нечестивец понесет заслуженное наказание. И тем не менее никто не пытался запретить эти трагедии, сеявшие опасную крамолу и распространявшие в народе подрывные идеи софистов. Более того, судя по всему, они пользовались довольно большой популярностью. Не случайно литературное наследие Еврипида, хотя и сильно пострадало от времени, сохранилось все же лучше, чем наследие двух его великих современников Эсхила и Софокла. Как остроумно заметил С. Я. Лурье, Еврипид «давал афинянам возможность лакомиться плодами софистического просвещения без всякого вреда для гражданского желудка».

Нам трудно сейчас судить о том, насколько глубокие корни пустили в сознании греческого народа атеистические учения, распространявшиеся софистами и другими вольнодумцами, и как много было среди него людей, вообще не веривших в богов или, по крайней мере, сомневавшихся в их существовании. Вероятно, численность их могла довольно сильно колебаться в зависимости от разного рода невзгод и изменений политической обстановки. Фукидид, рассказывая о страшной эпидемии чумы, обрушившейся на Афины на второй год Пелопоннесской войны, со своим обычным бесстрашием фиксировал

интенсивной, как нигде более. Соответственно и борьба враждующих идеологических течений достигла именно здесь небывалой еще остроты. Поэтому философ, снискавший в Афинах репутацию вольнодумца и безбожника, мог в случае угрожавшей ему опасности перебраться в любой другой греческий город и найти там пристанище. Именно так поступил Анаксагор, бежавший из Афин в Лампсак и там мирно окончивший свои дни (см. гл. 4). Сократу друзья также предлагали убежище в одном из фессалийских полисов, но он сам отказался от этой надежды на спасение, находя ее недостойной.

резкий рост религиозного скептицизма и одновременно преступности среди афинян, испытавших на себе это ужасное бедствие: «Людей нисколько не удерживал ни страх пред богами, ни человеческие законы, так как они видели, что все гибнут одинаково, и потому считали безразличным, будут ли они чтить богов или не будут». Спустя каких-нибудь восемьдесят лет после этих трагических событий Платон уже решительно утверждал: «В наше время... часть людей вовсе не признает богов, другие полагают, что боги о нас не пекутся, а мнение огромного большинства, состоящего из наилучших людей, таково: боги, получив незначительные жертвы и выслушав льстивые моления, содействуют крупным хищениям и в большинстве случаев помогают освободиться от больших наказаний».

И все же было бы ошибкой представлять себе греков даже и в те времена (середина IV в. до н. э.), когда Платон работал над своими «Законами», каким-то скопищем атеистов или абсолютно безрелигиозным народом. Религиозные верования и обряды, нередко весьма архаичные и курьезные, и в это время, и еще много позже продолжали играть в их жизни достаточно важную роль. К богам обращались во время войны и во время мира. Их призывали на помощь в критических ситуациях и при совершении особенно важных поступков, например вступая в брак или переселяясь в чужие края. Их по-прежнему чтили жертвами и богатыми дарами-посвящениями, которые потом столетиями хранились в храмах или в священных рощах. В их честь устраивались празднества, торжественные процессии, атлетические состязания и даже театральные представления. И в IV в., и еще позже религия продолжала сохранять свое фундаментальное значение в жизни греческого общества в качестве своего рода духовного стержня, скрепившего изнутри его основную структурную ячейку — полис, и это значение она не утратила до тех пор, пока не прекратил свое существование сам полис. А он, несмотря на все пережитые им кризисы и потрясения, существовал еще довольно долго, приспособляясь к постоянно меняющейся политической обстановке и вращаясь в колоссальные государственные структуры эллинистических монархий, а затем и Римской империи. О том, что довольно активная жизнедеятельность греческой религии не прекратилась в последние века, предшествовавшие наступлению новой эры (в эпоху эллинизма) и даже еще в первые столетия после этой даты, вплоть до окончательного торжества христианства, свидетельствуют многочисленные исторические документы: надписи, произведения искусства, развалины храмов и святилищ, найденные в самых различных местах на огромном пространстве — от южной Франции и Италии до Афганистана и северной Индии, а также большое количество упоминаний о почитании богов в сочинениях античных авторов.

Итак, религиозность древних греков или, по крайней мере, основной их массы не должна вызывать у нас особых сомнений, что бы ни говорили по этому поводу Честертон и другие чересчур рьяные приверженцы христианского вероучения. Но в то же время нельзя не считаться и с тем, что это была религиозность особого рода, во многих отношениях отличающаяся от религиозности других древних и средневековых народов. Подобно большинству своих соседей по древней

ойкумене греки представляли своих богов вполне антропоморфными (человекообразными) существами. Во всем сонме олимпийских богов мы не найдем ни одного монстра вроде египетских божеств в столь характерном для них полузверинном—получеловеческом облике или божественных слонов и обезьян индуистского пантеона.¹ Когда-то такие божества-чудовища, по всей видимости, существовали и у греков. О них напоминают некоторые фантастические образы греческой мифологии: змееногие гиганты, горгоны с волосами в виде клубка змей, сфинксы с женской головой на львином туловище, грифоны-полулъвы-полуптицы и многие другие. Но все эти чудовища были изгнаны из светлого и гармоничного мира олимпийцев, как об этом рассказывает в своей «Теогонии» Гесиод и некоторые другие поэты, и либо сброшены в пропасти мрачного Тартара, либо выселены куда-нибудь на самые дальние окраины земли, где с ними еще могли сражаться случайно забредшие туда герои.

Тотальная антропоморфизация олимпийского пантеона завершилась, по-видимому, еще в догомеровские времена, скорее всего, где-то в хронологических рамках темных веков, и с первыми результатами этого процесса мы сталкиваемся именно в гомеровских поэмах. Знакомясь с тем, что принято называть «божественным аппаратом» эпической поэзии, мы ясно видим, что уже в столь ранние времена греки так сильно преуспели в очеловечивании своих богов, как, пожалуй, никакой другой народ древности, резко сократив дистанцию, отделяющую человека от божества, и почти совершенно лишив его того, что и является его главным отличием от человека во всех религиях мира, — его особой мистической ауры. Гомеровские боги отличаются от людей, прежде всего, своей непомерной физической силой и огромными размерами своего тела. Когда Афина в одной из батальных сцен «Илиады» взбирается на колесницу Диомеда и становится рядом с героем, чтобы помогать ему в сражении, колесная ось трещит под чудовищной тяжестью тела богини — красноречивая деталь, сразу дающая читателю вполне наглядное представление о превосходстве божества над человеком, но, добавим, превосходстве, понимаемом чисто материалистически, без тени какого бы то ни было мистицизма. В других случаях поэт еще более усиливает эту наглядность, прибегая к языку точных цифр. В еще одном эпизоде той же «Илиады» бог войны Арес, сраженный камнем, брошенным рукой Афины, валится наземь так, что его тело покрывает целых

¹ Признаки определенной зверообразности сохранили лишь некоторые второстепенные божества, не допущенные в замкнутый круг обитателей Олимпа, например, Пан, спутники Диониса силены и сатиры, некоторые морские и речные боги. О первоначальной териоморфности самих олимпийских богов в классический период напоминали лишь некоторые их характерные эпитеты вроде «волоокая Гера» и «совоокая Афина», а также обычно сопутствующие им животные и птицы (орел Зевса, сова Афины, лань и собаки Артемиды, пантера и бык Диониса и т. д.) Впрочем, в некоторых глухих уголках греческого мира почитание богов в образе животных не прерывалось вплоть до самого позднего времени.

семь плетров земной поверхности (плетр = 0,095 га). Глотка Ареса под стать гигантским размерам его туловища: раненный в пах копьем Диомеда, он издает чудовищный вопль, равный по силе крику 9 или 10 тысяч воинов. Так же грубо материально оценивает Гомер и огромную мощь самого верховного олимпийца Зевса. На общем собрании богов он, бахвалясь своей силой, предлагает другим небожителям попробовать стащить его с неба на землю, ухватившись всем скопом за один из концов золотой цепи, другой конец которой будет держать он сам. Конечно, боги превосходят людей не только грубой физической силой. Им доступно многое такое, что явно не по плечу простым смертным. В несколько шагов они преодолевают огромные пространства, переносясь с неба или с Олимпа на землю и обратно. Они без особого труда перевоплощаются в людей, а также в животных и птиц или же становятся совсем невидимыми, чтобы неузнанными появляться там, где их присутствие необходимо. Они могут изменить также и облик человека, в судьбе которого они так или иначе заинтересованы. Так, Афина в «Одиссее» несколько раз меняет внешность главного героя поэмы, то превращая его в изможденного и сгорбленного нищего старика, то, наоборот, наделяя почти божественной красотой и такой же силой. Бог способен вдохнуть в душу героя боевую отвагу и ярость, но он не может и помутить его сознание или совсем лишит разума. Боги часто морочат людей, посылая им обманчивые сны или давая двусмысленные предсказания. Они могут даже вмешиваться в обычный ход природных явлений, меняя его по своему усмотрению. Так, Гера в одном из эпизодов «Илиады» приказывает Солнцу зайти раньше положенного ему по природе времени лишь для того, чтобы утомленные битвой ахейцы смогли наконец отдохнуть. В «Одиссее» Посейдон, разгневанный на главного героя за ослепление своего сына — циклопа Полифема, то и дело устраивает на море страшные бури, рассчитывая погубить скитальца. Довольно часто боги в эпосе прямо отождествляются с теми или иными явлениями природы. Время от времени поэт употребляет, например, выражения типа «Зевс дождит» или «Зевс гремит», что, очевидно, означает просто «идет дождь» или «гремит гром». Фразы такого рода, однако, могут быть поняты как проявления своеобразной инерции речи и мысли или отголоски тех уже отдаленных времен, когда Зевс и в самом деле воспринимался как олицетворение грома и молнии или дождевых туч. В эпоху Гомера образ верховного олимпийца трактовался уже далеко не столь упрощенно. Наконец, в отдельных случаях поэт дает понять, что боги вообще способны управлять событиями и даже менять по своему произволу течение истории. На это указывают уже первые строки «Илиады», из которых ясно следует, что завязка сюжета поэмы — гнев Ахилла, навлекший «неисчислимые беды» на все ахейское воинство, была в сущности лишь реализацией планов Зевса («совершалася Зевсова воля»), который уже давно обещал Матери-Земле (богине Гее) облегчить ее бремя, поубавив численность человеческого рода, и ради этого развязал кровопролитную войну между ахейцами и троянцами.

Гомер, однако, ясно дает понять, что могущество богов далеко не беспредельно. Часто они бывают неспособны предотвратить то или

иное бедствие, угрожающее им самим или их любимцам. Аполлон, покровительствующий Гектору, помогает ему одолеть его противника Патрокла, но не может спасти его самого от копья Ахилла. Но и божества, опекающие Ахилла (прежде всего, Гера и Афина) тоже не смогут уберечь его (уже вне рамок сюжета «Илиады») от роковой стрелы Париса. Могущество отдельных богов ограничивает их постольно соперничество между собой. Их разнонаправленные интересы непрерывно сталкиваются друг с другом, порождая страшные конфликты, за которые, однако, приходится платить не столько им самим, сколько ни в чем не повинным людям. Именно из такого конфликта (знаменитой ссоры трех богинь из-за «яблока раздора») родилась, согласно наиболее популярной версии мифа, Троянская война. К тому же у каждого из богов есть своя более или менее четко ограниченная обычаями сфера деятельности и власти, в которую другие божества не имеют права вторгаться. Подобно земным царям, боги ревниво пекутся об этой своей «чести», оберегая ее от покушений со стороны сородичей и соперников. Так, Посейдон в гневе напоминает Зевсу, приславшему к нему свою вестницу Ириду (богиню радуги) с очередным повелением, о том, что он нисколько не уступает ему честью, ибо уже изначально все мироздание было поделено на три «жребия» между тремя братьями, сыновьями Крона и Реи таким образом, что одному из них, Посейдону, досталось море, другому, Аиду, преисподняя, а старшему, Зевсу, небо, тогда как земля и гора Олимп остались в их общем владении.

Кстати, этот любопытный миф, вероятно унаследованный Гомером от каких-то его предшественников, может означать, что боги вообще не властны принимать самостоятельные решения, а лишь беспрекословно повинуются всемогущему жребию или судьбе. Действительно, во многих эпизодах «Илиады» и «Одиссеи» сам Зевс и другие олимпийцы выступают в роли покорных исполнителей велений судьбы (Мойры). В отличие от людей они обычно знают о сути этих велений заранее и поэтому стараются удержать слишком ретивых героев от того, чтобы они как-нибудь их не нарушили, или же, наоборот, убеждают их поступать именно так, как им это было суждено уже при рождении. Нередко боги делают это явно против своей воли, сокрушаясь всем сердцем, что им не дано изменить по своей прихоти жребий человека. В известной сцене решающего поединка Ахилла и Гектора Зевс, определенно сочувствующий троянскому герою, всегда чтившему его обильными жертвами, и вовсе не заинтересованный в его смерти, в конце концов берет в руки золотые весы и взвешивает на них жребии обоих противников. Это и решает исход схватки: жребий Гектора опускается вниз «к Аиду». Следовательно, он должен умереть, и Зевс уже не может остановить Афину, спешащую на помощь Ахиллу. В другом аналогичном эпизоде «Илиады» царь богов оказывается вынужденным смириться даже с гибелью своего собственного сына Сарпедона, которого сам он называет «дражайшим мне среди смертных». Сарпедону суждено пасть от руки Патрокла, и Зевс, как ему не хотелось бы этого, не может пренебречь этим приговором судьбы. Создается впечатление, что и люди, и боги такие, какими их изображает Гомер, живут в мире, где все заранее пред-

определено и просчитано некоей грозной и, видимо, безличной силой или своего рода универсальным законом,¹ нарушить который не вправе ни те, ни другие.

Как мы видим, боги, которым греки поклонялись на заре своей истории — в гомеровскую эпоху и продолжали поклоняться также и в более поздние времена, рисовались их воображению как существа, весьма далекие от совершенства, не наделенные ни абсолютным могуществом, ни, видимо, также всеведением и вездесущностью,² этими неотъемлемыми атрибутами христианского Бога Творца. Следует также иметь в виду, что боги Олимпа были бессмертны, но не вечны. Как и все живое, они имели своих родителей и, следовательно, когда-то должны были появиться на свет. При этом никто из них, даже великий Зевс, не мог претендовать на роль творца мироздания. Вопрос о таком творце в греческой мифологии фактически так и остался открытым. Генеалогические изыскания Гесиода, изложение которых мы находим в его поэме «Теогония», привели его к мысли о существовании нескольких поколений богов, последовательно сменявших друг друга. В состав самого старшего из этих поколений поэт включил Хаос, Гею, Тартар и Эроса. Все они родились сами собой, а затем породили и всех остальных богов. До них во вселенной, судя по всему, не было ничего, а стало быть, и сама она также не существовала. Мысль о возможности «конца света», т. е. о гибели или устранении властвующего над миром поколения олимпийских богов, а вместе с ними и всего человечества время от времени возникала в греческой поэзии, а затем и в философии. Но, не имея особой склонности к эсхатологическим кошмарам, греки в отличие от персов, иудеев и древних германцев так и не нашли решения этой проблемы.

Человекообразие гомеровских богов проявляется не только в их природном несовершенстве, но и во множестве характерных черточек как психологического, так и чисто физиологического порядка, ко-

¹ Представления поэта об этой загадочной силе, разумеется, весьма далеки от полной определенности. Иногда судьба появляется в эпосе в антропоморфном, хотя и очень неясном образе божества, прядущего нить человеческой жизни и смерти. В некоторых местах упоминаются сразу несколько Мойр. Их имена — Атропа, Клото и Лахесис — известны нам из древнего, вероятно, еще догомеровского мифа. Иногда боги, в особенности Зевс, ставятся на место судьбы или она оказывается одной из их числа. Но это — явно позднее и в целом не характерное для религиозных воззрений Гомера представление.

² Даже Зевс не знает своего собственного будущего. По одной из версий мифа о Прометее он освободил скованного по его приказу титана в обмен на предупреждение об опасности, подстерегающей его в случае, если он вступит в новый брак с богиней Фетидой. О том, что боги Олимпа не вездесущи, говорит уже то обстоятельство, что им приходится все время перемещаться в пространстве. Почти все они имеют свои особо любимые места пребывания. У Аполлона это — Делос и Дельфы, у Деметры — Элевсин, у Геры — Аргос, у Афины — Афины, у Гефеста — о. Лемнос и т. д.

торыми поэт обильно насыщает их образы, очевидно стараясь их сделать более понятными и близкими своей аудитории. Такие эпизоды поэм, как уже упоминавшаяся схватка Диомеда с Аресом или другая аналогичная сцена, в которой тот же самый непочтительный герой поражает копьем саму Афродиту, пытающуюся спасти своего сына, троянца Энея, ясно показывают, что во времена Гомера греки представляли своих богов отнюдь не бестелесными духами, а существами в полном смысле слова из плоти и крови. Только кровь, текущая в их жилах, была другого состава, нежели человеческая. Гомер называет ее «ихор». Подобно людям, боги способны испытывать боль, страх, печаль, скорбь, злобу и другие чисто человеческие чувства. Как и люди, они вкушают в своих олимпийских чертогах пищу (знаменитые нектар и амброзия), ночью ложатся спать и «наслаждаются любовью» со своими супругами или возлюбленными. Да и весь их образ жизни по своей сути есть ничто иное, как сильно приукрашенная поэтическая проекция типично аристократического быта гомеровской эпохи.

По своему психическому складу боги Гомера еще очень далеки от той величавой безмятежности и спокойствия, которые наполняют их образы в классическом греческом искусстве времен Фидия и Поликлета. Их характеры отличает та же страстность, эмоциональная подвижность и даже неуравновешенность, что и характеры смертных героев. Они так же легко выходят из себя, впадают в ярость, ничуть не стесняясь демонстрируют друг перед другом и перед людьми свой необузданный нрав и непомерную гордость. То и дело между ними вспыхивают яростные ссоры и препирательства, сопровождаемые отборной бранью, а иногда и рукоприкладством. Гомеровский Олимп сотрясают те же страсти, те же столкновения своенравных, строптивых и не склонных уступать друг другу индивидов, что и ахейский лагерь под Троей в «Илиаде» или итакийскую агору в «Одиссее». В этом смысле сообщество олимпийских богов предстает перед нами как почти зеркальное отражение человеческого социума. В «Илиаде» поэт не жалеет самых ярких красок, изображая яростное соперничество и вражду двух «придворных клик», окружающих трон Зевса. Одна из них (Гера, Афина, Посейдон) всеми правдами и неправдами добивается победы ахейцев. Другая (Аполлон, Афродита, Арес) с той же настойчивостью держит сторону троянцев. Обе «партии», непрерывно интригуя друг против друга, стараются перетянуть на свою сторону владыку Зевса или хотя бы нейтрализовать его на время. В этой трагикомической ситуации царю богов приходится то и дело урезонивать свое сварливое семейство, прибегая то к уговорам, то к угрозам. При этом сам он нередко попадает в смешные и нелепые положения, все время колеблется, раздираемый противоречивыми чувствами, и вообще ведет себя совсем не так, как подобало бы абсолютному монарху. Читатель, вероятно, помнит, что вся эта долгая распря завершается в XXI песни поэмы грандиозным побоищем богов и богинь, причем Зевс выступает на этот раз в недостойной роли подстрекателя, срамливая между собой своих чад и домочадцев, и даже — замечает поэт — «веселится душою», наблюдая с Олимпа за их молодецкими схватками.

Совершенно ясно, что поэт, так красочно и с явным уклоном в бурлеск описавший эту божественную потасовку, не питал особых иллюзий относительно нравственных качеств и уровня цивилизованности ее участников. Как настоящие варвары гомеровские боги, не задумываясь, преступают все моральные нормы и запреты, блюстителями которых они, казалось бы, сами должны были бы быть. Они жестоки, мстительны, коварны, эгоистичны. Им нравится стравливать между собой героев и затем наблюдать за их страданиями и гибелью. Они не останавливаются даже перед прямым вероломством и предательством. Этой нелестной характеристики удостоиваются в эпосе не только такие кошмарные порождения мифологической фантазии, как Арес — это персонифицированное безумие войны, насыщающееся кровью погибших воинов, но и такие, казалось бы, светлые божества, как Аполлон и его сестра Артемида. Уже на первых страницах «Илиады» Аполлон предстает перед нами как внушающий ужас бог смерти. Своими стрелами он насылает на ахейский лагерь эпидемию чумы и уничтожает всех подряд, не щадя даже мулов и псов. И все это только за то, что главнокомандующий ахейской армии Агамемнон отказался вернуть его старому жрецу Хрису отнятую у него дочь. Аполлон коварно нападает сзади на Патрокла, оглушает и обезоруживает его, делает его неспособным к сопротивлению, после чего троянцам остается только добить одного из первых ахейских богатырей. В «Илиаде» и «Одиссее» несколько раз упоминаются и бывшие «славные» деяния Аполлона и Артемиды, когда они своими стрелами убивали ни в чем не повинных людей (наиболее известное из этих злодеяний — истребление сыновей и дочерей несчастной фиванской царицы Ниобы). Пс словам А. Ф. Лосева, «Аполлон и Артемида являются у Гомера прежде всего богами смерти и вероломного убийства».

Давно уже замечено, что по-варварски жестокие гомеровские боги так же по-варварски или, может быть, по-детски жизнерадостны и смешливы. Взрывы «неудержимого хохота» (знаменитый «гомерический смех») нередко сопровождают их собрания и пиры в чертогах Зевса на Олимпе. Такой сценой божественного веселья завершается, например, трагически мрачная I песнь «Илиады»: боги хохочут, наблюдая, как хромой кузнец Гефест, здесь взявший на себя несколько неожиданную для него роль эпического шута-трикстера, суетится по пиршественному залу, обнося всех участников собрания кубками с нектаром. Некоторые эпизоды поэм с участием богов исполнены самого неподдельного комизма и невольно вызывают в памяти такие перлы мировой юмористической литературы, как новеллы боккаччиевского «Декамерона» или «Гаргантюа и Пантагрюэль» Рабле. В определенно комическом, даже фарсовом духе выдержана уже упомянутая сцена битвы богов в «Илиаде». В другой части той же поэмы (Песнь XIV) хитроумный стратегический замысел богов-союзников ахейцев, стремящихся отвлечь внимание Зевса от поля сражения и тем обеспечить перевес своей стороне, неожиданно облекается в форму довольно фривольной эротической новеллы: Гера обманом выманивает у Афродиты ее чудодейственный пояс, многократно усиливающий сексуальную привлекательность женщины, и, представ перед своим супругом, оболыцает его, а затем и усыпляет

с помощью бога сна Гипноса. В «Одиссее» на пиру у царя феаков Алкиноя старый певец Демодок услаждает своих слушателей еще более непристойной историей о том, как ревнивый и коварный Гефест заманил в искусно устроенную ловушку свою ветреную супругу Афродиту и ее любовника Ареса, накрыл их тонкой золотой сетью и затем выставил на посмешище перед другими богами, которых он специально для этого созвал в свой дом. Здесь вновь упоминается все тот же «неудержимый божественный хохот»: смеются боги, смеются внимающие слепому певцу феаки, смеется даже измученный скитаниями и горестями Одиссей.

Эти забавные сценки нередко ставят в тупик исследователей гомеровского эпоса. В самом деле, как мог поэт, да еще такой серьезный поэт, как Гомер, так легкомысленно относиться к почитаемым всеми греками божествам? Как мог он ставить их (видимо, вполне сознательно) в такие нелепые и смешные положения и тем самым компрометировать в глазах своей многочисленной читательской аудитории? Ведь с легкой руки Гомера стали в дальнейшем без должного почтения судить о богах также и многие другие греческие поэты, писатели и философы. В конце концов дело дошло до того, что богов и героев вывели на театральные подмостки в совершенно неприличном, карикатурном облике афинские комедиографы, например Аристофан в комедиях «Птицы» и «Лягушки». Не значит ли это, что комические эпизоды с участием богов в гомеровских поэмах могут быть поняты как первые проблески типично ионийского свободомыслия, а стало быть, и как свидетельство начинающегося упадка греческой религиозности? Такая мысль не раз уже высказывалась в научной литературе, и в принципе она, по-видимому, имеет право на существование. Ясно, что гомеровский взгляд на богов и гомеровская религиозность очень сильно отличаются от того безусловного пиетета, с которым верующий человек независимо от его вероисповедания обычно взирает на ту силу, которой он придает статус божественности. Ясно также, что столь вольное обращение великого поэта с его «божественным аппаратом» могло провоцировать рост сомнений и неверия в том обществе, которому он адресовал свои произведения. Нельзя, однако, не согласиться и с А. Ф. Лосевым, который заметил по этому же поводу: «Этот хохот блаженных небожителей не есть их какой-нибудь несущественный признак, даже не есть их существенный признак, их акциденция. Это самая их субстанция, внутренняя форма их бытия. Хохот — это не „орегаре“, но их подлинное „esse“, их квинтэссенция». Иначе говоря, жизне-радостность и смешливость богов (так же, впрочем, как и их жестокость) были глубоко укоренены в самой природе греческой религии и в сущности воплощали в себе такую уже отмеченную нами прежде характерную черту греческого менталитета, как любовь к игре в самых различных ее видах (см. гл. 8). Очевидно, будучи и сами людьми весьма общительными и веселыми, греки просто не могли представить себе своих вечно блаженных богов иначе, как проводящими время в постоянном веселье и забавах, и надо полагать, это обстоятельство первоначально никак не умаляло в их глазах величия небожителей.

Вечное блаженство богов и быстротечная, заполненная скорбями и несчастьями человеческая жизнь связаны друг с другом в гомеровской картине мира как две стороны одной медали. Одно здесь не может существовать без другого. Люди необходимы богам уже для одного того, чтобы было с чем сравнивать свое беспечальное существование и еще острее переживать каждый миг своего нескончаемого счастья. В одном из так называемых «Гомеровых гимнов» изображен пир богов, на котором Аполлон вместе с хором муз услаждает собравшихся своим пением. В их песне рассказывается, как прекрасно живут боги, пользуясь дарами вечной молодости, красоты и бессмертия, и как тяжела человеческая жизнь, как велики страдания людей «в руках богов», как они неразумны и беспомощны и нигде не могут найти защиты и спасения от старости и смерти. Нам эта безжалостность и бессердечие олимпийцев кажутся чем-то чудовищным и непонятным. Греки гомеровской поры, да еще и гораздо более позднего времени видели в них вполне естественное презрение сильного к слабому.

В эпосе боги нередко напоминают людям о разделяющей их дистанции, что, видимо, было и излишне при их чрезвычайном внешнем сходстве и постоянном тесном общении, располагающем к известной фамильярности. Так, в «Илиаде» Аполлон останавливает разбушевавшегося Диомеда, который только что поразил своим копьем Афродиту, и приводит его в чувство такими словами:

*«Вспомни себя, отступи и не мысли равняться с богами,
Гордый Тидид! Никогда меж собою не будет подобно
Племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных!»*

И неукротимый смельчак Диомед смиряется и отступает. Это презрительно брошенное Аполлоном «Вспомни себя», т. е. «опомнись», «знай свое место», невольно вызывает в памяти знаменитое дельфийское изречение: «Познай самого себя». В нем видят обычно призыв к самопознанию человека, к проникновению в свою собственную душу, в свои скрытые помыслы. Так толковал его, например, Сократ. Первоначальный смысл этого наставления был, однако, скорее всего, иной. Впервые высказавший его мудрец призывал людей к смирению, к осознанию своего ничтожества перед лицом бессмертных богов и неумолимого рока. В греческой мифологии мы находим немало поучительных историй, показывающих, как опасно человеку тягаться с богами. Будь он хоть семи пядей во лбу, рано или поздно он все равно потерпит поражение. Таковы мифы о хитреце Сизифе, обманувшем и заманившем в ловушку саму смерть, о любимце богов Тантале, накормившем их человеческим мясом и к тому же похитившем с их стола нектар и амброзию, об Иксионе, который так же, как и Тантал, был допущен на Олимп и там стал домогаться любви самой Геры. Как известно, все эти и некоторые другие мифические герои, совершившие сходные преступления против богов, были приговорены к страшным наказаниям, которые они должны были понести уже после смерти в загробном мире.

Привычная для верующего христианина мысль о том, что Бог любит всех людей вообще и заботится о них, наверняка, показалась бы грекам гомеровского времени дикой и нелепой. Они охотно допускали, что у богов могут быть среди людей свои любимчики-фавориты, которых они всячески опекают, стараясь облегчить им жизнь. Некоторым из них удавалось даже попасть на Олимп, как, скажем, тем же Танталу и Иксиону, потом, правда, оттуда низвергнутым за недостойное поведение, или как Гераклу и Ганимеду. Один был приравнен к богам за свои знаменитые подвиги, другой за необыкновенную красоту, которой он пленил самого Зевса. Однако все это были исключения, лишь подтверждающие общее печальное правило. Как правило, боги людей не любили, не заботились об их благополучии и, более того, весьма охотно устраивали им всевозможные каверзы, обманывали, заманивали в ловушки и вообще всячески вредили. Не говоря уже о злоключениях и гибели отдельных героев, прямыми виновниками которых и в мифах, и в эпосе постоянно оказываются враждебные им божества и стоящая за ними судьба,¹ хорошо знакомый с греческой мифологией читатель может вспомнить здесь и о таких ужасающих тотальных катастрофах, ниспосланных на землю богами и имевших своей целью уничтожение либо всего человечества, либо значительной его части, как Девкалионов потоп или открытие злополучного «ящика Пандоры», принесшего столько бед людям в отместку за похищение огня Прометеем. Другой такой же катастрофой была, как мы уже видели, и Троянская война.

Несправедливость, немотивированная жестокость и низкое коварство богов нередко толкают героев гомеровских поэм на такие поступки и слова, которые в наше время любой искренне верующий человек счел бы святотатственными. Диомед в приступе боевой ярости, и к тому же еще подстрекаемый Афиной, не устранился поднять руку на Ареса и Афродиту. Гораздо более спокойный и уже умудренный годами Менелай, увидев, что Парис, поправший святость его семейного очага, вот-вот уйдет от заслуженного наказания (меч, которым царь Спарты надеялся раскроить череп своего обидчика, сломался при ударе о гребень его шлема), начинает хулить Зевса, видимо, полагая, что именно он помешал свершиться правосудию: «Нет никого среди бессмертных зловредней тебя, о Кронион!» Ахилл тоже не церемонится с Аполлоном, который, изменив облик, отвлек внимание героя от бегущих троянцев и дал им время укрыться за городские стены: «Ты одурачил, Заступник, меня, меж богами вреднейший». Столь низкая оценка нравственного облика богов в эпосе, конечно, не могла ускользнуть от внимания позднейших критиков Гомера и не раз вызывала у них негодующие реплики в адрес

¹ Так объясняется, например, в «Илиаде» смерть Патрокла, а вслед за ним его убийцы Гектора. Так же объясняются во второй гомеровской поэме и десятилетние скитания Одиссея, который из-за упорного противодействия ненавидящего его Посейдона никак не может достичь родной Итаки, причем жизнь его все это время висит на волоске. Трагически погибают опять-таки преследуемые гневом богов и почти все остальные участники Троянской войны и все вообще поколение героев.

великого поэта. Одну из таких реплик, принадлежащую философу Ксенофану Колофонскому, мы уже приводили прежде (см. гл. 9). Гераклит Эфесский, вероятно, также возмущенный этическими кощунствами, утверждал, что Гомер «заслуживает изгнания из общественных собраний и наказания розгами». Платон был серьезно озабочен тем, что рассказы Гомера и Гесиода о том, «как боги воюют с богами, строят козни и сражаются», могут отрицательно подействовать на еще неокрепшую психику подрастающего поколения и на этом основании требовал вообще исключить этих поэтов из программы школьного преподавания в своем идеальном полисе. Апологеты христианского вероучения в своей борьбе с язычеством использовали как один из самых действенных аргументов все ту же пресловутую аморальность гомеровских и вообще греческих богов. Особенно охотно вспоминали они в этой связи о необыкновенном лобвеобилии верховного олимпийца Зевса и о таких неблагоприятных его деяниях, как свержение с престола его собственного отца Крона. Чрезвычайная слабость нравственного начала в гомеровской религии неоднократно отмечалась и в современной научной литературе. В свое время известный исследователь греческой религии М. Нильссон так писал об этом: «Греческое божество не дает в откровении никакого закона, который стоял бы выше природы, никакой святой воли. У него нет сердца, которому мог бы довериться человек. Оно не посылает никакой любви или избавления от нужды... Оно не способно защитить человека от судьбы или смерти». Нильссону вторил М. Финли: «...По своей сущности гомеровские боги были лишены каких бы то ни было этических качеств. В мире Одиссея этика вообще была творением человека и им же санкционировалась. Человек обращался к богам за помощью в своей многообразной деятельности, ибо он знал, что в их власти давать или не давать те или иные дары. Он не мог, однако, обратиться к ним за моральным руководством, так как это было не в их власти. Олимпийские боги не создавали мир и именно поэтому они не несли за него никакой ответственности».

После всего здесь сказанного читатель вправе поставить перед нами вполне резонный вопрос: «Зачем же греки гомеровской эпохи поклонялись этим страшным, злобным и глубоко безнравственным богам, и на что собственно они могли рассчитывать, когда сжигали на алтарях части жертвенных животных, совершали возлияния и возносили к небу молитвы и торжественные песнопения? Ведь не были же они, в самом деле, чем-то вроде теперешних почитателей сатаны и других сил зла?» Дело в том, что отношение греков к их богам даже в древнейший период их истории отнюдь не было таким однозначно негативным, как это может показаться при беглом знакомстве с целым рядом мифов и многими эпизодами гомеровского эпоса.¹ Подобно многим другим народам древности, они воспринимали

¹ Многое здесь зависело от статуса или ранга божества: чем ниже было его положение в общей иерархии сверхъестественных сил, тем ближе оно стояло к человеку и тем скорее он мог рассчитывать на его благосклонность. Особенно тесные, можно даже сказать, интимные отношения связывали греков с многочисленными малыми божествами при-

мир во всей его противоречивой сложности или двойственности, различая в каждом явлении его светлые и темные стороны и смирившись с постоянным чередованием света и тьмы в жизни как природы, так и человека. Сообразно с логикой такого мировосприятия их божества также все время поворачивались к ним то светлым, то темным своим ликом. И, конечно, нет никакого противоречия в том, что наряду с моментами горчайшего сомнения в благодетельной силе божества, в его справедливости и благорасположении к человеку гомеровский герой мог переживать и совсем другие минуты, когда его охватывало чувство восторга и благоговения перед тем или иным небожителем или даже перед всем их огромным сонмом. Это чувство пронизывает многие страницы «Илиады» и «Одиссеи», но с особой силой звучит оно в «Гомеровых гимнах», произведениях, судя по всему, более поздних, чем большой гомеровский эпос и, по-видимому, (вопреки их названию) созданных разными поэтами, жившими в разное время, но в целом продолжающих ту же самую поэтическую и религиозную традицию.

В этих прелестных в своей непосредственности сказаниях о богах неподдельное восхищение силой, славой и красотой божества смешано с тонким юмором и живой наблюдательностью рассказчика. Вот, например, хвала Афродите, открывающая один из гимнов, обращенных к этой богине:

*«Муза! Поведай певцу о делах многозлатной Киприды!
Сладкое в душах богов возжеленье она пробудила,
Власти своей племена подчинила людей земнородных,
В небе летающих птиц и зверей всевозможных,
Скольким из них не дает пропитанья земля или море.
Всем одинаково близко сердцам, что творит Киферея».*

Этот столь ясно звучащий в первых строках гимна восторг перед поистине космической мощью божества, власти которого безропотно и даже с радостью покоряются все живые существа, сколько их ни есть во вселенной, ничуть не мешает поэту почти сразу же вслед за этим поведать нам о забавном приключении, случившемся с самой Афродитой, когда она, попав по воле Зевса в одну из своих же собственных ловушек, влюбилась в молодого троянца Анхиза и, явившись в его пастушью хижину на склонах Иды, отдалась ему, как простая смертная дева. В этой совершенно очаровательной и, на первый взгляд, бесхитростной истории, невольно вызывающей в памяти лучшие образцы архаической вазовой живописи, божество пре-

роды вроде нимф, дриад, речных богов, а также с божествами — покровителями семьи и дома, такими как Гестия (богиня очага), Зевс Геркей (букв. «Оградный», «Дворовый»), Зевс Ктесий (букв. «Приобретатель») и др. В отличие от гордых и недоступных олимпийцев все эти боги или божки сопутствовали человеку в его повседневной жизни и приходили ему на помощь, так сказать, по первому зову. Об особой близости к людям так называемых «героев» — обожествленных покойников, мы уже говорили прежде (см. гл. 7).

дельно очеловечено и также предельно приближено к человеку, но при этом все равно остается самим собой, т. е. грозной стихийной силой, в основе своей недоступной и непонятной человеческому рас­судку. Поэтому на прощанье богиня строго-настрого запрещает Анхизу кому бы то ни было рассказывать об их любви:

*«Все я сказала тебе. А ты поразмысли об этом:
Не проболтайся, сдержись, — трепещи перед гневом
бессмертных!»*

Тем самым поэт ясно дает нам понять, что близость к божеству, как бы ни была она заманчива и прекрасна, все же смертельно опасна для человека и, обращаясь к богу с какими-то просьбами или получая от него какие-то совсем неожиданные подарки, как тот же Анхиз, он все время должен быть начеку, тщательно взвешивая и обдумывая каждый свой шаг. Умеренность и осторожность всегда оставались для греков важнейшими признаками подлинной религиозности.

Стремясь обезопасить себя от гнева богов, греки и в гомеровское время, и еще много столетий спустя задабривали их жертвами. Сама церемония жертвоприношения означала, что совершающий ее человек добровольно отдает себя под покровительство того или иного божества, признает его силу и власть над собой и рассчитывает на его поддержку и защиту в разного рода делах и начинаниях. По сути своей это была как бы коммерческая сделка, смысл которой выражает известная латинская формула «do ut des» («даю, чтобы и ты дал»). Практичные и экономные греки даже и в делах такого рода не видели большого греха в том, чтобы провести партнера по сделке, очевидно, полагая, что при всем своем могуществе он достаточно простодушен и не распознает обман. Поэтому вместо того, чтобы сжигать на алтаре всю тушу жертвенного животного или хотя бы одну из наиболее лакомых ее частей, они, как правило, отдавали богам лишь кости, прикрытые кусками жира и шкурой, а все остальное съедали сами. Честь изобретения такого экономичного способа задабривания небожителей греческие поэты приписывали знаменитому радетелю за человеческий род титану Прометею, который, если верить Гесиоду, впервые опробовал эту хитрую уловку на самом Зевсе. Греки были убеждены, что с помощью жертвоприношений, возлияний и молитв человек может искупить любую вину, даже грех пролития крови. Эта мысль не раз повторяется и в поэмах Гомера, и в более поздних произведениях греческой литературы. Даже ритуальные очищения от скверны человекоубийства и других страшных преступлений, производившиеся в храме Аполлона в Дельфах, требовали от преступника не столько искреннего раскаяния в своем грехе, сколько опять-таки обильных жертв божеству. Только Платон впервые указал на глубо­кую безнравственность представлений и поступков этого рода.

Правда, уже и у Гомера мы, хотя и изредка, но все же встречаем мотивы иного рода, несомненно свидетельствующие о пробуждении нравственного чувства в человеке и его попытках найти этическую основу также и в действиях божества. В известном эпизоде «Одиссеи», происходящем в пещере циклопа Полифема, главный герой поэмы

обращается к одноглазому гиганту с увещательной речью, уговаривая его принять его самого и его спутников дружелюбно, как и подобает гостеприимному хозяину, и не чинить им вреда. В противном случае, напоминает Одиссей, циклоп рискует вызвать против себя страшный гнев Зевса, который заботится о бесприютных странниках и мстит каждому, кто их посмеет отвергнуть или обидеть. Однако Полифем как истинный дикарь совершенно чужд человеческим и божеским законам и не ведает страха перед богами. На предостережение Одиссея он отвечает с хвастливым вызовом:

*«Нам, циклопам, нет нужды ни в боге Зевесе, ни в прочих
Ваших блаженных богах; мы породой их всех знаменитей».*

И тут же в подтверждение справедливости своих слов хватает двух спутников Одиссея и, разбив ударом оземь их головы, приступает к своему «ужасному ужину».

Как справедливо заметил В. Буркерт, «страх перед богом есть начало морали». Но, опасаясь гнева богов и стремясь по возможности избежать его, греки гомеровской эпохи никогда не валялись перед ними в пыли и прахе, сохраняя чувство собственного достоинства, никогда не знали тех ужасающих пароксизмов «страха божия», которые буквально парализовали душу средневекового человека, заставляя его то и дело каяться в своих грехах и с замиранием сердца ожидать часа Страшного суда. Точнее других описал преобладающий в эпосе духовный настрой М. Финли: «Гомеровские князья смело взирают на окружающий их мир. Богов они боятся лишь в той мере, в которой они боятся своих земных владык» (цитата из Э. Доддса. — Ю. А.)... За моральной поддержкой люди «Илиады» обычно обращались не к богам, а к своим смертным соплеменникам, а также к институтам и обычаям, по которым они жили. Столь полной была интеллектуальная революция, которая произошла в то время. Избавившись от тяготевшего над ним кошмара непостижимых и всемогущих сил природы, человек тем не менее все еще сознавал, что во вселенной существует нечто такое, чего он не может ни постичь, ни взять под свой контроль. Этому нечто он противопоставил свое самосознание, гордость и веру в себя, в человека вообще и в принятый им способ существования в обществе».

Часто приходится слышать и читать, что осознание того неопровержимого факта, что властвующие над миром боги по самой своей природе безразличны к судьбе отдельного человека, не любят его и не заботятся о нем, оставляя на произвол неумолимой судьбы в самых тяжелых обстоятельствах, а часто и сами ведут его к гибели, не могло не повергать древнего грека в состояние безысходного отчаяния и окрашивать все его мировосприятие в тона самого мрачного пессимизма. Уже в конце XIX в. Я. Буркхардт и Фр. Ницше упорно внушали своим читателям мысль о том, что в самую лучшую пору своей истории — от Гомера до Перикла, греки были закоренелыми пессимистами и вся их культура несла на себе печать безнадежного трагизма. Многие ученые еще и сейчас держатся того же мнения. Посмотрим, однако, так ли это было на самом деле. Уже а priori довольно трудно

поверить в то, что народ, состоящий из одних убежденных пессимистов, мог построить первое в мире правовое общество, проложить пути европейской демократии, на протяжении ряда веков энергично изучать и осваивать окружающий его мир, успешно отражать грандиозные варварские нашествия, открывать одну за другой все новые и новые отрасли знания и создавать столь светлое, радостное и заряженное необыкновенной жизненной силой искусство.

Тем не менее нельзя не признать, что рассуждения о пессимизме древних греков не лишены известного резона, и греческая поэзия, начиная с Гомера и кончая великими трагиками V в. до н. э., дает немало красноречивых свидетельств, как будто подтверждающих эту точку зрения. Вот лишь некоторые из таких свидетельств, относящихся к гомеровскому времени. В «Илиаде» Зевс, глядя с высоты на коней Ахилла, оплакивающих погибшего Патрокла, сокрушается о несчастьях человеческого рода:

*«Ибо из тварей, которые дышат и ползают в прахе,
Истинно в целой вселенной несчастнее нет человека».*

Далее, однако, выясняется, что именно Зевс и посылает людям все их беды и горести. Об этом рассуждает Ахилл, принимающий в своем шатре старца Приама:

*«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, Кронион,
В жизни своей переменно и горесть находит и радость;
Тот же, кому он несчастных пошлет, —
Нужда, грызущая сердце, везде его гонит;
Бродит несчастный, отринут бессмертными,
смертными презрен».*

Но если земная жизнь не сулила человеку больших радостей, то будущее, ожидающее его за гробом, было, согласно воззрениям греков гомеровской эпохи, совсем уж беспросветным. Спустившийся в Аид Одиссей встречает там в числе других своих старых знакомых также и тень Ахилла, к тому времени уже сложившего голову под стенами Трои. На попытку Одиссея хоть как-то его утешить почивший герой отвечает, тяжело вздыхая:

*«О Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся;
Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать мертвый».*

Для гомеровского аристократа труд батрака-поденщика — знак самого страшного унижения человеческой личности, какое только можно себе представить. И тем не менее Ахилл, ставший тенью

среди других теней, готов обменять всю доставшуюся ему мирскую славу на этот жалкий удел, лишь бы снова вернуться к живым. Как мы помним, живой Ахилл смотрел на вещи совершенно по-другому и смело шел навстречу своей гибели, помышляя лишь об ожидающей его посмертной славе. Очевидно, этой сценой в Аиде поэт хотел сказать, что смерть в корне меняет взгляд человека на самого себя и на свою судьбу. Только став бесплотной тенью, одной из многих, ютящихся в мрачных подземельях преисподней подобно стаям летучих мышей, он начинает осознавать всю ценность навсегда утраченной им жизни.¹ Также и в других местах Гомер не раз возвращается к, видимо, постоянно тревожащей его мысли о единичности и невозвратимости человеческой жизни, в сравнении с которой ничего не стоят все сокровища мира. Так, в «Илиаде» читаем:

*«Можно стяжать и прекрасных коней, и золотые треноги,
Душу назад возвратить невозможно, души не стяжаешь,
Вновь не уловишь ее, как однажды из уст улетела».*

Под «душой» (ψυχή) здесь, как и всюду в гомеровской поэзии, подразумевается не духовная часть человеческого существа, в отличие от тела наделенная бессмертием, а всего лишь дыхание жизни, исходящее из уст человека. Безотрадная картина «жизни после смерти», созданная Гомером, еще долго сохраняла свою власть над сознанием греческого народа. Ее поздние отзвуки мы находим еще в сочинении известного писателя-сатирика II в. н. э. Лукиана из Самосаты «Разговоры в царстве мертвых». Попытки как-то откорректировать эту мрачную перспективу и поставить посмертное существование человека в зависимость от его добрых и злых дел, наполнив саму мысль о жизни в мире ином нравственным содержанием, время от времени предпринимались проповедниками некоторых мистических сект вроде уже упоминавшихся орфиков, а также и отдельными философами, например Сократом и Платоном, но большого успеха, по-видимому, не имели и не оказали сколько-нибудь заметного влияния на народные верования греков, которые, несмотря на все эти новые веяния, продолжали сохранять свою исконную гомеровскую окраску.²

¹ Лишь немногие герои были, если верить Гомеру и другим поэтам, удостоены богами особой чести и переселены после смерти прямо «во плоти», а не в виде бесплотной тени в Элизий или, что то же самое, на Острова блаженных, лежащие где-то далеко на западе. Такая участь была уготована, например, Менелая и его супруге Елене. Геракл, как уже было сказано, вознесся на Олимп, хотя его тень осталась в Аиде (Гомер упоминает о ней в своем описании загробного мира в «Одиссее»).

² В платоновской «Апологии Сократа» афинский мудрец увлеченно объясняет судьям, как он собирается использовать свое загробное существование в Аиде, постоянно общаясь с находящимися там великими людьми прошлого и в своей обычной манере испытывая их умственные способности. Эта остроумная вариация на тему гомеровского описания мира теней, доказывающая, что истинному философу смерть совсем не страшна, вряд ли могла серьезно увлечь рядового афинянина той поры.

И все же, несмотря на все сказанное, мы впали бы в серьезное заблуждение, если бы попытались представить себе греков гомеровской эпохи или более позднего времени как унылых ипохондриков, только и знающих, что сетовать на судьбу и проклинать свою несчастную жизнь. Признавая в принципе имманентную трагичность человеческого бытия и его быстротечность, они тем не менее в большинстве своем никогда не впадали в отличие от людей Востока в безысходный фатализм и апатию. Жизнь отнюдь не казалась им, говоря словами поэта, «даром напрасным, даром случайным». Скорее напротив, сама ее краткость и сознание того, что никакой другой жизни человеку не дано, заставляли их относиться к этой единственной земной жизни с трепетной нежностью и любовью, на вес золота ценить каждое ее мгновение и стараться сделать ее как можно более осмысленной и счастливой.¹ Воспринимая жизнь как особого рода игру, состязание, наконец, как героический подвиг, требующий от человека крайнего напряжения всех его физических и духовных сил, полного раскрытия всех заложенных в нем природой возможностей, они ясно сознавали и ее конечность, ибо никакая игра не может продолжаться беспредельно и должна быть ограничена в пространстве и времени (вспомним хотя бы знаменитые «три единства», предписанные Аристотелем театральному представлению). Сама мысль о продлении жизни какого-нибудь заурядного смертного в бесконечность должна была казаться им нелепой и смешной претензией. Против этого протестовало, прежде всего, столь свойственное им чувство меры, ясное осознание того, что «всего хорошего должно быть понемногу». Здесь было бы уместно еще раз напомнить читателю прекрасные слова английского историка Циммерна: «Греки сидели за жизненным столом честно и прямо, не ожидая никакого десерта».

Ноты отчаяния, которые время от времени слышатся в греческой поэзии, не могут заглушить другую гораздо более мощную и настойчиво повторяющуюся в ней мелодию, мотив героической готовности к борьбе за жизненный успех, счастье и славу. Остро переживая свое одиночество и заброшенность в этом мире, свою зависимость от неких грозных, непостижимых, в лучшем случае равнодушных, в худшем враждебных человеку сил, гомеровский грек тем не менее не падал духом и находил опору в самом себе, в своем понимании чести и совести, в своем мужестве и стойкости, наконец, в своей любви к близким ему людям. Это было то особое отношение к жизни, которое, вероятно, может быть названо «автономной моралью геро-

¹ В одной из од поэта Вакхилида (V в. до н. э.), мы находим такое наставление Аполлона людям:

•Ты смертен, человек. Поэтому живи,
Как будто каждый день
Последний для тебя,
И вместе с тем, как будто впереди
Еще полвека глубоко-богатой жизни.
Законы божеские чти
И духом радуйся. Нет блага выше».

ического человека» или «трагическим оптимизмом». Предполагая опору на внутренние силы человеческой личности, ее духовную независимость от внешнего мира, оно не исключало вместе с тем и глубокой религиозности. Очень хорошо сказал об этом замечательный русский писатель В. В. Вересаев, прекрасный знаток и переводчик Гомера и других греческих поэтов: «Мы начинаем нащупывать основную нерв гомеровско-архилоховского отношения к жизни. Божественная сущность жизни вовсе не скрывала от человеческого взора ее аморального, сурового и отнюдь не идиллического отношения к человеку: жизнь была полна ужасов, страданий и самой обидной зависимости. И тем не менее гомеровский эллин смотрел на жизнь бодро и радостно, жадно любил ее «нутром и чревом», любил потому, что сильной душе его все скорби и ужасы жизни были не страшны, что для него „на свете не было ничего страшного“. Мрачное понимание жизни чудесным образом совмещалось в нем с радостно-светлым отношением к ней. Ужасы и скорби не в силах были опровергнуть в его глазах основной божественности жизни, которую он непрестанно чувствовал душою».

Всем невзгодам и напастям судьбы грек героической или, как называл ее Ницше, «трагической эпохи» противопоставлял, выражаясь словами того же Вересаева, «не смиренное долготерпение, а стойкость, закаленность души, ее здоровую способность обмозоливаться против страданий». Призывы сохранять стойкость и мужество в бедствиях постоянно звучат и в поэмах Гомера, и в стихах других поэтов архаического времени. Вот, например, слова Одиссея, обращенные к самому себе:

*«Если же кто из богов мне пошлет потопление в темной
Бездне, я выдержу то отверделю в бедствиях грудью:
Много встречал я напастей, немало трудов перенес я
В море и битвах; пускай же случится со мною и это».*

Гомеровскому герою вторит Архилох, утешая друга, оплакивающего близких, погибших в морской пучине:

*«Но и от зол неизбывных богами нам послано средство:
Стойкость могучая, друг, вот этот божеский дар,
То одного, то другого судьба поражает: сегодня
С нами несчастье, и мы стонем в кровавой беде,
Завтра в другого ударит. По-женски не падайте духом,
Бодро, как можно скорей, перетерпите беду».*

Возникновение олимпийской религии и тесно связанного с нею героического жизнеотношения по праву считается величайшим духовным переворотом в истории греческого народа, переворотом, который во многом предопределил весь дальнейший путь его духовного развития. В числе тех, кто сумел по достоинству оценить всю значимость этого события, был и уже упоминавшийся в этой главе А. Мень.

Вот, что писал он во II томе своей посмертно опубликованной «Истории религии»: «Величайшее всемирно-историческое значение Зевсовой религии заключалось прежде всего в провозглашении примата Света, Разума и Гармонии над Тьмой, Иррациональностью и Хаосом. В этом отношении она является прямой предшественницей учения о Логосе как разумном творческом начале во Вселенной. Но до появления этого учения было еще далеко. Логизму в греческом сознании предшествовал антропоморфизм. В Олимпийцах человеческое начало было идеализировано и возведено в космический принцип. Это было огромным шагом вперед, но и одновременно таило большую опасность. Угадывая в Божественном разумное начало, ахейцы привнесли в него все многообразие чисто человеческой ограниченности и чисто человеческих слабостей. В Олимпийцах почти не было ничего сверхчеловеческого». Далее Мень указывал на два главных, по его мнению, изъяна олимпийской религии, которые уже с самого начала затормозили ее развитие и не дали ей подняться до уровня таких образцов высокой духовности, как христианство или хотя бы ветхозаветный иудаизм. Этими изъянами были, во-первых, чрезмерная очеловеченность греческих богов, выразившаяся в их полнейшей бездуховности и отягощенности своей плотью, и, во-вторых, их аморальность. Тут же мы находим и объяснение этого странного казуса. В отличие от стран Востока, где выработка новых религиозных систем всегда была делом профессионалов: пророков, священнослужителей, учителей и мистиков, в Греции, как полагает Мень, религиозное творчество уже очень рано было растворено в «мутном и недифференцированном потоке» массового сознания, стало доступно каждому и в том числе поэтам и художникам, которые «играли невольной роковой роль в греческой религии. Горячий темперамент, пронизательный, несколько саркастический склад ума, любовь ко всему прекрасному, необузданная художественная фантазия — все это незаметно подменяло религиозное творчество, превращая его в творчество художественное, нравственно-безразличное». Следуя логике Менья, мы в конце концов приходим все к тому же маловерию греков, к слабости или недоразвитости подлинно религиозного чувства в самом их психическом складе. Иначе говоря, мы должны признать, что по самой своей натуре, хотя и одаренной, но слишком уж светлой и легковесной, греки оказались неспособными сделать решающий шаг от языческого антропоморфизма — этого обожествления человека, к подлинному спиритуализму — религии Истинного Бога. Но так ли это на самом деле?

Как мы уже видели, греческая религия представляла собой довольно сложный конгломерат разнородных, иногда весьма несхожих или даже прямо противоположных по своей внутренней сути верований и культов. Некоторые из этих верований явно тяготели к тому, что принято называть «спиритуализмом», и уже включали в себя такие важные элементы христианского вероучения, как идеи первородного греха, искупительной жертвы божества, бессмертия души, загробного воздаяния и т. п. Наиболее интересными примерами религиозных экспериментов этого рода, очевидно, могут считаться орфическое учение, выросшее из переосмысленного дионисийства, и

элевсинские мистерии Деметры и Керы, о смысловом содержании которых мы знаем лишь очень немного из-за строгой засекреченности и самих обрядов, и лежащей в их основе доктрины. Свое дальнейшее развитие идеи орфиков и, может быть, также жрецов Элевсина получили в трудах ряда греческих философов. Открывает этот ряд Пифагор, замыкает Платон, который ближе многих других подошел в своих интеллектуальных поисках к идее Единого Бога и был за это высоко ценим отцами христианской церкви. И все же в большинстве своем греки не приняли эти мистические учения, претендовавшие на преодоление традиционного политеизма со всеми его врожденными пороками, и остались верны своим бездушным, бесчувственным и безнравственным богам. И орфизм, и пифагорейство, и даже грандиозная система платоновского объективного идеализма на фоне магистрального потока развития греческой культуры воспринимаются скорее как маргинальные и нетипичные явления, как некие отклонения от общепринятых норм религиозного сознания. Означает ли это, что греки, как думал Мень, были неспособны в силу своей духовной неполноценности переменить свою веру? Или же они не хотели это сделать, пока и поскольку именно эта вера лучше отвечала неким кардинально важным особенностям их этнической психологии, чем какая-либо другая? Нам думается, что дело здесь все же в сознательном выборе, а не в духовной немощи.

Религии спиритуалистического толка, такие как христианство, иудаизм, буддизм, претендуют на обладание душой человека, требуя от него полной самоотдачи, абсолютного растворения в ауре божества вплоть до окончательного отказа от своего Я (в буддизме, в некоторых ветвях христианства). При этом материальная (телесная) часть человеческой личности просто отбрасывается в сторону как ничего не значащий придаток души или, хуже того, ее темница или могила. Брэнная плоть остается на земле, в доме или в гробу, в то время как душа воспаряет к небу. Все верования этого рода по сути своей авторитарны или даже тоталитарны. В них бог внимательно следит за каждым шагом человека, постоянно требует от него отчета в своих поступках, сурово карает его за малейшие отступления от веры или нарушения нравственных заповедей. Высший смысл жизни человека здесь может заключаться только в служении богу. Для греков такое решение проблемы смысла жизни и назначения человека было уже а priori неприемлемо. Они слишком высоко ценили свое тело и практически не отделяли его от души, как форму от содержания. Еще более они ценили свою свободу, как гражданскую, так и человеческую, личностную, и не уступили бы ее даже самому могущественному и мудрому божеству. Понятие «раб божий», глубоко укорененное в сознании каждого верующего христианина, было им органически чуждо. Протагоровская формула: «Человек есть мера всех вещей», если понимать ее не только как кредо античного агностицизма, гораздо лучше отвечала их мироощущению и взглядам на жизнь и в сущности уже изначально была заложена в их религиозных верованиях.

Олимпийская религия несет на себе неизгладимую печать начального периода греческой истории, который, как мы уже видели (см.

гл. 5—6), был отмечен мощными всплесками стихийного индивидуализма и завершился рождением новой формы государства и общества — раннего полиса, одной из основных задач которого было именно обуздание этих эксцессов. Если в гражданской общине полиса индивид с его всегдашней жаждой самоутверждения был поставлен в определенные рамки законности и порядка и вынужден был считаться с общественным мнением своих сограждан, то в образах олимпийских богов именно своеобразие свободной и сильной личности было возведено в идеал и стало безусловно доминирующей чертой. Амбиции олимпийцев, на которых греки перенесли все характерные повадки своих «басилеев-дароядцев», сдерживает только соперничество других богов да темные веления судьбы. Так же, как и в своих «царях», греки ценили в богах прежде всего их сверхчеловеческое могущество, импозантность и красоту, не придавая, по крайней мере первоначально, особого значения их мудрости и нравственным качествам. Божественная харизма понималась ими скорее эстетически, чем этически. Человек и сам, насколько это было в его силах, должен был стремиться к такой же красоте, безмятежности и силе, ибо именно в этой соразмерности человека и божества, в его богоподобии греки видели одну из главных гарантий мировой гармонии и один из наиболее существенных признаков состояния калокагатии.

Эти прекрасные и холодные, как статуи, боги не любили людей, но и не ждали от них ответной любви, не стремились во что бы то ни стало проникнуть в их души, не требовали беспрекословного соблюдения установленных ими правил и запретов. Судя по всему, греков вполне устраивал избранный ими формальный стиль общения с небожителями посредством жертвоприношений и вопрошаний оракулов. Подлинно аристократическая холодноватая сдержанность по отношению к партнеру, стремление удержать его по ту сторону демаркационной линии, разделяющей мир богов и мир людей, царили здесь на обоих полюсах сакрального пространства, внутри которого осуществлялось это общение. Благодаря этому обе стороны, участвовавшие в этом веками длившемся диалоге, сохраняли свою свободу по отношению друг к другу. В обществе своих капризных и непостоянных, но зато и не слишком требовательных богов греки чувствовали себя более уверенно и комфортно, чем под отеческой и вместе с тем тиранической властью какого-нибудь варварского божества вроде иудейского Ягве. Как хорошо сказал по этому же поводу В. Буркерт, «человек смотрит в лицо богов спокойно как вполне совершенная личность, во всем подобная статуям самих богов. Это — тот род свободы и духовности, который приобретается ценой безопасности и доверия. Но реальность налагает свои ограничения даже и на свободного человека: боги есть и остаются „сильными мира сего“».

Естественно, что, по мере того как сами греки становились все более и более цивилизованными людьми, они старались приобщить к цивилизации и своих богов, понемногу отучая их от их варварских замашек. В послегомеровское время (в VIII—VI вв. до н. э.) весь олимпийский пантеон был поделен между греческими полисами. Каждый полис стремился обзавестись своим особым божеством-покровителем, иногда двумя или тремя такими божествами. В ми-

фологии этот процесс предстает перед нами в зеркально отраженном виде. Согласно одному из мифов, некогда боги, собравшись в Сикионе (один из городов северного Пелопоннеса), поделили между собой все существовавшие в то время греческие государства. При этом Гере достался Аргос, божественным близнецам Диоскурам — Спарта, Аресу — Фивы, Афине — Афины. Бог-покровитель включался в микрокосм полиса и в качестве его защитника и предстоятеля-протата становился важнейшей неотъемлемой частью его гражданской общины. Он должен был оберегать доверившийся ему полис от любых невзгод и напастей и всеми доступными ему способами обеспечивать процветание и благополучие его граждан. Именно в этом заключалась, например, по мнению афинян, основная обязанность их богини-градодержательницы Афины Паллады. Еще в начале VI в. до н. э. об этом сказал в одной из своих элегий законодатель и поэт Солон:

*«Город же наш не погибнет по воле державного Зевса
Ни по решению иных в сонме бессмертных богов:
Великодушная наша заступница, дева Афина,
Дщерь Громовержца, свою руку простерла над ним».*

В соответствии с этим взглядом соперничество полисов осмыслялось как соперничество покровительствующих им богов. В трагедии Еврипида «Гераклиды» Аргос и его царь Еврисфей объявляют войну Афинам за то, что афиняне отказались выдать укрывшихся в их городе сыновей Геракла. Друг героя Иолай, услышав об этом, восклицает:

*«Да, не слабей аргосских наши боги:
Им помогает Гера, что с отцом
Бессмертных ложе делит, нам — Афина,
И право ж, это счастье, что она,
Паллада, без победы не уходит».*

Считалось, что бог-покровитель любит граждан избранного им полиса и заботится о них, хотя это была любовь, так сказать, *ex officio* (по должности), не требовавшая ни от той, ни от другой стороны особого эмоционального накала. Тем не менее граждане полиса стремились сделать все возможное, чтобы только удержать в городе покровительствующее ему божество и добиться его благосклонности. В его честь воздвигались храмы на акрополе, на агоре, иногда на особом священном участке за городом. Парфенон — храм Афины Девы на афинском Акрополе — лишь самое известное, но далеко не единственное из сооружений этого рода. Храм считался постоянным жилищем божества и, можно сказать, обеспечивал ему прочную оседлость на территории полиса. Богам-покровителям посвящались большие всенародные празднества, сопровождавшиеся торжественными процессиями, обильными жертвоприношениями, агонами и другими изъяснениями всеобщего ликования, в которых находило свой выход столь свойственное грекам чувство локального патриотизма, привязанности к своему родному полису. Участие в этих празднествах,

как и вообще причастность к культам «отеческих богов», будь то боги всего государства или же отдельных его подразделений: демонов, фратрий, фил и т. п., было важнейшим средством социального самоопределения гражданина греческого полиса. Поэтому нас не должно удивлять рассказ Ксенофонта о том, как некий Ксений, уроженец Аркадии и один из командиров наемников в армии Кира Младшего, справлял вдали от родины в походной обстановке так называемые Ликеи — празднество в честь Аполлона Ликейского (Волчьего). Факты такого рода свидетельствуют в одно и то же время и о религиозном благочестии греков, и об их любви к своему отечеству. Оба эти чувства были по сути слиты здесь в единое целое. Как верно заметила английская исследовательница греческой религии Хр. Сурвайну-Инвуд, «религия стала центральной идеологией полиса, она структурировала и наделяла смыслом все те элементы, из которых складывалась его идентичность: его прошлое, его физический ландшафт, отношения между составляющими его частями». В известном смысле полис выполнял в греческом обществе при отсутствии священных книг и профессионального жречества те же функции, которые позже будет выполнять христианская церковь, с теми, однако, различиями, что и клиром, и мирянами здесь были в сущности одни и те же люди, причем власть самой священной конгрегации не простиралась дальше границ карликового государства.

И все же грекам так и не удалось по-настоящему приручить своих своенравных и зачастую прямо-таки социально опасных богов, сделать их более человечными, более лояльными к социуму и не столь вредоносными. В отличие от иудеев и христиан они не додумались до хотя бы примитивной теодицеи, которая могла бы списать все зло мира на Сатану или какого-нибудь другого «врага божьего». Их картина мира сохранила свою исконную дуалистичность, вследствие чего каждое божество продолжало оставаться в равной степени источником как добра, так и зла. Первые греческие философы пытавшиеся эту картину так или иначе упорядочить и гармонизировать, были вынуждены отодвинуть традиционных богов куда-то на дальнюю периферию своей модели мироздания, чтобы они не мешали действию управляющих космосом разумных и справедливых законов. В то же время поэты, которые, начиная уже с Гомера и Гесиода, не раз предпринимали попытки превратить этих же самых богов и в особенности Зевса и Аполлона в носителей и гарантов высшей правды и источник абсолютного блага, постоянно встречали на этом пути непреодолимые преграды, которые ставила перед ними сама жизнь. Один из них, Феогнид Мегарский (вторая половина VI в. до н. э.), восклицал в горестном недоумении:

*«Милый Зевс! Удивляюсь тебе я; всему ты владыка,
Все почитают тебя, сила твоя велика,
Перед тобою открыты и души, и помыслы смертных,
Вышею властью над всем ты обладаешь, о царь!
Как же, Кронид, допускает душа твоя, чтоб нечестивцы
Участь имели одну с теми, кто правду блюдет...?»*

Немало таких же возгласов, выражающих сомнение или разочарование в божественной справедливости, услышим мы позже в творениях великих трагических поэтов V в. до н. э.

Следует также иметь в виду, что в стране, раздробленной на множество мелких независимых государств, каждое со своим особым пантеоном, со своими мифами и правилами богопочитания, политеистическая религия просто не могла стать универсальной нравственной силой, обязательной для всех и всех примиряющей. Как мы уже видели, отдельные боги заботились, как правило, лишь о гражданах тех полисов, которые находились под их непосредственным покровительством, и с откровенной враждой взирали на всех остальных. Очень часто благорасположение божества к человеку, ищущему его защиты и покровительства, ограничивалось лишь пределами его священного участка или даже одним только его алтарем. Поэтому несчастного, припавшего к алтарю в надежде на спасение, убийцы старались оторвать от него и, оттащив куда-нибудь подальше от священного места, тут же с ним и разделаться. Раб, сбежавший от своего хозяина и укрывшийся в храме, пользовавшемся правом так называемого «убежища», оставался в безопасности лишь до тех пор, пока голод и жажда не заставляли его выйти наружу, где никто уже не мог защитить его от шедших по пятам преследователей.

В самую счастливую пору истории Греции, в так называемый «век Перикла», когда греческое свободомыслие, казалось бы, справляло свой блестящий триумф и троны богов Олимпа начинали шататься под натиском по-юношески дерзких глашатаев нового просвещения — софистов, многие греки продолжали верить, не особенно задумываясь о природе тех божеств, в которых они верили, и не требуя никаких доказательств их разумности и доброты, а неосознанно следуя принципу, который много позже будет сформулирован одним из апологетов христианства Тертуллианом: «Credo quia absurdum est» («Верую, потому что это нелепо»). И в это время в греческом обществе было немало людей, разделявших со своими предками их самые грубые суеверия и охотно прибегавших в затруднительных ситуациях к помощи очень древних магических процедур. Да по-другому и быть не могло, если учесть, что практически вся обрядовая сторона греческой религии имела своей основой все ту же первобытную магию. Как верно заметил Э. Доддс, «то, что сказал о религии XIX в. Якоб Буркхардт, что „это был рационализм для меньшинства и магия для большинства“, может быть в целом сказано и о греческой религии с конца V в. до н. э. и далее. Благодаря просвещению и отсутствию всеобщего образования разрыв между верованиями меньшинства и верованиями большинства стал абсолютным, что было во вред как тем, так и другим». Здесь, правда, стоило бы добавить, что верования, характерные как для большей, так и для меньшей части греческого общества нередко или противоречиво уживались в одной и той же душе. И лучшим примером, подтверждающим эту мысль, может служить никто иной, как великий греческий историк и «отец истории» Геродот. В его мировосприятии элементы обыденного сознания той эпохи, и в том числе наивные народные верования, иногда смешанные с самыми курьезными суевериями, причудливо перепле-

таются с необыкновенной интеллектуальной энергией и молодым задором только что вышедшей из колыбели музы Клио.

Может показаться, что Геродот представляет себе человека довольно-таки жалким и в общем несчастным существом, со всех сторон окруженным некими враждебными и загадочными силами, которые внимательно следят за каждым его шагом, лишь выжидая подходящего момента для нанесения губительного удара. В своей «Истории» он постоянно возвращается к, очевидно, очень важной и интересной для него теме зависти богов к выдающимся людям. На протяжении всего своего сочинения он упорно внушает читателю одну и ту же мысль: по своей природе боги страшно завистливы и терпеть не могут, когда кто-нибудь из людей намного превышает других смертных в богатстве, славе, могуществе и вообще вкушает больше счастья, чем ему положено судьбой. Они нарочно заманивают таких «счастливых» в хитроумно расставленные ловушки и западни, усыпляют их бдительность множеством выпавших на их долю благ и испытывают удовлетворение, видя, как они погибают. Об этом мудрый Солон предупреждает лидийского царя Креза, возомнившего себя самым счастливым человеком на свете. «Крез! — задает он риторический вопрос своему собеседнику, — Меня ли, знающего, что всякое божество завистливо и капризно (непостоянно), спрашиваешь ты о человеческой жизни?» Зависть и капризы богов делают человека «игралцем случая». Он никогда не знает, что может с ним произойти на следующий день и потому до самой своей смерти не может с уверенностью сказать, что он действительно был счастлив. Крез не внял предупреждению афинского мудреца и вскоре жестоко за это поплатился. Сначала он из-за нелепой случайности потерял своего горячо любимого сына, а затем сбитый с толку двусмысленными ответами оракулов ввязался в войну с владыкой персов и мидян Киrom, потерпел поражение и сам едва избежал смерти. Но та же участь постигла в дальнейшем и самого Кира. Неизменно сопутствовавшее ему военное счастье заставило его забыть об осторожности, когда он выступил в свой очередной поход против диких и воинственных кочевников массагетов, рассчитывая замкнуть кольцо своих владений на востоке. Здесь в рассказе Геродота вновь возникает тема «зависти богов»: Крез, сопутствующий Киру в качестве советника, напоминает ему о том, что он сам и его воины смертны и, стало быть, не могут равняться с богами, которым все доступно и все позволено, а также и о том, что «существует круговорот человеческих дел, который не допускает, чтобы всегда одни и те же люди были счастливы». Однако Кир поступает так, как если бы он и в самом деле был богом, и, вторгшись в земли массагетов, находит в бою свою смерть.

Судьбу Кира во многом повторяет и один из его преемников на персидском престоле Ксеркс. И его перед началом похода на Элладу предупреждает о подстерегающей его зависти богов мудрый советник Артабан: «Ты видишь, как перуны божества поражают стремящиеся ввысь живые существа, не позволяя им в своей высокомерии возвышаться над другими. Малые же создания вовсе не возбуждают зависти божества. Ты видишь, как бог мечет свои перуны в самые

высокие дома и деревья. Ведь божество все великое обыкновенно повергает в прах. Так же и малое войско может сокрушить великое и вот каким образом: завистливое божество может устрашить воинов или поразить перуном так, что войско позорно погибнет. Ведь не терпит божество, чтобы кто-либо другой, кроме него самого, высоко мнил о себе». Ксеркс, выслушав эти слова, колеблется, не зная, на что решиться. Но боги, очевидно задумавшие его погубить, искушают его обманчивыми сновидениями, побуждая как можно скорее выступить в поход. Презрев все доводы благоразумия, Ксеркс идет войной на Грецию и терпит сокрушительное поражение на море и на суше. Сам Фемистокл, которому греки были обязаны своей победой над персидским флотом в битве при Саламине, убежден в том, что и он сам, и другие греческие военачальники, участвовавшие в этом сражении, были лишь орудием в руках богов, вознамерившихся покарать спесивого владыку персов за его неслыханое самомнение и нечестие. Геродот приводит его слова: «Ведь этот подвиг совершили не мы, а боги и герои, которые воспротивились тому, чтобы один человек стал властителем Азии и Европы (в подлиннике сказано букв. „позавидовали тому“). — Ю. А.), так как он нечестивец и незаконник. Он ведь одинаково не щадил ни святилищ богов, ни человеческих жилищ, предавая огню и низвергая статуи богов. И даже море повелел он бичевать и наложить на него оковы».

Мысль о том, что божество способно испытывать чувство зависти к смертному человеку, в наше время может показаться дикой и нелепой верующему христианину или мусульманину. Ведь для них божество и человек — несоизмеримые величины. Но греки были убеждены в обратном, оценивая различие между богом и человеком скорее в количественных, чем в качественных категориях. Вспомним хотя бы Афины в «Илиаде», под тяжестью которой трещит колесница Диомеда. Конечно, Геродот не сам выдумал своих завистливых богов. Мысль о врожденной злокозненности божества, о таящихся в нем губительных для человека силах была, как мы уже видели, глубоко укоренена в массовом сознании греков, а стало быть, и в их религиозных верованиях, начиная уже с древнейших времен. В безоблачном, ничем не нарушаемом счастье, выпавшем на долю того или иного смертного, они видели прямое покушение на одну из главных прерогатив богов, которые одни только и могут быть по-настоящему счастливы и потому ревниво следят за каждым, чья удачливость превышает обычную человеческую норму. Может показаться, что Геродот пытался найти в этом по своей сути иррациональном чувстве божественной зависти или ревности некое рациональное зерно, объясняя его в духе просветительских идей своего времени как проявление универсального закона мировой гармонии или высшей справедливости, следуя которому, каждый должен знать свою меру счастья и прочих земных благ. Вероятно, представления этого рода не были чужды великому историку, и не исключено, что с их помощью он надеялся как-то оправдать и возвысить предосудительные, с точки зрения обычной человеческой морали, поступки богов. Тем не менее уже одно то, что рассказывая об этих деяниях, он использует именно слово «зависть», а не, скажем, «гнев» или «негодование», ясно

показывает, насколько сильны еще были в его сознании стереотипы древнего мифологического мышления. И в целом завистливое божество Геродота гораздо больше похоже на подозрительного и капризного тирана, чем на мудрого и справедливого судью. В одном из геродотовских логосов (исторических новелл) образцовый тиран Фрасибул Милетский дает простой и наглядный урок политической мудрости своему младшему и еще неопытному «коллеге» Периандру Коринфскому. Проходя вместе с посланцем Периандра по хлебному полю, он, не произнося ни слова, вырывает один за другим самые высокие колосья и тем самым дает понять, что ради сохранения и упрочения своей власти тиран не должен останавливаться перед истреблением самых выдающихся людей своего государства. Но точно так же, если следовать логике самого Геродота, поступают и боги, из зависти или из страха поражающие своими молниями самые высокие строения, деревья, животных, слишком резко возвышающихся над общим уровнем людей. Судя по всему, современники историка не находили ничего странного или противоестественного во всех этих вспышках тиранического темперамента своих богов. Лучше, чем что-либо другое, об этом свидетельствует прославленная трагедия Эсхила «Прометей прикованный», представившая в облике жестокого и своенравного тирана самого «тучегонителя» Зевса.

Заканчивая эту главу, можно было бы заметить, что историческая судьба классической Греции вполне могла бы стать сюжетом еще одного геродотовского логоса на ту же самую тему зависти богов. В середине V в. до н. э., когда Геродот начинал писать свою «Историю», небо над Элладой было почти безоблачно, и ничто, казалось, не предвещало разразившейся вскоре катастрофы. Однако, уже спустя каких-нибудь полвека, ситуация в стране резко изменилась в худшую сторону, и теперь уже грекам пришлось дорого заплатить своим завистливым богам за всю выпавшую на их долю удачу. Но об этом мы поговорим в следующей главе.





Глава 12. Сумерки свободы, или Тяжкое бремя цивилизации

Город наш все еще город, о Кирн,
но уж люди другие.

Феогнид Мегарский

Прославим, братья, сумерки свободы,
Великий сумеречный год!

О. Мандельштам

Старинная мудрость, восходящая еще к Гераклиту, гласит: «Судьба человека — это его характер». Эта истина остается справедливой и тогда, когда речь идет о судьбе не только отдельных людей, но и целых народов. Историческая судьба греческого народа в очень большой степени была предопределена его этническим характером или его менталитетом. И это в равной мере относится как к эпохе его бурной молодости, его стремительного восхождения к вершинам мировой культуры, так и ко временам его старческого увядания и упадка. До сих пор мы больше говорили о первой части этой блистательной исторической карьеры. Теперь пришла пора внимательнее приглядеться и ко второй гораздо более печальной ее половине. Но прежде нам хотелось бы поделиться с читателем некоторыми соображениями общего порядка, которые должны помочь найти ответ на главный вопрос, стоящий теперь перед нами: «Что было причиной или причинами упадка и вырождения или, может быть, перерождения греческой цивилизации, а стало быть, и самого греческого этноса как основного носителя и творца этой цивилизации?» И здесь весьма полезной может оказаться другая тоже достаточно старая истина: «Наши недостатки суть продолжение наших достоинств». И в самом деле, не так уж трудно убедиться в том, что все те черты и особенности менталитета древних греков, которые так резко выделяют этот народ среди других народов древности и которые во многом объясняют его, бесспорно, выдающиеся достижения в самых различных областях культуры, экономики, военного дела и государственного строительства, наряду с положительными имели и свои не менее значимые отрицательные стороны, которые со временем могли привести и, видимо, действительно привели к серьезному истощению и обескровливанию всего организма этноса, а затем и к полному его омертвлению. Возьмем лишь несколько наиболее очевидных примеров, подтверждающих эту мысль.

Как было уже сказано (см. Пролог), в сравнении с историей стран Древнего Востока история Греции характеризовалась гораздо большим динамизмом и большей интенсивностью всех участвовавших в ней процессов, что в значительной мере могло быть обусловлено особой энергичностью и подвижностью греческого менталитета или ярко выраженной избыточностью всего комплекса составляющих его духовных сил (сверходаренностью греков). Но если взглянуть на эти же преимущества греческой цивилизации под несколько иным углом зрения, мы увидим, что их оборотной стороной легко могли стать крайняя нестабильность геополитической обстановки в стране, скачкообразность и катастрофичность всего процесса исторического развития общества. Точно так же гораздо большая в сравнении с восточными деспотиями внутренняя пластичность и подвижность основных форм социальной и политической организации, выработанных греками по мере их продвижения от варварства к цивилизации (мы имеем здесь в виду, конечно, в первую очередь, греческий полис), при неблагоприятном стечении обстоятельств могли обернуться и большей неустойчивостью (лабильностью) этих форм и полным их распадом. Достигнутый греками чрезвычайно высокий (по общим меркам Древнего мира) уровень личной свободы и самосознания индивида, несомненно, способствовал развитию его инициативы и предприимчивости в самых различных сферах человеческой деятельности. Но не подкрепленная в достаточной мере обостренным сознанием своей ответственности за судьбу социума эта свобода могла подталкивать человека к рискованным экспериментам в сфере хозяйства и политики, к насилию над другими индивидами и над всем гражданским сообществом полиса, наконец, к разрыву с традиционными формами социального бытия и морали или, говоря иначе, либо к анархии, либо к диктатуре. В сравнении с другими народами древности и средневековья греки, несомненно, могут считаться людьми высоко цивилизованными и просвещенными хотя бы и с той оговоркой, что основные блага цивилизации и просвещения были доступны в их обществе, в первую очередь, тем, кто составлял главное структурное ядро социума — гражданскую общину полиса. Среди других древних обществ греческое общество выделялось благодаря присутствию ему более гуманным формам межличностных отношений так же, как и отношений между личностью и государством. Однако, с другой стороны, эта цивилизованность и эта гуманность почти неизбежно должны были привести к тому, что отдельный индивид стал гораздо острее ощущать всякого рода ограничения своей свободы, гораздо более болезненно переживал всевозможные унижения, оскорбления и житейские тяготы. В то же время для того, чтобы ощущать себя человеком вполне цивилизованным и достойным того высоко развитого социума, который стал теперь средой его обитания, он вынужден был вести непрерывную и часто очень тяжелую борьбу с самим собой, подавляя унаследованные от предков инстинкты разрушения и агрессии, анархический индивидуализм и т. п. психические комплексы. Все это могло усиливать в нем чувство одиночества и незащищенности, делало его психику более лабильной и склонной к неврозам.

Свобода личности в ее греческом варианте, как, впрочем, и в новоевропейском, означала и достаточно высокий уровень духовной свободы или свободы индивидуального творчества в различных областях культурной и политической деятельности, предполагая среди прочего также и свободу критики авторитетов, критики устоявшихся традиций, политических, нравственных, религиозных и т. д. Но оборотной стороной этой свободы очень быстро могли стать чрезмерная подвижность и разбалансированность всей системы духовных ценностей и общественных идеалов. А это, в свою очередь, опять-таки должно было нервировать индивида, лишать его духовной опоры, бросать из крайности в крайность и, следовательно, усиливать напряженность внутри социума. В том же направлении мог действовать и общепризнанный (см. гл. 10) гиперэстетизм или артистизм греков. Присущее им обостренное чувство прекрасного делало их вместе с тем и более чувствительными ко всякого рода безобразиям и тяготам их повседневной жизни. Как и все почти подлинно артистические натуры, они были склонны к определенной психической неустойчивости, к душевным взлетам и падениям (нервным срывам), отличались повышенной возбудимостью, большой переменчивостью нрава. Как прирожденные эстеты, греки при всей трезвости их рассудка были весьма расположены к идеализации действительности и самих себя в ней, всегда готовы были тешить себя всевозможными иллюзиями такими, например, как их любовь ко всему возвышенно героическому или их стремление во всем непременно видеть красоту и гармонию. Но эти иллюзии быстро рассеивались, вступая в соприкосновение с суровыми реалиями их исторического бытия и оставляли в их душе чувство мучительной неудовлетворенности и разочарования. Не могли остаться безнаказанными также и героический отказ греков от веры в бессмертие души, и их сконцентрированность на этой быстротечной земной жизни, единственной наградой за которую может быть только сознание честно выполненного долга перед самим собой, перед своей семьей и своими согражданами. Такая нравственная позиция требовала от человека безжалостного подавления древнейшего из всех его инстинктов — инстинкта самосохранения и, следовательно, не могла не оказывать разрушительного действия на его психику. Все это вместе взятое опять-таки должно было способствовать нарастанию в греческом обществе невротизма, отчаяния, неуверенности в завтрашнем дне.

Разумеется, распространение социальных неврозов среди населения Греции было процессом далеко неравномерным. Во многом оно зависело от политической обстановки, сложившейся в том или ином полисе, от экономического благосостояния и культурного уровня его граждан и некоторых других факторов. Можно предполагать, что в наибольшей степени недугами этого рода были поражены жители таких крупных хозяйственных и культурных центров, как Афины, Коринф, Сиракузы, Родос и др., в которых психику граждан постоянно травмировали и лихорадочная учащенность пульса экономической жизни, и слишком бросающееся в глаза имущественное неравенство, и крайняя политическая нестабильность. В «сельской глубинке» греческого мира, где вся жизнь была более размеренной и

спокойной, а психический склад основной массы населения соответственно более уравновешенным и гармоничным, процессы духовного брожения, сопровождавшиеся вспышками массовых неврозов, по видимому, и начались позже, чем в Афинах и других крупных городах, и протекали в целом не столь стремительно и катастрофично. Тем не менее, «вирусы» этой опасной болезни, постепенно распространяясь по всей стране из главных «очагов инфекции», охватывали все более и более широкие слои общества.

Итак, мы едва ли сильно погрешим против истины, если осмелимся утверждать, что греки в самих себе, в своем этническом характере несли основной источник погубившего их смертельного недуга и что предпосылки упадка и гибели их цивилизации следует искать в сфере не столько экономики или политики, сколько этнопсихологии. Факторы внешнего, объективного характера могли лишь ускорить или замедлить спонтанное развитие тех или иных психических состояний или процессов, типичных для греческого менталитета и заложенных в него самой природой, т. е. на чисто генетическом уровне. Стремительный рост греческой цивилизации, потребовавший крайнего напряжения всех духовных сил этноса или, если использовать известный термин Л. Н. Гумилева, «пассионарного подъема», уже сам по себе был чреват катастрофой или, опять-таки по Гумилеву, «надломом». И именно те черты психического склада греков, которые этот рост обеспечивали и способствовали их возвышению над всеми другими народами Древнего мира, в конце концов против них же и обернулись, став источником их духовной деградации. Как пронизательно заметил Ф. Х. Кессиди, «в генетически и социально обусловленном национальном характере древних греков — первопричина как „греческого чуда“, так и падения созданного ими мира». Добавим лишь, что дело здесь не просто в самом по себе характере этноса, а в особой интенсивности и полноте его самораскрытия или в том, что заложенные в нем природой многообразные потенции и дарования были реализованы с какой-то необыкновенной, можно сказать, почти безрассудной щедростью в едином порыве, длившемся несколько столетий подряд. Весь отпущенный грекам запас духовной энергии был израсходован ими очень быстро и нерасчетливо, и в результате созданная ими высочайшая цивилизация тяжелым бременем легла на их же собственные плечи. Об этом хорошо сказал в свое время В. В. Вересаев: «Великую ношу поднял на свои плечи маленький эллинский народ. В колоссальном, с тех пор невиданном напряжении сил он создал во всех областях духа в течение нескольких веков ценности, из которых тысячелетия не перестают черпать полными пригоршнями. Эта чудовищная работа не прошла даром для эллинского духа. Она глубоко подточила его здоровье и быстро истощила ту жизненную почву, которая его питала. Величайшее здоровье духа эпохи гомерово-аполлоновской быстрым размахом перешло в величайшую хворость эпохи трагически-дионисовской, чтобы затем умереть в плоском александрийстве».

Комментарием к этому высказыванию русского писателя может служить интересное и в целом, несомненно, справедливое наблюдение современного американского историка Э. Биккермана. Размышляя о

том, почему после нескольких столетий своего триумфального шествия почти по всему пространству тогдашнего Древнего мира греческая цивилизация была вынуждена уступить свое место гораздо более архаичным и отсталым цивилизациям Востока и постепенно сама, все более и более в них растворяясь, ориентализировалась, он приходит к парадоксальному, на первый взгляд, выводу о сравнительной легкости и простоте вживания человека в цивилизацию именно восточного типа: «Легче повиноваться одному правителю, чем участвовать в демократическом управлении государством; легче подкупить судью, чем убедить в своей правоте суд присяжных; легче оплачивать содержание армии, чем самому служить в ней; легче предаваться приятной праздности в бане, чем тренироваться в гимнасии; легче наблюдать за спортивными состязаниями, чем самому в них участвовать; легче понадеяться на какой-нибудь магический способ лечения, чем соблюдать разумный режим; легче посмеяться над каким-нибудь фарсом, чем следовать и, тем более, размышлять над сюжетом трагедии; легче уверовать в свое спасение, чем анализировать философскую аргументацию и затем действовать, сообразуясь с результатами этого анализа. Отнюдь не только эпидемии чумы, истощение почв, лесов и рудников, социальные конфликты, упадок военной дисциплины и нашествия варваров погубили классическую культуру: за всем этим стояли лень и глупость. Политическая и интеллектуальная свобода требовала ума и тяжелой работы». Иначе говоря, уже само по себе приобщение человека к созданной греками высокой цивилизации и активное участие в ее жизнедеятельности требовали от него, как, впрочем, и в наше время приобщение к западной цивилизации, величайшей духовной собранности, реализации и раскрытия всех заложенных в нем природой ресурсов, а стало быть, чрезвычайного умственного и эмоционального напряжения. Ясно, что выдержать этот непрерывный стресс было дано далеко не каждому. История и природа подвергли греков тяжелому искусству. За все свои эпохальные достижения в различных областях культурного созидания им пришлось расплачиваться весьма дорогой ценой тяжелого нервного истощения и духовной опустошенности.

Даже в пору высочайшего расцвета их цивилизации (VI—V вв. до н. э.) духовный мир греков не был однозначно светлым и радостным. Художественная гармония, так сильно пленяющая нас в классическом греческом искусстве, архитектуре, поэзии и философии, конечно, не может считаться абсолютно точным слепком душевного состояния создателей всех эти бессмертных творений человеческого духа. Если не во всех, то, вероятно, в очень многих случаях она, как раз напротив, могла служить прикрытием и своего рода компенсацией той глубокой внутренней дисгармонии, которая таилась в душе эллина даже и в самые блестящие периоды истории Греции. По всей видимости, эллинский дух никогда не был таким спокойным, безмятежно ясным и величавым, каким склонны были его себе представлять почитатели классической древности во времена Винкельмана, Шиллера и Гете, судившие о нем главным образом по известным в ту пору творениям великих греческих ваятелей и зодчих. В действительности его постоянно раздирали жестокие внутренние

противоречия, порождаемые противоборством разнонаправленных страстей, эмоций и инстинктов. Эта внутренняя борьба непрерывно будоражила греческую душу, то наполняя ее беспечной радостью бытия и восторгом перед красотой окружающего мира, то повергая в бездны глубочайшего отчаяния и пессимизма.

Для того чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить искусство архаической эпохи, насквозь пронизанное светом и радостью и благодаря этому воспринимаемое как какой-то непрерывный праздник жизни, как наглядное воплощение естественного оптимизма и душевного здоровья только что пробудившегося от вековой спячки молодого этноса, с целым хором стонов и проклятий, жалоб на быстротечность и тягостность жизни, на несправедливость судьбы и богов, который доносится до нас из уцелевших произведений поэтов-современников той же эпохи стремительного подъема и расцвета греческой цивилизации. Их общее настроение прекрасно выразил Феогнид Мегарский в такой щемящей душу элегии:

*«Вовсе на свет не родиться — для смертного лучшая доля,
Яркою солнца лучей лучше не видеть совсем.
Если ж родился, спеши к вожделенным воротам Аида:
Сладко в могиле лежать, черной укравшись землей».*

Любопытно, что по мере приближения к периоду так называемого «пятидесятилетия» (между изгнанием персов из Греции и началом Пелопоннесской войны), обычно считающемуся кульминацией всей греческой истории, эта скорбная мелодия не только не утихает, а наоборот, становится все громче и достигает своего крещендо в потрясающих силой вложенного в них отчаяния трагических хорах Эсхила, Софокла и Еврипида.

Итак, мы стоим перед удивительным парадоксом: молодой, полный сил, стремительно развивающийся и неустанно расширяющий свое жизненное пространство этнос почему-то то и дело погружается в самую черную меланхолию и устами своих лучших поэтов оплакивает свою горькую участь.¹ Впервые на эту странную двойственность греческого духа и греческой культуры обратил внимание и серьезно ею заинтересовался один из самых замечательных европейских философов второй половины XIX в. Фр. Ницше. Свои представления

¹ Справедливости ради следует заметить, что далеко не вся греческая поэзия VII—V вв. до н. э. была пронизана теми же безысходно мрачными настроениями, что и только что процитированный отрывок из элегии Феогнида. Ноты отчаяния и скорби постоянно чередовались в ней с нотами неподдельного веселья и упоения жизнью. Многие стихи таких поэтов, как Архилох, Алкман, Алкей, Сапфо, Солон, Стесихор, Анакреонт, Пиндар и др., по своему жизнеутверждающему настроению вполне созвучны лучшим образцам греческой вазовой живописи и скульптуры той же эпохи. Нельзя забывать также и о том, что душераздирающие трагедии Эсхила и Софокла были обращены к тому же самому афинскому зрителю, который восторженно рукоплескал брызжущим весельем комедиям Аристофана и других комических поэтов V в.

о главных движущих силах, участвовавших в процессе духовного развития греческой цивилизации, он воплотил в грандиозных символических образах Диониса и Аполлона. Между двумя этими полюсами: дионисийским безумием и хаосом и аполлонической просветленностью и гармонией, по мысли Ницше, проходила не только вся жизнь древнего эллина, но и вся история греческого народа. Из века в век его, как качающийся маятник, бросало из одной крайности в другую — от Аполлона к Дионису и от Диониса к Аполлону. По словам самого Ницше, которые мы находим в его известной книге «Рождение трагедии из духа музыки», он хотел показать своему читателю, «как дионисическое и аполлоническое начало во все новых и новых последовательных порождениях, взаимно побуждая друг друга, властвовали над эллинством; как из бронзового века с его битвами титанов и его суровой народной философией под властью аполлонического стремления к красоте развился гомеровский мир, как это «наивное» великолепие вновь было поглощено ворвавшимся потоком дионисизма и как в противовес этой новой власти поднялся аполлонизм, замкнувшись в непоколебимом величии дорического искусства и миропонимания».

С годами Ницше все более склонялся к мысли, что самыми блестящими своими достижениями греки были обязаны торжеству именно дионисийского начала, погрузившего их в пучину безумия и безысходного пессимизма. Выход из этого состояния и утверждение более разумного и оптимистичного взгляда на мир он парадоксальным образом связывал как раз с общим упадком греческой культуры. В своем послесловии к «Рождению трагедии», написанном много лет спустя после его выхода в свет, он ставил перед самим собой вопрос: «А что если греки именно в богатстве своей юности обладали волей к трагическому и были пессимистами? Что если именно безумие, употребляя слово Платона, принесло Элладе наибольшие благословения? И что если, с другой стороны и наоборот, греки именно во времена их распада и слабости становились все оптимистичнее, поверхностнее, все более заражались актерством, а также все пламеннее стремились к логике и логизированию мира, т. е. были в одно и то же время и «радостнее» и «научнее»? А что если назло всем «современным идеям и предрассудкам демократического вкуса победа оптимизма, выступившее вперед господство разумности, практический и теоретический утилитаризм, да и сама демократия, современная ему, — представляют, пожалуй, только симптом никнущей силы, приближающейся старости, физиологического утомления?» Разумеется, многое в этой серии риторических вопросов, на которые, по мысли автора, может быть дан только утвердительный ответ, вызывает протест и так или иначе может быть оспорено. Как было уже замечено (см. гл. 11), закоренелые пессимисты, да к тому же еще и склонные к безумию, какими Ницше представлял себе греков в самые лучшие времена их исторического существования, едва ли смогли бы выстоять в выпавшей на их долю тяжелой жизненной борьбе и создать ту высочайшую цивилизацию, которая навсегда обеспечила им одно из самых почетных мест в исторической «табели о рангах». Если попробовать найти наиболее адекватное словесное

определение греческого мировосприятия в той его форме, которая может считаться наиболее характерной для всей первой половины пройденного греками исторического пути — от Гомера до Сократа, то это будет, вероятно, скорее трагический оптимизм, чем пессимизм в точном значении этого слова. Тем не менее темпераментно гиперболизированным суждениям великого немецкого философа нельзя отказывать и в очень глубоком проникновении в самую суть греческой культуры, уже вступившей в фазу своего старческого упадка. Некоторые важные симптомы постигшего ее тяжелого недуга были отмечены им в высшей степени точно.

Мысль Ницше о своего рода «физиологическом утомлении» как главной причине постигшей греков «национальной катастрофы» не может считаться плодом чисто умозрительного доктринерства. Нечто подобное этой идее мы можем встретить и в сочинениях греческих философов, в особенности у Платона, имя которого, видимо, не случайно промелькнуло в только что цитированном отрывке. Своеобразным итогом долгих раздумий величайшего греческого философа о судьбах своей страны и, прежде всего, о судьбах своего родного полиса Афин стала грандиозная мифопоэтическая метафора, воплотившаяся в знаменитом предании о загадочной Атлантиде и о той подлинно титанической борьбе, которую пришлось вести древним афинянам с обитателями этого некогда лежавшего в океане за столпами Геракла то ли острова, то ли целого материка. Рассказ о войне афинян с атлантами вошел в один из двух так называемых «атлантических диалогов» Платона «Тимей». Подробное описание древнейших Афин и Атлантиды составляет основное содержание второго из этих диалогов «Крития». Оба диалога написаны в последние годы жизни Платона (60-е—50-е гг. IV в. до н. э.), причем «Критий» по какой-то неизвестной нам причине остался незавершенным, и, таким образом, философ унес с собой в могилу тайну гибели сказочной страны, созданной его же могучим воображением.¹ Этот любопытнейший образчик новой философской мифологии уже давно стал объектом самого внимательного изучения и за несколько веков породил колоссальную научную и псевдонаучную литературу, едва ли не превосходящую по объему все написанное о других сочинениях Платона и о всей его философской системе. Независимо от того, будет ли когда-либо решен роковой вопрос об исторической реальности и подлинном местонахождении Атлантиды (а именно он был и остается главным предметом сомнений и споров во всей обширной атлантологической литературе),² уже сейчас очевидно, что миф этот заключает в себе глубокий философский или, скорее, историософский смысл, и его ни в коем случае нельзя считать просто литературной игрой и мистификацией доверчивого читателя, а самого Платона

¹ В «Тимее» Платон лишь бегло упоминает о погружении Атлантиды в воды океана в результате какой-то загадочной, скорее всего, сейсмической катастрофы.

² Краткую сводку мнений, в разное время высказывавшихся по этому вопросу, читатель найдет в нашей книге «Поэзия мифа и проза истории» (Л., 1990).

всего лишь отдаленным предшественником современных сочинителей фантастических романов. В чем же заключается смысл всей этой странной истории? Почему не избалованные судьбой и природой афиняне сумели одолеть в неравной борьбе такого колосса, как держава атлантов, и освободить от ее владычества не только Грецию, но и все западное Средиземноморье вплоть до Гибралтарского пролива (столпов Геракла), как об этом рассказывает в «Тимее»?

Ответ на этот вопрос мы найдем, сравнив между собой оба эти государства. Впрочем, сравнение это уже было мастерски и с огромной художественной силой выполнено самим Платоном в его «Критии», и нам остается лишь еще раз внимательно вчитаться в текст диалога. Поражение государства атлантов в борьбе с афинянами должно было стать, согласно замыслу философа, достойной расплатой за непомерную титаническую гордыню этого народа, за то, что он ни в чем не знал и не хотел знать меры. Проявления этой гордыни Платон видит в невероятной роскоши, окружающей атлантов в их повседневной жизни (он сам с упоением повествует о неслыханном обилии драгоценных металлов, редких пород дерева и камня, которыми были отделаны их дома, дворцы и храмы, о чрезвычайной высоте, по греческим понятиям, уровне бытового комфорта, отличающем их цивилизацию), и в грандиозности и великолепии их построек и сооружений, в которых они явно стремились соперничать с самой природой, и в их тайных магических и научных знаниях, которые ставили их чуть ли не вровень с самими богами, и в их огромных воинских силах, и, наконец, в их ясно выраженных претензиях на мировое господство. За все это атланты должны были рано или поздно жестоко поплатиться, и, конечно, далеко не случайно, что орудием божественного возмездия за их прегрешения стало государство, во всех отношениях противоположное их собственному, не знающее того обилия земных плодов, которым боги так коварно наградили Атлантиду, живущее в добром согласии с природой, не ведающее ни роскоши, ни тайных знаний, не стремящееся к захвату чужих земель. Разительное неравенство сил обеих противоборствующих сторон (всего 20 тысяч афинян, которым к тому же в решающий момент изменили их союзники, против несметных полчищ атлантов), очевидно, должно было еще сильнее и резче подчеркнуть главную мысль Платона: поражение и гибель Атлантиды были неизбежны. Можно даже сказать, что она сама несла в себе свой конец. Страшная судьба Атлантиды должна была, по мысли Платона, стать грозным предупреждением для всех поборников идей технического и вообще материального прогресса, который, в понимании философа, не мог принести человечеству ничего иного, кроме глубокой нравственной порчи со всеми вытекающими из нее последствиями. В этом смысле платоновский миф явно перекидается с известным библейским сказанием о Вавилонском столпотворении. Подобно строителям Вавилонской башни, обитатели Атлантиды поглощены лихорадочной созидательной деятельностью. В «Критии» Платон увлеченно, со множеством подробностей, и даже используя точные цифры, рассказывает об удивительных сооружениях атлантов: огромных судоходных каналах с перекинутыми через них мостами, крепостных стенах, свя-

тилищах, дворцах, ипподромах, гаванях, верфях и т. д. Как бы с высоты птичьего полета мы, следуя за его описанием, видим огромный многолюдный город — столицу государства атлантов, расположенную на кольцеобразных островах, разделенных широкими водными протоками, слышим говор, стук и шум, доносящиеся из заполненных кораблями гаваней, куда стекаются купцы и товары со всех концов земли. В ином идейном контексте эта великолепная картина, вероятно, была бы воспринята как настоящий апофеоз человеческого трудолюбия, воли и разума наподобие знаменитого «Гимна человеку» в «Антигоне» Софокла. Читатель, конечно, помнит эти прекрасные строки:

*«Много есть чудес на свете,
Человек — их всех чудесней...»*

Однако цель Платона явно была иной. Необыкновенная энергия и предприимчивость атлантов вызывают у него скорее осуждение, чем восторг. В его понимании, они были сродни тому качеству человеческой природы, которое греки обычно не без доли сарказма, определяли словом «*πολυπραγμοσύνη*», что означает буквально «хлопотливость», «суетливость», «беспокойный нрав» и стоит в том же смысловом ряду, что и библейская «суета сует». Как и многие другие греческие писатели V—IV вв. до н. э., Платон считал такую чрезмерную, почти патологическую деловитость чертой, недостойной истинно калокагатийного, т. е. во всех отношениях добродетельного человека.¹ Воплощением подлинной калокагатии были, в его представлении, граждане древнейшего афинского государства, а точнее, их верхний, элитарный слой — сословие воинов, которых он поселил на самой вершине тогдашнего акрополя вдали от мирской суеты, полностью избавив от роскоши (им было запрещено пользоваться золотом и серебром) и от необходимости заниматься физическим трудом или торговлей (все нужное для жизни они получали от людей из низших сословий — землепашцев и ремесленников, селившихся у подножия их цитадели). Влияние спартанской модели государственного устройства здесь, как и в других утопических проектах Платона, кажется совершенно очевидным.²

Почти аскетическая, явно подражающая лаконским и, может быть, критским образцам простота жизни древних афинян была, в

¹ Эта черта характера считалась особенно свойственной афинянам. В одном из эпизодов «Истории» Фукидида коринфские послы, выступая на общем собрании членов Пелопоннесского союза, утверждают, что «афиняне и сами никогда не знают покоя, и другим его не дают».

² Более подробно о жизни сословия воинов или стражей Платон рассказывает в своем большом утопическом трактате «Государство». Это сочинение хронологически предшествует «атлантическим диалогам», но, несомненно, связано с ними общностью идейного замысла. По существу изображенная в «Тимее» война афинян с атлантами должна была стать чем-то вроде мысленного эксперимента, целью которого была проба сил идеального полиса, обстоятельно описанного в «Государстве».

понимании философа, необходимым условием сохранения присущей им силы духа и мужества и в конечном счете главной предпосылкой их победы над грозным и могучим врагом. И наоборот, за внешним блеском и великолепием цивилизации атлантов, ее невероятной, по греческим понятиям, технической изощренностью и избыточной обеспеченностью природными ресурсами скрывалась глубокая духовная опустошенность и нравственная ущербность, которые в конце концов и привели к гибели эту гордую расу. Сам Платон так объяснял причину постигшей ее катастрофы, рассуждая в своей обычной полумистической манере: «В продолжении многих поколений, пока не истощилась унаследованная от бога природа, правители Атлантиды повиновались закону и жили в дружбе со сродным им божественным началом¹... Но когда унаследованная от бога доля ослабела, многократно растворяясь в смертной примеси, и возобладал человеческий нрав, тогда они оказались не в состоянии далее 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».

Итак, цивилизация атлантов рухнула под своей собственной тяжестью, безрассудно истратив на свои грандиозные предприятия весь отпущенный ей богами запас духовной энергии. Осталась одна только «безудержная жадность» и неодолимая слепая сила, направленная на приобретение все новых и новых богатств и владычество над другими народами. У нас нет оснований сомневаться в том, что этот свой суровый приговор великий философ адресовал не столько давно исчезнувшему с лица земли загадочному племени, сколько своим современникам и соотечественникам, которые, в его понимании, также сильно превысили установленную для них богами меру богатства и счастья и теперь должны были жестоко поплатиться за это. В той конкретной исторической ситуации, которая сложилась в Греции около середины IV в. до н. э., когда, по всей видимости, и была написана атлантическая диалогия, платоновский миф должен был звучать как грозное предостережение, призыв остановиться, пока не поздно. В этом смысле Платон может быть признан основоположником двух прямо противоположных литературных жанров: утопии и антиутопии. Их характерные черты причудливо переплелись в сочиненной им истории государства атлантов. Можно предполагать, что своеобразный эмоциональный настрой, пронизывающий платоновское описание Атлантиды и парадоксально соединяющий в себе восхищение мощью человеческого разума и сознание бесплодности и обреченности его смелых дерзаний, должен был найти самый живой отклик в сердцах современников философа, озабоченных в сущности теми же проблемами, что и его атланты.

В самом деле, ощущение какой-то странной раздвоенности, неустойчивого балансирования между титанической мощью и вполне человеческой слабостью, возникающее при чтении некоторых страниц

¹ Цари атлантов вели свой род от владыки морей Посейдона.

«Крития», вновь овладевает нами, когда мы приступаем к внимательному изучению огромной исторической документации, освещающей жизнь греческого общества на переломной стадии его развития — в IV в. до н. э. В общих курсах истории Греции это столетие обычно характеризуется как период общего кризиса греческой цивилизации (так называемого «кризиса полиса») и даже как начало ее упадка, и для этого, как мы вскоре увидим, действительно, есть свои достаточно веские основания. А между тем многие из имеющихся в нашем распоряжении фактов создают впечатление продолжающегося, практически непрерывного роста и, более того, экономического и культурного процветания греческих полисов. Совершенно очевидно, что в IV в. Греция стала значительно богаче, чем она была до этого, что сильно увеличился ее, говоря условно, «национальный доход», причем рост материального благосостояния как отдельных лиц, так и целых государств становится все более очевидным по мере приближения к концу столетия.

Об этом свидетельствуют не столько случайные упоминания о просто богатых и очень богатых людях, которые можно извлечь из имеющихся у нас письменных источников, сколько существующий сейчас весьма обширный и репрезентативный археологический материал и, прежде всего, результаты раскопок греческих городов. В V столетии даже такие крупные культурные и экономические центры греческого мира, как Афины или Коринф, имели, за исключением их центральной части с агорой, акрополем, храмами главных богов, в общем вполне деревенский облик: низенькие домишки, как правило, глинобитные и лишь оштукатуренные снаружи и внутри, без водопровода и канализации составляли основную массу жилой застройки этих городов, резко контрастируя с великолепными мраморными зданиями храмов и статуями богов, украшенными золотом, слоновой костью, цветными камнями и т. п. В таких неказистых строениях жили основатели афинского могущества, такие выдающиеся люди, как Фемистокл, Аристид, Кимон, Перикл и другие. В более поздние времена чужеземцы, издали приехавшие в Афины, не могли поверить своим глазам, когда им показывали эти скромные жилища великих мужей древности. В IV в. даже такие сравнительно небольшие города, как Олинф на полуострове Халкидика, Эретрия на острове Эвбея, Приена в долине реки Меандр в Малой Азии (об этом последнем городе мы уже говорили в гл. 3), имели гораздо более импозантный и благоустроенный вид. Их граждане жили в довольно больших, вместительных, хорошо спланированных домах, нередко двухэтажных. Во многих из них обнаружены специальные ваннные комнаты, водопроводные трубы (отводы от магистральной трубы городского водопровода), канализационные стоки. В Олинфе и Эретрии некоторые особенно богатые дома были украшены великолепными мозаичными полами с различными сценами мифологического характера. Очень высоким был в греческих городах этого периода уровень коммунального благоустройства, о чем свидетельствуют и их правильная планировка, выполненная по так называемой «гипподамовой системе», и существовавшие в них хорошо продуманные системы городского водоснабжения и канализации, и городские рынки, при-

мером которых может служить уже упоминавшейся ансамбль приенской агоры, и монументальные здания храмов и правительственных учреждений, и открытые в разных местах театры, гимнасии и стадионы.

Фрагменты городской застройки, выявленные археологами в Приене, Олинфе, Эретрии и некоторых других местах, являются документом огромной исторической значимости. Они ясно показывают, что именно в ту пору, которая обычно трактуется в учебниках истории как время общего кризиса и спада в развитии греческой цивилизации, в Греции сформировался достаточно многочисленный и зажиточный средний класс, в основной своей части, по-видимому, совпадавший с гражданским коллективом полиса.¹ Но что могло быть источником благосостояния массы граждан в том же Олинфе или Приене, да и во многих других небольших городах как европейской, так и азиатской Греции, о жизни которых мы располагаем хоть какой-то информацией? Как было уже сказано (см. гл. 3), археологические раскопки до сих пор не выявили в них никаких следов сколько-нибудь крупного ремесленного производства, хотя, как нам это достоверно известно из сообщений греческих авторов IV в., большие ремесленные мастерские, обслуживаемые многочисленными рабами, существовали в этот период в таких узловых центрах тогдашней международной торговли, как Афины, Коринф, Милет, Родос, Сиракузы и некоторые другие. В жизни обитателей малых полисов типа Приены занятия ремеслом, по всей видимости, не играли сколько-нибудь заметной роли и, стало быть, не могли служить надежным средством обогащения. Основным источником доходов для большинства граждан в полисах этого рода, несомненно, как в V, так и в IV в. оставалось сельское хозяйство, но теперь уже если не целиком, то в весьма значительной своей части ориентированное на рыночный спрос.

Наиболее важным новшеством в развитии греческой экономики в IV в., очевидно, следует признать становление общегреческого рынка и вовлечение в его широко разветвленную сеть коммерческих связей подавляющего большинства как больших, так и малых полисов. Наиболее отсталые общины с сугубо аграрным хозяйственным уклоном, до тех пор почти совершенно изолированные от всего остального греческого мира и почти достигшие идеала обособленного автаркического существования, теперь мало-помалу становятся звеньями единой экономической системы, которая через свои наиболее крупные торговые центры, большие портовые города была связана с рынками других стран Древнего мира и, прежде всего, с рынками колониальной периферии. Таким образом, так и не преодолев свой

¹ Это вынуждает нас внести определенные коррективы в теорию кризиса полиса в ее наиболее распространенной сейчас версии. Согласно этой версии, кризис был вызван массовым разорением и обнищанием свободных граждан греческих полисов, причинами которых могли быть, в свою очередь, и военные бедствия, и скупка и концентрация земли, и конкуренция рабского труда. Все эти выводы основаны на крайне немногочисленных и к тому же весьма произвольно толкуемых сообщениях античных авторов.

извечный политический сепаратизм и не став единым государством, греческие полисы все же в основной своей массе вплотную подошли к порогу экономической интеграции. Являясь участниками столь широко разветвленного экономического сообщества, даже и сравнительно небольшие полисные общины могли извлекать определенные и, видимо, немалые выгоды из общегреческого товарооборота, сбывая через крупные рыночные центры излишки своей сельскохозяйственной продукции. Благодаря этому те полисы, у которых не было своего торгового флота, а стало быть, не было и возможности прямого вывоза своих товаров на колониальные рынки, теперь смогли приобщиться к огромным доходам от неэквивалентного обмена Греции со странами варварского мира, каковые, по-видимому, и могут считаться главным источником благосостояния всего конгломерата греческих государств и в IV в., и еще какое-то время спустя.

Об исключительной интенсивности греческой морской торговли этого времени, равно как и об участии в ней множества полисов, нередко сильно удаленных друг от друга в пространстве, свидетельствует целый ряд фактов, почерпнутых как из письменных, так и из археологических источников. Так, в судебных речах знаменитого афинского оратора Демосфена постоянно упоминаются купцы-эмпоры со всех концов греческого мира: из Сицилии, из отдаленной Массалии (совр. Марсель), с островов Эгейского моря, из городов Малой Азии, с берегов Геллеспонта и Боспора, из Северного Причерноморья и т. д. Если оратор находит нужным упомянуть грузы их кораблей, то ими, как правило, оказываются различные виды продуктов сельского хозяйства и рыболовства: чаще всего зерно, затем вино, шерсть, кожи, соленая рыба и т. п. Свидетельства Демосфена и других греческих авторов во многом подтверждают археологические находки, среди которых на первом месте и по количеству, и по информационной значимости бесспорно следует поставить глиняные амфоры, служившие, как было уже замечено (см. гл. 10), тарой для транспортировки вина и масла. На ручках и реже на шейках многих из них сохранились клейма, оттиснутые специальными штампами на сырой глине и служившие своего рода фирменными знаками. По этим клеймам археологи определяют место изготовления амфоры и ее содержимого и, таким образом, получают возможность воссоздания всей сети морских путей, связывавших государства-экспортеры сельскохозяйственной продукции с государствами-импортерами. Многочисленные находки клейменных амфор, сделанные в самых разных местах как в самой Греции, так и за ее пределами показывают, что крупнейшими поставщиками вина на внешние рынки в IV в. и позже в III—II вв. до н. э., были острова Эгейского моря: Фасос, Хиос, Кос, Книд, Родос и др.

Сверхприбыли, получаемые греческой экономикой за счет интенсивной эксплуатации варварского мира, осуществлявшейся как внутри страны (доходы от широкого применения дешевого рабского труда), так и за ее пределами (доходы от неэквивалентного торгового обмена), затем перераспределялись и растекались по разным каналам. Нажитые такими способами денежные средства вкладывались в спекуляции хлебом и другими продуктами, в разменные и кредитные операции, в скупку и перепродажу земли и иной недвижимости. Все это вместе

взятое и создавало ту материальную базу, на которой росли и множились крупные и средние состояния той эпохи и от которой в конечном счете зависело благополучие и процветание всего греческого общества. Очень многие факты, однако, убеждают нас в том, что это процветание было всего лишь прекрасным фасадом, за которым скрывалась социальная система, пораженная тяжелым внутренним недугом, основные симптомы которого складываются в удручающую картину глубочайшего политического и в еще большей степени духовного кризиса всей эллинской цивилизации. Назовем хотя бы некоторые наиболее значимые приметы этого кризиса.

Важнейшей отличительной чертой истории Греции в IV в. до н. э. может считаться крайняя политическая нестабильность. Зловещим лейтмотивом проходит через все столетие почти непрерывная череда междоусобных войн, в которых так или иначе оказались замешанными очень многие как большие, так и малые греческие государства. Как мы уже знаем (см. гл. 7), военное противостояние с соседними общинами на протяжении длинного ряда веков было нормальным состоянием любого греческого полиса, а военное дело соответственно считалось самым привычным и высоко престижным делом любого его гражданина. Но до 30-х гг. V в. до н. э. все войны, которые вели между собой отдельные греческие государства, а также и войны с внешними врагами такими, как персы или лидийцы, были, как правило, быстротечными и обычно сводились к одной летней кампании, в ходе которой противники встречались друг с другом в одном, от силы двух больших сражениях. Они-то и решали исход всего предприятия. Начиная с конца V в., внутривосточные войны все чаще растягиваются на годы и даже целые десятилетия и ведутся с крайним ожесточением и напряжением всех сил враждующих сторон. Целых двадцать семь лет — с 431 по 404 г. до н. э. продолжалась великая и страшная Пелопоннесская война. Поведавший о ней Фукидид недаром называл ее «самой важной и достопримечательной» из всех войн, какие Греция знала за свою историю. Однако, истощив до крайности силы всех участвовавших в ней полисов и погубив множество человеческих жизней, эта война так и не принесла стране желанного мира. Хрупкое политическое равновесие, существовавшее в Греции до ее начала, было непоправимо нарушено, и восстановить его в дальнейшем не удавалось уже никому. Гегемония или право на первенство среди греческих государств все время переходила из рук в руки — от одного полиса к другому: от афинян к спартанцам, от спартанцев к фиванцам и снова к афинянам, и в конце концов уже к середине IV в. во всей Элладе не осталось ни одного государства, которое имело бы достаточно сил для того, чтобы подчинить своей власти все остальные полисы.

Особая драматическая напряженность, вообще присущая греческой истории и, казалось бы, достигшая своего пика в последние годы Пелопоннесской войны, несколько не ослабевает также и в следующие за ней первые десятилетия IV в., хотя теперь это был драматизм уже совсем иного рода. Правда, и этот период вписал в общую канву истории Греции несколько ярких, подлинно героических страниц, которые вполне можно поставить в один ряд со сражениями

при Фермопилах и Саламине или со знаменитым рейдом спартанского полководца Брасида по тылам афинской морской державы (424—422 гг. до н. э.) Вспомним хотя бы гениальный маневр замечательного беотийского военачальника Эпаминонда, принесший ему победу в битве при Левктрах (371 г. до н. э.) и положивший конец спартанской гегемонии в Греции, или его прекрасную смерть в сражении при Мантинее (362 г. до н. э.) с вошедшим во все учебники истории последним восклицанием: «Умираю, я оставляю двух бессмертных дочерей — Левктры и Мантинею!» Вспомним также величественную фигуру коринфянина Тимолеонта, силой оружия свергающего сицилийских тиранов и дарующего свободу городам Великой Греции (344—337 гг. до н. э.). Однако в целом военная история этого времени пронизана отнюдь не героическим пафосом. Нравственный смысл большинства составляющих ее событий, да и просто их разумное основание, как правило, улавливаются с большим трудом. Бессмысленное стремление к первенству любой ценой и столь же иррациональная зависть и вражда к более удачливому соседу-сопернику здесь с полной очевидностью выступают на первый план и задают основной тон всему этому бесконечному общегреческому агону.

Это ощущение бессмысленности всего происходящего еще более усиливается, когда главные участники этих событий оказываются всего лишь марионетками в руках неких влиятельных третьих сил, преследующих свои сугубо корыстные интересы. Вначале такой силой была Персия, умеренно стравливавшая между собой греческие полисы, чтобы привести их к всеобщему ослаблению и вновь поставить под свой контроль. Затем на ее место встала Македония. Если же говорить о самих враждующих греческих государствах, то очень часто возникает впечатление, что война для большинства из них была самоцелью, так сказать, искусством для искусства. И эта мысль кажется тем более оправданной, что сам исход войны теперь все чаще зависит от профессионалов-наемников, заинтересованных не в благополучном разрешении военного конфликта, а наоборот, во всемерном его затягивании, ибо от его продолжительности прямо зависели и доходы этих «солдат удачи». В результате греческие полисы, вынуждаемые силой обстоятельств обращаться за помощью к наемным стратегам (тогдашним кондотьерам) и их собранному со всей Греции разношерстному войнству, попадали в порочный круг: затяжную войну уже нельзя было вести как прежде, силами гражданского ополчения, т. е. воинов-дилетантов, плохо обученных и к тому же обремененных всевозможными хозяйственными и семейными заботами, но обращение к услугам солдат-профессионалов почти неизбежно делало войну бесконечной, а стало быть, и бесперспективной. Множество фактов свидетельствует о том, что наемная армия очень часто становится гораздо более опасной для того, кто ее нанимает, чем для того, против кого ее нанимают. Известны случаи, когда наемники активно вмешивались в гражданские усобицы своих полисов-работодателей и приносили победу той стороне, которая могла посулить им большее жалованье. Нередко наемное войско использовалось как трамплин для прыжка на вершину власти очередным претендентом на тиранию.

Наемники и их предводители вели войну без правил, не считаясь ни с божескими, ни с человеческими законами, не останавливаясь перед самыми страшными злодеяниями, актами вандализма и проявлениями крайней жестокости. Право сильного было их подлинным нравственным кредо. Во время так называемой Священной войны (355—345 гг. до н. э.) тираны Филомел и Ономарх, возглавлявшие союз фокейских полисов, захватили колоссальные сокровища дельфийского храма Аполлона (их общая стоимость составляла около 10 000 талантов) и на эти деньги наняли наемную армию, насчитывавшую около 20 000 солдат. Ни одно другое греческое государство в те времена не могло позволить себе такую роскошь. Благодаря этой акции, глубоко потрясшей все греческое общество, маленькая Фокида превратилась в настоящее разбойничье гнездо и в течение нескольких лет, пока шла война, держала в страхе всех своих соседей. Лишь вмешательство македонского царя Филиппа II положило предел этому ужасающему беззаконию: Дельфы были наконец освобождены, а захватившие их святотатцы понесли достойное наказание. Источники, по которым мы восстанавливаем теперь политическую историю Греции этого смутного времени, буквально пекут упоминаниями об актах самой бесчеловечной жестокости по отношению к побежденному противнику. Снова, как когда-то в гомеровское время, входит в обычной предание огню и мечу взятых штурмом вражеских городов. При этом взрослые мужчины, как правило, истреблялись все до одного, а женщин и детей продавали в рабство. Греки называли эту страшную процедуру «ἀνδραποδισμός» (от «ἀνδράποδος» — «военнопленный», «раб», или букв. «человекогонное»). Более других «прославили» свои имена деяниями такого рода македонские монархи Филипп II и его сын Александр. Первый стер с лица земли в 348 г. до н. э. уже известный нам город Олинф на полуострове Халкидика и продал его жителей в рабство. Второй двенадцатью годами позже (вскоре после своего вступления на престол) аналогичным образом обошелся с одним из древнейших городов Греции Фивами Беотийскими. Однако и сами греки вели себя немногим лучше, чем правители полуварварской Македонии. Еще в годы Пелопоннесской войны спартанцы учинили жестокую расправу над гражданами небольшого беотийского городка Платеи, взятого ими после долгой осады (427 г. до н. э.). Просвещенные свободолюбивые афиняне запятнали себя подобным же преступлением во время захвата ими острова Мелоса (416 г. до н. э.). В дальнейшем их примеру не раз следовали и другие греческие государства.

Было бы несправедливо списывать все ужасы и беззакония, творившиеся в Греции во времена Пелопоннесской войны и следующих за ней войн за гегемонию, на одних лишь наемных солдат, нравы которых действительно не очень сильно отличались от нравов средневековых ландскнехтов или профессиональных военных наших дней. Ведь наемники были «плотью от плоти» породившего их греческого общества, а их нравы лишь в более brutальных и разнузданных формах, соответствующих экстремальным условиям военного времени, выражали общий эмоциональный настрой, характерный для греков той эпохи. Жестокость и злоба, органически присущие «герои-

ческому человеку» гомеровского времени, лишь на какое-то время ушли в подполье греческого менталитета, в глубины подсознания, сдерживаемые отчасти правильно поставленной системой аристократического воспитания (так называемой «пайдеи»), отчасти групповой и тоже по-своему аристократичной дисциплиной полисного общежития. Однако к концу V в. до н. э. эти силы нравственного торможения, сделавшие греков по-настоящему цивилизованными людьми, стали заметно ослабевать под воздействием целого ряда как объективных, так и субъективных факторов. Загнанные внутрь варварские инстинкты ненависти и агрессии вновь вырвались на свободу и принялись за свою разрушительную работу, сея повсюду раздор, вражду и смуту.

Эта страшная стихия в равной степени и очень часто с одинаковыми последствиями проявляла свой дикий нрав как в отношениях между полисами, так и в их внутренней жизни. Сплошь и рядом кровопролитные столкновения между греческими государствами «плавно» переходили в не менее страшные гражданские распри, вспыхивавшие внутри отдельных полисов. С многочисленными примерами такого массового ожесточения, не утихавшего ни в годы войны, ни в годы мира, мы постоянно сталкиваемся, перелистывая страницы Фукидидовской «Истории Пелопоннесской войны» и сочинений других более поздних греческих авторов, повествующих о событиях IV в. Завершая подробнейшее описание ужасов гражданской войны на Керкире, возникшей в связи с попытками афинян и спартанцев перетянуть на свою сторону этот остров, занимавший чрезвычайно важное стратегическое положение на пути из Греции на запад, Фукидид мрачно констатировал: «Вообще смерть царица 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. В это время основы государственной жизни были потрясены. Человеческая природа, которой свойственно впадать в преступления вопреки законам, взяла верх над последними и с наслаждением проявляла себя, не сдерживая страстей, господствующая над правом и враждуя с лицами, имеющими превосходство».

Гражданская смута не обошла стороной и родной город великого историка — Афины. Кровавый след оставило в истории афинского государства правление так называемых «тридцати тиранов», захвативших власть в 404 г. до н. э. после страшной катастрофы, обрушившейся на афинян в конце Пелопоннесской войны. Опираясь на поддержку Спарты, тираны или скорее все же олигархи своей властью упразднили все существовавшие в то время демократические государственные учреждения, не исключая и народного собрания, и установили в государстве режим жесточайшего террора. За время их хозяйничанья в городе были лишены жизни более тысячи афинских граждан, подозреваемых в симпатиях к демократии, хотя многие из них заплатились не столько за свои политические убеждения, сколько за свое большее состояние, которое тиранам хотелось прибрать к рукам. Циничная жестокость новых правителей Афин возбудила

против себя всеобщее негодование. Не имея сколько-нибудь широкой социальной опоры и к тому же вскоре лишившиеся поддержки своих спартанских покровителей, они не смогли противостоять силам демократического реванша и были свергнуты, продержавшись у власти немногим более года.

Ожесточенная борьба политических группировок не утихала в Афинах также и в годы, следующие за Пелопоннесской войной, после того как демократический строй был полностью восстановлен, хотя до прямых вооруженных столкновений враждующих партий дело больше не доходило. Торжествующий демос избрал другую форму насилия: не прибегая к казням, он нашел способ, так сказать, легального изъятия имущества состоятельных граждан посредством привлечения их к суду. Именно в те годы (первая половина IV в. до н. э.) стали массовым явлением судебные процессы против богачей, возбуждаемые по заведомо ложным обвинениям и с единственной целью пополнения пустующей государственной казны и выплаты причитающегося жалования присяжным заседателям афинской гелии. Суды присяжных работали в те «славные» времена с максимальной нагрузкой, а профессиональные доносчики-сикофанты поставляли им все новые и новые жертвы (см. гл. 6). С помощью этих процессов агрессивность толпы городского пролетариата направлялась в более или менее цивилизованное русло, а государство избегало угрозы гражданской войны, всегда чреватой опасностью полного его распада и гибели. Однако там, где возможности такого сохранявшегося хотя бы видимость законности перераспределения доходов внутри гражданской общины полиса были в силу тех или иных причин ограничены или же вовсе отсутствовали, насильственный захват и передел чужого имущества становился практически неизбежным.

Конфискациями имущества и избиением его владельцев сопровождался почти каждый государственный переворот, которых Греция в те смутные времена повидала немало. Так, в 392 г. до н. э. в Коринфе демократы напали на своих врагов, приверженцев олигархической партии, во время религиозного празднества в честь богини Артемиды и перебили около 120 человек, искавших спасения у алтарей и в храмах. Еще более жуткую резню учинил в 370 г. народ Аргоса, взбудораженный слухами о разгроме спартанской армии в битве при Левктрах и конце спартанского владычества на Пелопоннесе. За несколько дней было насмерть забито дубинами более 1200 человек в основном из числа наиболее состоятельных граждан. Их имущество торжествующие победители разделили между собой. Это страшное событие вошло в историю Греции под именем «аргосского скитализма» (от греч. «σκιάλη» — «дубина», «палка»). Понятно, что более всего доставалось во время таких эксцессов особенно ненавидимым в народе ростовщикам и менялам (как правило, обе эти профессии совмещались в одном лице). Погромы богачей нередко сопровождалось стихийными актами отмены долгов и возвращением должникам взятого у них в залог имущества. Иногда дело доходило даже до отпуска на волю рабов, которых враждующие партии стремились привлечь на свою сторону и использовать как вспомогательную вооруженную силу. Классовые интересы сообщества граждан-

рабовладельцев, таким образом, отступали на задний план перед узкоэгоистическими интересами отдельных его фракций. Поэтому, когда в 337 г. до н. э. в Коринфе собрались на общеэллинский конгресс представители ряда государств балканской и островной Греции, в принятой ими декларации наряду с провозглашением всеобщего мира, независимости отдельных полисов и свободы мореплавания были особо оговорены и такие весьма актуальные в то время принципы политического урегулирования, как запрещение конфискации имущества, передела земли, отмены долгов и массового освобождения рабов.

Историческая ситуация, сложившаяся в Греции в IV в. до н. э., многими своими характерными чертами напоминает уже знакомую нам ситуацию архаической эпохи или VII—VI вв. до н. э. (см. о ней в гл. 5) и в некоторых отношениях воспринимается почти как «дословное» ее повторение. Картины всеобщего ожесточения и нравственного одичания, нарисованные такими замечательными поэтами архаического времени, как Гесиод и Феогнид Магарский, вполне можно было бы отнести и к IV в., если бы мы не знали их более или менее точной хронологической «прописки». Как в тот, так и в другой период греческое общество переживало острейший политический и социальный кризис, сопровождавшийся гражданскими смутами, мятежами, государственными переворотами. В обоих случаях все общество оказалось расколотым на два лагеря или две партии, именующиеся в источниках то олигархами (аристократами) и демократами, то просто богатыми и бедными. Как в тот, так и в другой период известно немало случаев, когда политический кризис в том или ином полисе разрешался установлением диктаторского режима в типичной для Греции форме тирании. Оба периода в равной мере характеризовались всплеском лихорадочной деловой активности и резким усилением мобильности населения. Наконец, как в том, так и в другом случае непрерывно нараставшее внутри страны социальное напряжение разрешалось мощным выбросом «лишнего населения» за ее пределы и широкой территориальной экспансией греческой цивилизации.

И все же это сходство двух переломных периодов греческой истории не означает их полного тождества. Совершенно различными были и их историческая природа, и их окончательные итоги. В одном случае (архаическая эпоха) перед нами — типичный кризис роста или конвульсии, сопровождающие рождение новой цивилизации. В другом случае (ситуация IV в.) мы видим уже начало ее предсмертной агонии, которая, как это бывает и в живой природе, повторяет некоторые внешние признаки родовых схваток.¹ Или если вновь

¹ Некоторые историки как у нас в стране, так и за рубежом склонны трактовать кризис IV в. как своеобразную болезнь роста греческой цивилизации, имея в виду прежде всего, что развитие ее экономической базы еще и в то время продолжало идти по восходящей линии. Но это — явное заблуждение. Рост рабовладельческой экономики и в IV в., и еще позже в III—II вв. до н. э. шел во многом уже по инерции просто потому, что в то время еще не было никаких внешних сил, которые

прибегнуть к терминологии Л. Н. Гумилева, то можно было бы определить ситуацию VII—VI вв. как фазу «пассионарного подъема», а ситуацию IV в. как фазу «пассионарного перегрева и надлома». И там и здесь мы наблюдаем резкую активизацию жизнедеятельности греческого этноса, сопровождающуюся особым рода эмоциональным возбуждением (экстазом или эйфорией), которое может быть понято и как невротический транс. Но в одном случае это возбуждение было признаком духовного здоровья этноса, признаком избыточности его бурлящих, переливающихся через край жизненных сил, тогда как в другом случае оно могло свидетельствовать скорее о начинающемся истощении этих сил, о тяжелом духовном недуге, в котором нашла свое выражение уже давно накапливавшаяся в его генах историческая усталость. В первую очередь на это указывает сам исход кризиса. В конце архаической эпохи он нашел свое конструктивное разрешение в новой форме социальной и политической организации общества. Этой формой стал полис, в рамках которого грекам удалось хотя бы на время снять терзавшее их невротическое напряжение и хотя бы иллюзорно обрести состояние внутренней гармонии и успокоения. В IV в. такую оптимальную форму социума, которая могла бы сменить обветшавший полис и взять на себя его функции, найти уже не удалось, по крайней мере, в пределах самого греческого мира. Полис, несмотря на все пережитые им потрясения, еще и в III—II вв., т. е. в эпоху эллинизма, продолжал оставаться основной структурной ячейкой греческой цивилизации. Правда, это был во многом уже совсем другой полис, вместе со всем этносом претерпевший глубокое внутреннее перерождение, растерявший значительную часть своей жизненной энергии и обреченный влачить довольно жалкое существование в состоянии своего рода анабиоза.

Нельзя упускать из вида и еще одно важное различие между историческими ситуациями VII—VI вв. и IV в. до н. э. Как мы уже знаем (см. гл. 6), архаический греческий полис возник в процессе преодоления раздиравшего тогдашнее греческое общество стихийного индивидуализма. По своей исторической сути и своим задачам это был союз индивидов, первоначально разрозненных, но затем объединившихся во имя великой общей цели, которая заключалась для них в ту пору, прежде всего, в героическом противоборстве с враждебным внешним миром и в достижении посредством этой борьбы общего благополучия или, как говорил Аристотель, счастья и общей же славы в веках. Основной конструктивный принцип этого союза состоял в признании приоритета интересов государства или, что то же самое, гражданской общины перед интересами отдельного индивида при максимальном обеспечении и защите этих последних. Изучая историю Греции в IV в. до н. э., мы видим начало обратного процесса. Происходит распад гражданского коллектива полиса не столько, прав-

могли бы его остановить. Но все это материальное процветание имело своей оборотной стороной глубокий духовный упадок греческого общества — ситуация, во многом напоминающая то состояние, в котором современная западная цивилизация оказалась в XX в.

да, на формально-правовом, сколько на духовно-нравственном уровне. Личность вновь, как это было когда-то в эпоху послемикенского регресса (конец II—начало I тыс. до н. э.), начинает высвобождаться и дистанцироваться от социума. Но теперь она уже не может разумно использовать свою свободу, ибо оказывается неспособной к конструктивному взаимодействию с другими индивидами и, стало быть, обреченной на одиночество в огромном чуждом ей мире.

В нашем распоряжении имеется целый ряд фактов, свидетельствующих о том, что в IV в. в греческом обществе шло непрерывное нарастание настроений политической апатии, что граждане все чаще под разными предлогами уклонялись от участия в делах государства и стремились уйти в частную жизнь. Как было уже замечено (см. гл. 4), проблема резкого снижения политической активности гражданской массы во весь свой рост встала перед афинской демократией уже в последние годы Пелопоннесской войны и в дальнейшем на протяжении всего IV в. уже никогда больше не теряла своей актуальности. Заманить народ на собрание для обсуждения самых насущных вопросов государственного жизнеобеспечения теперь удавалось лишь с помощью так называемой «диеты» — платы за участие в заседании, которая постоянно росла сообразно с общим ростом тарифов за услуги. Еще труднее было заставить афинских граждан выполнять их главную обязанность перед государством — нести военную службу. В речах ораторов той эпохи постоянно слышатся сетования на крайне низкий уровень политической сознательности на родной массе, на острую нехватку в ее среде патриотического воодушевления и готовности встать грудью на защиту отечества. Впрочем, эта беда коснулась не только афинян. В 380 г. до н. э. государства, входившие в состав Пелопоннесского союза во главе со Спартой, были вынуждены предоставить всем желающим право откупаться от военной службы в том случае, если войска отправлялись в поход за пределы европейской Греции. Именно этот упадок гражданского патриотизма и вынуждал греческие полисы все чаще и чаще обращаться к услугам наемных военачальников и их солдат. Однако нередко народ заходил в своем групповом эгоизме так далеко, что не только сам отказывался служить в сухопутных войсках или на флоте, но и не хотел давать деньги на ведение войны хотя бы и чужими руками. В самый разгар борьбы Афин с Македонией за контроль над черноморскими проливами Демосфену, тогдашнему руководителю афинской внешней политики, лишь с огромным трудом удалось убедить своих сограждан в необходимости передачи на военные нужды и в том числе на постройку новых кораблей для военного флота хотя бы части тех денег, которые хранились в это время в так называемой «зрелищной кассе» (феориконе) — специальном фонде, созданном для оплаты приобретаемых гражданами театральные билеты. Когда за несколько лет до этого некий Аполлодор выступил с аналогичным предложением, народ усмотрел в этом злодейское покушение на самое священное из своих прав и приговорил смельчака к штрафу в один талант.

Если афинская беднота даже во имя высших интересов государства не хотела расставаться с деньгами, которыми покрывались расходы

на предназначавшиеся ей «хлеб и зрелища», то точно так же поступали и представители имущих классов, которые старались под любыми предлогами уклоняться от уплаты налогов или выполнения возложенных на них общественных повинностей (литургий) и ради этого скрывали истинные размеры своих доходов, переводили свой капитал в заграничные банки и прибегали к другим уловкам, хорошо известным злостным неплательщикам налогов также и в наше время. Многие богатые люди просто эмигрировали в другие полисы, стремясь избежать призыва на военную службу или опять-таки уклониться от уплаты налогов или, наконец, просто отсидеться в относительно безопасном месте, когда дела в любезном отечестве принимали совсем уж дурной оборот. Именно так поступил, например, некий Леократ, судя по всему, очень богатый человек. Сразу после того как до Афин дошли известия о страшном разгроме войск антимакедонской коалиции в битве при Херонее (338 г. до н. э.) и со дня на день можно было ожидать появления армии Филиппа II под стенами города, он собрал все свое движимое имущество, взял с собой любимую гетеру, невзирая на прямой запрет властей, покинул Афины и вскоре после этого объявился на Родосе.

Создается впечатление, что души афинских богачей раздирали в ту пору два прямо противоположных чувства. С одной стороны, им очень хотелось как можно более надежно укрыть свои капиталы от глаз завистливой и скорой на расправу черни, чтобы избежать угроз и вымогательства сикофантов и новых еще более тяжелых повинностей в пользу государства. Однако, с другой стороны, их, людей с горячей южной кровью, обуревало страшное тщеславие и желание покрасоваться перед соседями и всем городом, выставляя напоказ свои богатства. В IV в. в Афинах так же, как и в других греческих городах, вновь начала входить в моду тяжеловесная и вычурная азиатская роскошь. Строгий аттический стиль причесок, одежды, обуви, мебели и т. п. постепенно вытеснялся более прихотливыми фасонами, чуждыми подлинно эллинскому чувству прекрасного. Хорошим тоном вновь, как когда-то в эпоху, предшествующую персидским войнам, стали считаться пышные застолья, на которые приглашали всех подряд, стараясь поразить воображение гостей роскошью стола, изысканностью сервировки, разнообразием подаваемых блюд и прекрасной вышколенностью прислуживающих за столом рабов. Делом чести для каждой богатой семьи было теперь обзавестись искусным поваром, который мог поддерживать на должной высоте репутацию хлебосольного хозяина. Эти обеды расплодили в городе целое сословие так называемых «паразитов» — нахлебников (от греч. σίτος — «хлеб», «пища»). Эти люди охотно пользовались гостеприимством афинских нуворишей и, переходя от стола к столу, только и делали, что осыпали устроителей пиршеств самой бесстыдной лестью, ожидая новых приглашений и новых подачек. В одной из речей Демосфена в положении парасита оказывается весь афинский народ. «Ведь раньше, — ностальгически вспоминает оратор, — он властвовал над всем», тогда как теперь всем управляют люди, живущие в домах, похожих на дворцы, и владеющие большими именьями; народ же стал каким-то их придатком или прислужником, довольствующимся

щимся падающими с их столов крохами. Конечно, высказывания такого рода требуют весьма осторожного к себе отношения. Слишком силен в них привкус политической тенденциозности, а реальный контраст между богатством немногих и бедностью большинства подан в слишком уж утрированном виде. И все же определенная доля истины была заключена и в словах Демосфена, и в аналогичных суждениях других афинских ораторов.

Действительно, в шкале нравственных оценок, определявших поведенческие стереотипы и образ жизни состоятельных граждан Афин, произошло явное смещение акцентов. В былые времена (в V в. до н. э.) эти люди находили полное удовлетворение своему честолюбию или тщеславию, когда стремились превзойти друг друга либо в пышности поставленных на их деньги театральных спектаклей, либо в совершенстве оснастки снаряженных опять-таки за их счет боевых кораблей.¹ Теперь (в IV в.) это состязание честолюбий решительно сместилось в сферу частной жизни. Тем самым народ, который прежде выступал в роли главного заказчика и арбитра, претендуя на большую и лучшую часть славы, выпадавшей на долю каждого из участников этого агона, был отодвинут на задний план. Не в его власти было теперь определить меру человеческой ценности и общественной значимости каждого из своих граждан. И сам он из высшего духовного и нравственного авторитета афинского общества стал мало-помалу превращаться в жалкую толпу нахлебников, ждущих подачки у порогов богатых домов. Конечно, в IV в. этот процесс был еще далек от своего завершения. Но его устрашающие перспективы обозначились вполне отчетливо. Во всяком случае их ясно различали такие вдумчивые и проницательные политики, как тот же Демосфен.

Но что могло быть причиной столь очевидного нравственного перерождения как основной массы афинского гражданства, так и его верхнего слоя — имущих граждан, из числа которых в те времена, как и прежде, по преимуществу рекрутировалась правящая элита государства? Многие полагают, что определенную роль в развитии этого болезненного процесса могла сыграть так называемая «хремастика» (от греч. «*χρηματα*» — «деньги», «имущество»), т. е. погоня за наживой в различных ее видах, резко выдвинувшаяся на первый план в экономической жизни Афин, как, впрочем, и многих других греческих городов. Многие страницы в сочинениях Ксенофонта, Платона и Аристотеля, в речах афинских судебных ораторов той поры яркими красками живописуют «подвиги» и похождения беззастенчивых дельцов, наживавших огромные состояния на спекуляциях хлебом, скупке и перепродаже недвижимости, кредитных операциях и т. п. бизнесе. Принципиальное изменение характера экономической деятельности и способов обогащения не могло не повлечь за собой,

¹ Имеются в виду наиболее важные повинности (литургии) богатых граждан в классических Афинах, каковыми могут считаться хорегия (от греч. «*χορός*» — «хор», набравшийся хорегом за свой счет для участия в постановке трагедии или комедии) и триерархия (от «*τριήρης*» — «военный корабль с тремя рядами гребцов», который триерарх обязан был снабдить всей необходимой оснасткой и экипажем).

как это хорошо понимали и сами древние, и перемен в социальном составе имущих классов так же, как и в их нравственном облике. Старинные аристократические роды, некогда заложившие основы демократии и афинского морского могущества, постепенно хирели, опускались и смешивались с выбившимися в люди оборотистыми выскочками нередко самого сомнительного происхождения. Вместе с ними уходили в прошлое и хорошее воспитание, и благородство манер, и приличествующий истинному аристократу образ мыслей, — короче, все то, что греки вкладывали в понятие калокагатии. Грубые повадки и зазнайство нуворишей, занявших место старинной знати, вызывающая роскошь их домашнего быта озлобляли народ и усиливали социальную напряженность в государстве. Рядом с этими скоробогачами бедняки чувствовали себя еще беднее, чем они были на самом деле, а те не могли не ощущать на себе их все возрастающую ненависть и жили в постоянном страхе за себя и за свои богатства. Платон, несомненно, сильно сгустил краски, объявив, что каждый греческий полис его времени состоял в сущности из двух враждебных государств: государства богатых и государства бедных. Но в его словах, конечно, была заключена и некая горькая истина об этой эпохе.

Однако мы рискуем сильно упростить и вместе с тем модернизировать реальную историческую ситуацию IV в., если попытаемся свести всю подоплеку кризиса полиса к одним лишь экономическим процессам, проецируя на греческое общество того времени хорошо известные социологам и этнографам картины пагубного влияния капиталистических отношений на традиционные крестьянские общества Африки или Юго-восточной Азии. Напомним читателю еще раз то, о чем мы говорили уже и прежде (см. гл. 5, 8): бурное развитие товарно-денежных отношений и широкое распространение роскоши и социального неравенства началось в Греции еще в архаическое время — в VII—VI вв. до н. э. И уже тогда очень многие были обеспокоены властью денег и вызванным ею «повреждением нравов». Поэт Алкей, живший на рубеже VII—VI вв., говорил, повторяя слова спартанского царя Аристодема: «Человек — богатство. Нет бедному славы, чести — нищему». Но в те времена триумфальное шествие «золотого тельца» по Греции, как мы уже знаем, удалось затормозить и направить в более или менее регламентированное законом русло. Хотя и не во всех греческих полисах законодатели прибегали к столь же суровым и решительным мерам для предотвращения нравственной порчи граждан под растлевающим влиянием богатства и роскоши, как те, которые были пущены в ход «отцами-основателями» спартанского космоса, все же и другим грекам удалось на долгое время обезопасить себя от этой угрозы и таким образом поддерживать гражданские общины своих государств в состоянии хотя бы относительной стабильности. Именно к этой цели были направлены принимавшиеся в разных местах законы против роскоши, законы, ограничивавшие скупку и концентрацию земельной собственности, снижавшие ростовщические проценты, регулировавшие торговую прибыль и т. д. Однако еще более важную роль играл такой фактор, как общественное мнение, откровенно враждебное к любым излишествах в погоне за наживой и роскошью, вынуждавшее богачей жить

скромно и по мере возможности ставить свои капиталы на службу государству, а не наоборот.

Но почему то, что удалось сделать в VII—VI вв., не получилось еще раз в IV в.? Или, если поставить вопрос несколько иначе, почему вдруг ослабела и распалась вся система сдержек и противовесов власти денег, выработанная греческим полисом в его борьбе за обладание душами граждан? Ответить на этот вопрос мы сможем, лишь несколько видоизменив и углубив ту главную мысль, которая уже прозвучала в начале этой главы: греки в самих себе несли начало и основную причину своего трагического конца. В конце архаической эпохи они еще были молодым, полным сил этносом. Но, как известно, в молодости как отдельные личности, так и целые народы весьма склонны тешить себя прекрасными иллюзиями, как бы защищаясь и дистанцируясь от слишком суровой жизненной правды. Эти иллюзии обычно вырастают из особого рода возбуждения или эйфории (Л. Н. Гумилев называл это состояние «пассионарностью»), психической основой которой являются сублимированные или переосмысленные в позитивно-конструктивном духе невротические реакции на окружающую действительность. Именно иллюзии такого рода поддерживают человека или этнос, как говорится, «на плаву» в течение большей и лучшей части его жизненного пути. Они исчезают, когда начинают иссякать жизненные силы человеческого или социального организма и мало-помалу вступает в свои права накопившаяся за многие годы биологическая или историческая усталость (энтропия). Неврозы, на время ушедшие в подполье или же преобразованные в творческую энергию, теперь вырываются наружу и довершают разрушение как личности, так и этноса.

Как мы уже знаем (см. гл. 7), великая историческая иллюзия греческого народа была основана на его вере в свое славное героическое прошлое, которое, согласно одному из главных постулатов мифологического мышления, имеет свойство повторяться и в настоящем. На протяжении долгого времени греки свято верили в то, что их маленькие полисные общины продолжают дело, некогда начатое поколением героев, и выполняют великую историческую миссию, непрерывно вступая в борьбу с обступающими их силами довременного хаоса во имя торжества мирового божественного закона и гармонии. И эта вера, как было уже сказано (см. гл. 7, 9), нисколько не мешала их обычной повседневной жизни со всеми ее трудами и заботами, не мешала и тому необыкновенно смелому, трезвому и пытливому взгляду на окружающий мир, к которому побуждал греков их вечно бодрствующий разум. Именно вера в свою кровную связь с поколением героев и стремление во всем быть достойными своих великих предков заставляла греков и особенно лучших из них — представителей старинных аристократических родов смирять и обуздывать свои личные амбиции во имя объединявшего их всех общего дела — обеспечения безопасности и процветания их гражданских общин. Индивидуализм, укрощенный и облагороженный героическим самообладанием воина-гоплита или атлета-победителя на играх, стал духовной основой греческого полиса. Его перерождение, вызванное общей усталостью греческого духа, повлекло за собой упадок города-государства.

Подлинной кульминацией героической жизненной карьеры греческого народа стало V столетие, по крайней мере, первые его две трети. Победа над персами еще более усилила и без того присущее грекам чрезвычайно развитое чувство собственного достоинства, заставила их окончательно уверовать в свое особое, привилегированное положение среди других народов тогдашней ойкумены и вдохновила на новые творческие свершения. Тот колоссальной мощности взрыв созидательной энергии, который надолго запечатлелся в таких грандиозных творениях человеческого духа, как демократический строй времен Перикла, философия Анаксагора, Демокрита и Сократа, драматургия Эсхила, Софокла, Еврипида и Аристофана, архитектурные ансамбли афинского Акрополя и священного округа Олимпии, исторические труды Геродота и Фукидида, несомненно, может расцениваться как прямой отклик на победоносное завершение Греко-персидских войн, осмысленное как торжество сил разума и гармонии над силами мрака и хаоса. Однако за этим апофеозом эллинского духа вскоре последовало горькое отрезвление. Великая героическая иллюзия, несколько веков подряд владевшая сознанием греков, буквально на глазах у всего народа начала рассеиваться и исчезать, как мираж в пустыне. Во многом этому, бесспорно, способствовала Пелопоннесская война, которая, как было уже сказано, резко и неправомерно нарушила существовавшее до тех пор геополитическое равновесие всего сообщества греческих полисов и уже по одной этой причине не могла не стать страшным психическим шоком для всех греков, наблюдавших за этой братоубийственной и по большому счету бессмысленной борьбой двух полисов-гигантов. Однако по существу эта война лишь ускорила и обострила тот опасный процесс накопления массового невротизма и истощения жизненных сил этноса, который уже давно и совершенно спонтанно шел в скрытых глубинах греческого духа как прямое следствие всех его побед и великих свершений. Соответственно и кризис IV в. был, в первую очередь, кризисом духа и лишь после этого кризисом социальным и политическим. Он действительно свидетельствовал о произошедших к началу этого столетия необратимых переменах, но не столько в экономике или социальных отношениях, сколько в душах людей.

Несмотря на видимость культурной преемственности, связывающей V и IV вв. в единый классический период греческой истории, это второе столетие в целом воспринимается как внезапный и достаточно резкий разрыв многовековой культурной традиции. Интенсивный процесс культурного созидания, несомненно, продолжался и в это время. Греческая философия, наука, литература, искусство обогащались новыми оригинальными идеями и открытиями. В каждой из этих областей культурного творчества IV в. ознаменовался появлением целого ряда новых весьма ярких и неординарных личностей, оставивших глубокий след в истории не только греческой, но и всей европейской культуры. Достаточно назвать имена философов Платона и Аристотеля, астрономов и математиков Евдокса Книдского и Архита Тарентского, историков Ксенофонта и Феопомпа, ораторов Демосфена и Исократ, скульпторов Скопаса и Праксителя для того, чтобы читатель мог оценить всю масштабность культурных достижений

этого периода. И все же при всей многолюдности этой толпы творцов и созидателей греческой культуры (а мы назвали лишь самые яркие из блиставших в то время имен) она кажется странно поредевшей и неполной, если сравнить ее с тем, что ей предшествовало в V столетии. И здесь поражает не столько некоторое сокращение численности творчески одаренных личностей, особенно заметное в философии и литературе, сколько безвозвратная утрата греческой культурой целых направлений и сфер творческой деятельности, которыми в V в. во многом определялось неповторимое своеобразие всего ее облика и ее духовной сути.

Наиболее показательный в этом смысле пример — внезапный конец классической греческой драмы в двух главных ее разновидностях: трагедии и старшей комедии. Слово «конец» в данном случае не следует понимать буквально как синоним клинической смерти. Античная традиция сохранила довольно много имен как трагических, так и комических поэтов, которые жили и работали в IV в. Однако, судя по тому немногому, что нам о них известно, они в подавляющем своем большинстве были не более чем скромными эпигонами великих драматургов V в. Даже самый, по-видимому, замечательный из представителей так называемой «новоаттической комедии» Менандр, от которого до нас дошло несколько пьес, кажется мелким и беззубым в сопоставлении с громовой сатирой Аристофана. Основной свод драматической поэзии IV в. не сохранился, и уже сам по себе этот факт красноречиво свидетельствует о том, что и в это время, и еще позже в эпоху эллинизма эти новые поэты просто не выдерживали конкуренции с такими титанами, как Эсхил, Софокл и пользовавшиеся особенно большой популярностью Еврипид и Аристофан, и именно поэтому о них быстро забыли. Все это дает нам право считать конец V—начало IV в., когда на афинской сцене были поставлены последние трагедии Софокла и Еврипида и комедии Аристофана, важнейшим историческим рубежом в развитии не только греческого театра, но и всей греческой культуры.

Вместе с классической драмой ушла в прошлое целая мировоззренческая система, неразрывно связанная с древней мифологической традицией. Как справедливо заметил один из лучших знатоков греческого театра В. Н. Ярхо, «лучшие свои образцы античные драматурги создавали не вопреки мифологическому мышлению, а в его русле. ...Для афинской трагедии, как и для эпоса, „мифология составляла не только арсенал греческого искусства, но и его почву“ (слова К. Маркса. — Ю. А.) Когда эта почва стала уходить из-под ног аттических драматургов, вместе с ней ушло и то трагическое содержание, которое делало их произведения великими творениями человеческого духа». В IV в. поэзия, которая была до тех пор главной носительницей мифологического мировосприятия, вообще утратила свое первенствующее значение в духовной жизни греческого общества. Теперь греки предпочитали выражать самые заветные свои мысли на языке прозы. Место, которое в V в. принадлежало драматическому искусству, теперь прочно заняла риторика.

Как известно, театр был не только любимым развлечением, но и великим воспитателем греческого общества, в особенности той его

части, которая по тем или иным причинам была лишена возможности посещать школу и уж тем более слушать лекции выдающихся философов. Только в театре афинский демос мог приобщиться к самым животрепещущим философским и нравственным проблемам своего века и найти ответы на все мучившие его вопросы, облеченные в самую доступную для его понимания форму увлекательного повествования о страданиях древних героев. Теперь (в IV в.) на роль наставника и воспитателя народной массы претендовала риторика. Такие замечательные ее представители, как Горгий, один из старших софистов, и Исократ, самый известный из греческих публицистов, открыто декларировали свои намерения сделать ораторское искусство универсальным учением, которое одно смогло бы заменить и эпическую поэзию, и театр, и философию. Идейной основой этого учения должна была стать исповедуемая его адептами почти мистическая вера в чудодейственную силу искусно подобранного, хорошо взвешенного слова. Горгий, один из самых популярных греческих ораторов своего времени, так сформулировал этот свой «символ веры»: «Слово — великий властитель. Телом малое и незаметное, совершает оно божественные дела. Ведь оно может и страх пресечь, и горе унять, и радость вселить, и сострадание умножить». Стремясь доказать на деле это всемогущество «самовитого слова», профессиональные риторы брались в своих торжественных (эпидейктических) речах за восхваление самых банальных и даже вызывающих отвращение предметов таких, как кухонные горшки или мыши, и, воспаря мыслью от смешного к великому, с тем же искусством и ораторским пылом превозносили героев древности и великих мужей современности. Выступления популярных ораторов обставлялись как настоящие театральные представления или концерты знаменитых рапсодов (певцов-исполнителей эпических поэм). Чаще всего они и происходили либо в театре, либо на агоре, а также в святилищах, гимназиях и иных местах, где можно было ожидать большого стечения народа.

В конце концов это вытеснение одного типа массовой культуры — театрально-поэтической культуры V в. другим типом — риторической культурой IV в. обернулось страшным оскудением духовной жизни греческого народа. Основную опасность, которую заключала в себе риторика, ясно видел уже Платон. Вот лишь один из многих его выпадов против этого новомодного всеобъемлющего учения: «Когда оратор, не знающий, что такое добро, а что зло, выступит перед такими же несведущими гражданами с целью убедить их, причем будет расхваливать ... зло, выдавая его за добро, и, учтя мнение толпы, убедит ее сделать что-нибудь плохое вместо хорошего, какие плоды... принесет впоследствии посев его учения?» Если эпос и классическая драма, да во многом еще и досократическая философия почти до самого конца сохраняли свою кровную связь с материнским лоном мифологии, то риторика практически сразу оторвалась от этой почвы и, более того, попыталась создать на месте старых мифов некую искусственную эрзац-мифологию. Образцами таких столь же легковесных, сколь и амбициозных переработок традиционных мифологических сюжетов могут служить две хвалебные речи (энкомия) Горгия и Исократа, посвященные Елене Прекрасной. Оба оратора пытались обелить свою ге-

роию и с помощью штампованных фигур и приемов тогдашнего адвокатского красноречия снять с нее или хотя бы ослабить обычно выдвигавшиеся против нее обвинения в ответственности за развязывание Троянской войны.

В отличие от великих эпических и трагических поэтов прошлого глашатаи новой риторической мудрости уже не стремились, да, видимо, и не могли постичь мир и человека во всей их невероятной глубине, сложности и внутренней противоречивости. Мысли о имманентной трагичности человеческого бытия, о его постоянном балансировании на грани жизни и смерти, о героическом противостоянии человека слепой и безжалостной силе рока и неизбежности его поражения в этой борьбе, так много значившие для греков поколения Эсхила и Софокла, уже не занимали больше этих блестящих говорунов. Мир казался им плоским, одномерным и однозначно светлым и радостным. В нем просто не было места для трагического так же, как не было и выхода в иную реальность, не было ощущения близости подстерегающей человека космической бездны, с которым мы так часто сталкиваемся в творениях великих трагиков V в. В этом смысле риторика Горгия, Исократы и их бесчисленных последователей была подлинным апофеозом плоского рационалистического оптимизма или той самой «греческой веселости», которую так желчно высмеивал в своем «Рождении трагедии» Фр. Ницше. Победа риторики над трагедией означала конец Великой героической иллюзии, означала, что в греческой душе окончательно иссякла способность к активному мифотворчеству или, говоря словами Платона, который, кстати, сам и был последним великим мифотворцем, «истощилась унаследованная от бога природа».

Но кризис мифологического сознания был вместе с тем и крушением устоев идеологии греческого полиса. И было бы неверно, как это нередко делается, обвинять в этом одних только софистов, которые внесли, конечно, свою внушительную лепту в размывание основ полисной морали и религии, но не они одни, ибо процесс этот был опять-таки в значительной мере спонтанным и его основное течение проходило на гораздо более глубоком уровне, нежели уровень философского свободомыслия. И софисты, и сменившие их в IV в. виртуозы эпидейктического красноречия сами были в сущности лишь порождением этого глубинного течения, неуклонно подтачивавшего греческий дух. И здесь уместно будет обратить внимание на еще одно важное отличие риторики от драматической и эпической поэзии. В своем творчестве греческие поэты апеллировали к вечным и неизблемым истинам, заключенным в мифах. В своей основе это были высшие законы, управляющие жизнью всего мироздания и тесно связанного с ним отдельного социума или полиса. Для раторов, произносивших торжественные речи в афинском театре Диониса или на олимпийском стадионе, такие истины уже более не существовали. Вознося хвалу вредоносным полевым грызунам или презревшей свой супружеский долг Елене, они тем самым наглядно показывали, что в природе не существует никакой абсолютной, обязательной для всех истины, что у каждого своя особая правда, ибо, как учил еще Протагор, один из духовных отцов риторики, именно «человек есть

мера всех вещей». Эту особенность риторической мудрости остроумно подметил С. С. Аверинцев: «Тютчев сказал, что мысль изреченная есть ложь; в основе риторики лежит максима, которую можно сформулировать, вывернув наизнанку тютчевскую максиму, — мысль изреченная есть истина. Но, конечно, при условии, что „изречена“ она не как-нибудь, а по всем правилам риторики. Любое утверждение и любое отрицание, вплоть до игровых парадоксальных тезисов, выставляемых и защищаемых для демонстрации всемогущества ратора, авторитетно и легитимно по действию нормы искусства. Для риторики совпадают полный догматизм (поскольку тезис каждой речи в ее пределах является непререкаемой догмой) и полный адогматизм (поскольку ничто не мешает взять для другой речи противоположный тезис)». Огромная популярность риторов, не знавших усталости в своих словесных играх и препирательствах, сегодня утверждавших одно, а завтра с не меньшим пылом нечто прямо противоположное, быть может, яснее, чем что-либо иное, свидетельствует о своего рода духовном вакууме, образовавшемся в жизни греческого общества, или, иными словами, об остром дефиците больших идей, способных сплотить общество вокруг себя и повести его к некоей высокой цели. Духовные узы, некогда связывавшие граждан полиса в единый сплоченный коллектив, теперь распались, и джин анархического индивидуализма, загнанный в кувшин полисной дисциплины древними законодателями, вновь вырвался на свободу.

Однако, как это ни странно, это торжество свободной личности очень быстро обернулось резким уменьшением ее человеческой масштабности. В эпоху кризиса на смену универсальному дилетантизму пришел узкий профессионализм. Человек, который в былые времена мог без особого труда совмещать такие разноплановые занятия, как политика, литература, философия, атлетика, сельское хозяйство, торговля, военное дело, мореплавание и т. д., то чередуя их сообразно житейским обстоятельствам, то даже предаваясь им одновременно, теперь все чаще должен был останавливать свой выбор на чем-то одном. Именно в это время в Греции впервые появились профессиональные политики (большинство известных нам государственных деятелей IV в. может быть отнесено именно к этой категории), профессиональные атлеты, которые получали за свои выступления высокие гонорары подобно спортсменам-профессионалам наших дней, профессиональные ученые и профессиональные ораторы, так же, как и атлеты, существовавшие за счет своей профессии. Профессиональные военные (наемные солдаты и командиры), философы и литераторы существовали уже и раньше. Но теперь их стало значительно больше. Появились также профессиональные бездельники и приживалы (паразиты). Отчасти эта специализация объяснялась, конечно, тем, что значительно увеличился объем знаний, необходимый для того, чтобы человек мог успешно подвизаться на избранной им жизненной стезе. Но в ней можно видеть и симптом общего измельчания и вырождения человеческой породы. Сказывалась усталость этноса от проделанной им в минувшие столетия тяжелой работы преобразования общества и его культуры.

Еще одна характерная черта психологического климата эпохи кризиса — это поиски смысла жизни. Люди, создававшие греческую

цивилизацию в VIII—V вв. до н. э., были сильны духом, твердо верили в самих себя и хорошо знали, чего они ждут от жизни. Несмотря на весьма резкие подчас перепады эмоциональных состояний, им были совершенно чужды неврастеничная неприкаянность и ощущение пустоты и бессмысленности человеческого бытия. В IV в. многие греки внезапно осознали, что их жизнь утратила свой смысл, и занялись лихорадочными поисками некой высшей цели, оправдывающей их земное существование. Совершенно очевидно, что в былые времена этот вопрос перед ними вообще не вставал. Человек, воспитанный в традициях героического мировосприятия, интуитивно сознавал, что его короткая жизнь является лишь частью большой исторической судьбы его родного полиса, а через нее и судьбы всего греческого народа и даже всего космоса и что сам он — лишь одно из множества звеньев в неразрывной цепи уходящих в прошлое и будущее человеческих поколений. Мысливший такими категориями индивид знал, что цель его жизни состоит лишь в том, чтобы, оставаясь в этой цепи, суметь максимально реализовать заложенные в нем природой физические и духовные потенции, приблизиться в доблести к героям древних сказаний и тем снискать благодарную память среди сограждан. В греческой философии IV в. этот нравственный канон был решительно оспорен. Многие мыслители, не сговариваясь, сошлись на том, что человек сам является хозяином своей судьбы и вправе осмысливать и строить ее так, как ему заблагорассудится, не считаясь с общепринятыми мнениями и законами исторической преемственности.

Первым, кто начал серьезно рефлексировать по этому поводу и искать свой особый (не такой, как у других) смысл жизни, был, по всей видимости, Сократ, особенно ревностно оберегавший свою духовную автономию и право на свободу мысли и слова от толпы своих сограждан. Не случайно именно из кружка Сократа вышли два мыслителя, поставившие вопрос о смысле жизни во главу угла своих учений, хотя решали они его двумя прямо противоположными способами. Один из них Аристипп из Кирены, жизнерадостный гуляка и циничный прихлебатель сиракузского тирана Дионисия Старшего, учил, что человек создан для наслаждений и должен всегда к ним стремиться, стараясь, однако, при этом сохранять душевное равновесие и не слишком поддаваться обуревающим его страстям. Аристипп считался основателем философской школы так называемых «киренанков» (от названия его родного города в Северной Африке), или «гедонистов» (от греч. «ἡδονή» — «наслаждение»). Другой ученик Сократа суровый аскет Антисфен, своими повадками напоминавший средневекового нищенствующего монаха, сделал своим жизненным кредо принципиальный отказ от всех мирских радостей во имя высшей свободы духа, свободы от желаний и потребностей. «Презрение к наслаждению, — говорил он, — тоже наслаждение». Ученики Антисфена, так называемые «киники» (от греч. «κύων» — «собака»), среди которых особенно прославился знаменитый Диоген из Синопя, проповедовали бегство от цивилизации со всеми ее благами и пороками и возврат к природе, низводя человека чуть ли не на уровень животных. Отдаленный предшественник Руссо и Толстого, Диоген

утверждал, что благодетель человечества титан Прометей был совершенно справедливо наказан богами, ибо развратил человека и ослабил его душу, облегчив его жизнь с помощью огня и других полезных изобретений. При всех существовавших между ними различиях оба эти философских учения — и учение киников, и учение киренаиков сходились в том, что ставили человека как совершенно свободного индивида, живущего только собой и для себя, практически вне общества и государства. Символами этой обособленности, этого одиночества среди толпы, являющегося уделом истинного философа, стали пресловутая бочка Диогена и его фонарь, при свете которого он пытался среди бела дня «сыскать человека». Позже (уже в начале эпохи эллинизма) это типичное для многих мыслящих людей той поры отвращение к общественной деятельности нашло свое краткое и емкое выражение в известной максиме Эпикура: «Живи незаметно».

С этой аполитичностью греческих интеллектуалов пытался бороться Платон. Анархическому индивидуализму софистов и следовавших по проложенному ими пути киников и киренаиков он противопоставил идеал тотального огосударствления всей жизни общества. В спроектированном им идеальном полисе человек должен был вообще отказаться от своей индивидуальности и стать послушным винтиком единого государственного механизма. Лишь безраздельное и безоглядное слияние с жизнью государства могло, по мысли Платона, наполнить отдельную человеческую жизнь высшим смыслом и дать ей историческое и нравственное оправдание. Настоящий философ, в его понимании, должен не сторониться государства, не укрываться от него в частную жизнь, а наоборот, активно участвовать в общей работе корпорации граждан и, более того, возглавлять и направлять эту работу. В идеальном полисе Платона, подробно описанном в его утопическом трактате «Государство», вся власть сосредотачивается в руках особой касты или сословия философов-носителей разумного начала, в подчинении у которых находятся воины (стражи) и занятые полезным трудом ремесленники и земледельцы. Не так уж трудно догадаться, что было реальной основой этого проекта. Политическим идеалом Платона здесь, как и в некоторых других его сочинениях, в том числе и в уже упоминавшемся «Критии», оставался так называемый «спартанский мираж», т. е. слегка отреставрированное и облагороженное государство Ликурга. Конечно, как и всякий интеллигентный человек, великий философ не мог питать особых симпатий к той умственно ограниченной и крайне реакционной военной касте, которая в его время держала в своих руках бразды правления в реальной Спарте. Он ясно видел все язвы и пороки исповедуемой ею политической доктрины, видел ее историческую обреченность и именно поэтому попытался хотя бы мысленно устранить от власти этот тупой и косный «генералитет», поставив на его место своих братьев по духу и разуму, на время покинувших вершины философского созерцания и спустившихся на бrenную землю, чтобы обустроить ее в соответствии с законами божественной справедливости.

Сам Платон так формулировал свою заветную мысль о необходимости создания государства философов: «Пока в государствах не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется

воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно». Как ясно следует из этого отрывка, Платон в принципе допускал, что государством могут управлять не только «царствующие философы», но и «философствующие цари», т. е. просвещенные, мыслящие монархи. Изверившись, как и многие его современники, в государственной мудрости как демократов, так и олигархов в равной мере, он в отчаянии обратил свои взоры к монархии, связывая с ней свою последнюю надежду на выход из того исторического тупика, в котором в то время находился весь греческий мир. Преодолев врожденное отвращение к режиму единоличной власти, которое он разделял с другими выходцами из старинных аристократических родов, Платон предпринял несколько поездок в Сицилию ко двору тирана Дионисия Старшего, а затем его сына и преемника Дионисия Младшего. Судя по всему, он рассчитывал заинтересовать тиранов своими проектами идеального полиса и добиться их поддержки и покровительства в реализации этого благородного замысла. Ни одна из этих попыток, однако, не увенчалась успехом. Тираны оставались тиранами. Им явно не хотелось ни отдавать власть в руки философов, ни самим становиться философами.

Платон был не одинок в своих мечтаниях о сильной монархической власти, которая могла бы взять под свою опеку, выхолить и взлелеять хрупкие ростки совершенного государственного устройства. Мысль о необходимости железной руки, способной наконец навести порядок в стране и излечить греческое общество от терзавших его недугов, в то время, как говорится, носилась в воздухе и импонировала людям, подчас державшимся весьма несходных политических взглядов. Соученик Платона по школе Сократа афинянин Ксенофонт предложил греческой читающей публике в качестве образца идеального правителя персидского царя Кира Старшего, создателя державы Ахеменидов. Царство Кира, изображенное Ксенофонтом в его большом утопическом романе «Киропедия» («Воспитание Кира») некоторыми своими чертами напоминает Спарту, что и не удивительно: человек знатного рода и боевой офицер Ксенофонт был большим поклонником спартанских порядков. Однако, внимательно взглядевшись в эту картину, мы начинаем воспринимать ее как своего рода набросок проекта будущей эллинистической монархии типа державы Селевкидов. Дело в том, что завоевателями персами Кир, будучи и сам персом по крови, управляет как первый среди равных, сообразуясь с древними законами и договором, являющимся правовой основой его власти, тогда как в своих отношениях с бесчисленными покоренными народами он выступает уже в роли вполне самодержавного деспота, чья воля равнозначна закону. Можно предполагать, что это видение грядущего мироустроения, хотя оно и было обращено в прошлое, родилось в воображении Ксенофонта еще в те времена, когда он вместе с армией другого Кира (Младшего) блуждал по бескрайним

просторам Персидской державы, став волею судьбы участником события, в котором многие историки не без основания видят своего рода генеральную репетицию будущих походов Александра Македонского.

Не был чужд монархических иллюзий и один из самых замечательных греческих публицистов IV в. Исократ. После долгих раздумий и поисков человека, который мог бы стать спасителем Эллады, он остановил свой выбор на македонском царе Филиппе II, отце Александра. По мысли Исократ, которую он подробно изложил и обосновал в одной из последних своих речей «Филиппе», «сей муж судьбы» должен был взять на себя великую историческую миссию объединения всех греческих государств и установления всеобщего мира. Однако, в его понимании, сам этот мир был необходим лишь для того, чтобы общими силами всех эллинов и македонцев начать новую большую войну на востоке против персов. Победоносная война с варварами могла бы, как полагал Исократ, способствовать оздоровлению социальной обстановки в Греции. Новые колонии, основанные на отнятой у персов территории Малой Азии, смогли бы оттянуть на себя «тех, кто скитается теперь за неимением необходимых средств к жизни и вредит всем встречным». Исократ был уверен, что если бы Филиппу и в самом деле удалось осуществить этот грандиозный проект, с него было бы довольно славы покорителя варваров и той благодарности, на которую он мог бы рассчитывать как благодетель всех эллинов и их добрый друг и советчик. Свою речь он завершал таким обращением к царю: «Я утверждаю, 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». План Исократ был в полном объеме выполнен и даже перевыполнен Александром, сыном Филиппа, уже после его смерти. Как известно, восточные границы мировой державы, созданной великим завоевателем, прошли через Среднюю Азию, хребты Памира и Гиндукуша и Северную Индию. И на всем этом огромном пространстве возникли целые россыпи новых греческих полисов, в которых могли начать новую жизнь те самые бродяги и пролетарии, которые внушали такое беспокойство Исократу и другим таким же, как и он, состоятельным и добропорядочным гражданам Афин. Из завоеванных стран Востока в Грецию хлынули огромные богатства. Один лишь Гарпал, казначей Александра, сумел вывезти в Афины колоссальную по тем временам сумму в 750 талантов серебром.

Но за все это грекам пришлось дорого заплатить. Воинственные и свирепые властители Македонии явно не годились на роль «добрых друзей и советчиков». Филипп силой оружия принудил строптивых эллинов сесть за стол переговоров. Последним и самым весомым его аргументом в агитации за общий мир и объединение Эллады стал сокрушительный разгром сил антимакедонской коалиции в битве при Херонее, день которой стал, как часто говорят историки, последним днем эллинской свободы. Правда, Филипп не стал «переги-

бать палку» и формально отказался от претензий на гегемонию над греческими полисами, оставив им их призрачный суверенитет. Но на деле все, конечно, ясно понимали, кто будет отныне настоящим хозяином в стране. И, вероятно, острее других осознавал всю неизмеримость понесенной утраты престарелый афинский вития Исократ. Узнав о херонейской катастрофе, он отказался принимать пищу и вскоре умер.

Итак, греки не смогли сами найти выход из того тупика, в который их загнала история. Понадобилась грандиозная историческая случайность, воплотившаяся в фигуре Александра Македонского для того, чтобы их цивилизация обрела, так сказать, «второе дыхание» на новых землях, «взятых, как говорили в те времена, на копье» великим завоевателем. Размышляя о причинах этой безысходности, современные историки обычно ссылаются на чрезмерную, по их мнению, приверженность греков к той специфической форме государства, с которой были тесно связаны все самые выдающиеся достижения этого народа. Речь идет, конечно же, о полисе. Действительно, как мы уже видели (см. гл. 4), все созданные ими великие державы рано или поздно распадались на мельчайшие атомы — полисы, не выдержав яростного напора центробежных сил, заключавшихся в этих «элементарных частицах». В то же время политическая мысль греков, несмотря на всю ее склонность к подчас весьма смелым интеллектуальным экспериментам, все же упорно держалась проторенного пути полисной государственности. И в аристотелевской «Политике», написанной, заметим это, значительно позже, чем «Киропедия» Ксенофонта или «Филипп» Исократа, полис с такой неотъемлемой его чертой, как легкая обозримость всей территории и всего гражданского населения, все еще остается главным предметом философского дискурса.

Пускаясь в рассуждения о политическом легкомыслии, а также лени и инертности греков, современные историки обычно ставят им в пример целеустремленных и дисциплинированных римлян, которые сумели превратить свою республику, первоначально также наделенную всеми характерными признаками государства полисного типа, в великую средиземноморскую державу.¹ Но еще задолго до римлян карфагеняне распространили власть своего полиса на обширные территории в Северной Африке, Сицилии, Сардинии и позже в Испании. Таким образом, по крайней мере, в этих двух достаточно показательных случаях полисная форма государства не препятствовала его территориальному росту и созданию империи. Можно вспомнить и некоторые другие исторически более поздние примеры такого сочетания республиканских или, говоря условно, полисных форм государственного устройства с весьма успешной экспансионистской по-

¹ Впрочем, мысль о превосходстве государственного устройства Римской республики над конституциями всех греческих полисов, не исключая Афин и Спарты, развивал уже Полибий, последний из великих греческих историков (II в. до н. э.). Именно это преимущество, в его понимании, и обеспечило римлянам победу в их долгой и упорной борьбе за мировое господство.


литикой, каковыми в истории средневековой Европы могут служить Венеция и Новгород. Очевидно, корень зла, повергшего весь греческий мир в состояние смертельной прострации, следует искать не просто в полисе самом по себе, а именно в греческом полисе. Иными словами, мы сможем понять природу исторического тупика, в котором Греция оказалась в IV в. до н. э., лишь допустив, что в самой психологии греков, в их менталитете было заключено нечто такое, что препятствовало превращению Афин в греческий вариант Карфагена, а Спарты или Фив в греческий вариант Римской Республики.

Прежде (см. гл. 4) мы уже говорили о том, что сложившаяся в Греции система независимых полисов заключала в себе мощный потенциал культурного созидания, в основу которого уже с самого начала был заложен принцип единства в многообразии. Очевидно, некий внутренний инстинкт подсказывал грекам, что все успехи их цивилизации в очень большой степени зависят от соблюдения этого принципа, а стало быть, и от сохранения состояния политического сепаратизма. Весомыми дополнительными аргументами в пользу именно такого решения этой центральной политической проблемы всей греческой истории могли стать в первую очередь особая приверженность греков к идеалам народовластия, которые в то время могли быть реализованы лишь на уровне автономной полисной общины, но не объединения полисов, затем столь много значивший в их жизни агональный (игровой) инстинкт, непрерывно возбуждавший соперничество как между отдельными полисами, так и внутри них, и, наконец, глубоко укорененное в их психике чувство меры или, говоря иначе, присущий им в большей степени, нежели другим народам древности, эстетический инстинкт, который всегда протестовал против всего, что подавляет человека своей необозримой протяженностью, будь то горы, пустыня или же огромное, протянувшееся за много дней пути государство. Шпенглер называл это чувство «страхом перед бесконечностью» и прямо связывал с ним всегдашнее стремление греков отгородиться от тяготившей их безмерности пространства стенами своих игрушечных полисов.

Все эти побуждения, частью осознанные, частью действовавшие на подсознательном уровне, и создавали тот «категорический императив», который заставлял греков упорно держаться за свою независимость и блокировал любые попытки их объединения в масштабах всей страны или хотя бы большей ее части. Можно, наверное, сказать, что сам греческий менталитет был устроен так причудливо, что, пока этнос был еще молод и полон сил, вся его избыточная духовная мощь работала скорее на разъединение, чем на объединение. Когда же началось старческое увядание со всеми сопутствующими ему скорбями и недугами и проблема политического сплочения страны встала с особой остротой, на ее решение уже не оставалось ни сил, ни воли, а самоубийственная инерция разобщенности продолжала действовать, рождая все новые и новые междоусобные войны. «Чудовищное внутреннее напряжение, — писал Ницше, — разрядилось в страшной и беспощадной внешней вражде: городские общины терзали одна другую, чтобы граждане каждой из них обрели покой от самих себя». Заколдованный круг междоусобиц и гражданских смут

удалось, да и то лишь на время, разорвать царям Македонии. Но исцелить греческий народ от поразившего его тяжелейшего духовного недуга не могли и они. И после смерти Александра (323 г. до н. э.), после того как «центр тяжести» мировой истории снова резко сместился на восток — в Пергам, Антиохию на Оронте, Александрию Египетскую, города, ставшие центрами нового эллинистического миропорядка, греческая цивилизация продолжала свое неуклонное движение навстречу гибели. Такова была страшная цена, которую грекам пришлось заплатить за их беспрецедентный прорыв в будущее, за пережитое ими и неведомое их соседям чувство свободы и гармонии.





Эпилог. Из Европы в Евразию

Если Западный мир вышел из глубин Азии, то он может быть воспринят как безмерно отважный порыв человека к свободе, который сначала сопровождается опасностью потерять душевное равновесие, а затем, будучи осознанным, — постоянной опасностью вновь погрузиться в глубины Азии.

К. Ясперс

Как звук трубы перед боем,
Клекот орлов над бездной,
шум крыльев летящей Ники,
звучит мне имя твое
трижды великое:
Александрия!

М. Кузмин

Когда, читая общий курс истории античного мира, расстаешься с классической Грецией и переходишь к эпохе эллинизма, возникает ощущение решительной смены всей системы пространственно-временных координат. Мир внезапно становится огромным, раздвигаясь по всем направлениям розы ветров. Сообразно с этим меняется геополитическая значимость наполняющих его народов и государств. Маленькая замкнутая в себе Европа вырастает на наших глазах, превращаясь в безграничную Евразию. Вероятно, нечто подобное испытали и сами греки, пережившие бурные годы завоеваний Александра Великого и еще заставшие начало новой исторической эры, выросшей из этих походов. Известный оратор Эсхин так выразил общие чувства своих современников в речи, обращенной к афинской эклексии: «Мы переживаем исключительный период мировой истории. История наших дней должна показаться сказкой грядущим поколениям. Персидский царь, который еще недавно требовал от эллинов „земли и воды“ и осмеливался называть себя в своих письмах владыкою всех людей от восхода до заката солнца, этот же самый царь борется теперь уже не за владычество над другими, а за собственную жизнь. Фивы, соседние нам Фивы, в один день были исторгнуты из сердца Эллады... Несчастные лакедемоняне, которые некогда заявляли претензии на верховенство над эллинами, теперь в знак своего поражения будут посланы к Александру как заложники

на полную волю победителя, перед которым они так тяжело провинились, а их участь будет зависеть от его милосердия. А наш город, убежище всех эллинов, куда прежде стекались посольства со всей Эллады, чтобы просить у нас помощи, каждое для своего города, он борется теперь уже не за гегемонию в Элладе, а за собственный клочок земли».

Старый греческий мир представлял собой скопище миниатюрных городов-республик, ютившихся в тесных долинах, на маленьких островах, мысах и горных плато. Сообразно с размерами этих государств и все вообще здесь было очень небольшим: дома горожан, их земельные наделы, городские площади, храмы, даже самые монументальные, статуи богов и т. д. В III в. до н. э. грек, приехавший из Афин или Коринфа в Александрию Египетскую или Антиохию на Оронте, испытывал примерно то же чувство, которое испытал Гулливер, после Лилипутии попавший в Бробдингнейг. Все было грандиозно в этом новом эллинистическом мире: колоссальные государства, простирающиеся чуть ли не на полконтинента, как держава Селевкидов, в ее первоначальном виде лишь с незначительными изъятиями повторявшая Персидское царство; гигантские города с многоязычным, невероятно пестрым населением, численность которого могла достигать одного миллиона человек, как в той же Александрии; невообразимой величины архитектурные сооружения и монументы, в числе которых были и так называемые «чудеса света»: Галикарнасский Мавзолей (монументальная гробница карийского царя Мавсола), Фаросский маяк в Александрии, Колосс Родосский — 36-метровая бронзовая статуя бога Гелиоса; огромные осадные машины и военные корабли, приводимые в движение усилиями тысяч людей; боевые слоны, взятые на вооружение армиями всех эллинистических государств, и многое другое. Все в этом мире как бы бросало вызов эллинскому чувству меры, попирало усвоенные греками законы гармонии и красоты.

Колоссальные богатства, веками копившиеся в сокровищницах восточных царей, теперь разошлись по рукам и были пущены в оборот предприимчивыми греками. Но эта убыль вскоре была восполнена новыми доходами, которые правители эллинистических монархий получали от таможенных пошлин, взимаемых с процветающей торговли со странами, находившимися уже за пределами собственно эллинистического мира, такими как Аравия, Индия, Китай, тропическая Африка, а также от эксплуатации обширных земельных владений, огромных ремесленных мастерских, золотых и серебряных рудников, принадлежавших царям и их сановникам. Всем этим золотом оплачивались огромные наемные армии и флоты, ставшие опорой трона новых эллинистических династий — всех этих Селевкидов, Птолемеев, Атталидов, Антигонидов и пр. На эти же деньги содержались поражающие своей роскошью и великолепием царские дворцы, особняки и виллы придворной знати, устраивались грандиозные пиры и празднества для народа, с неслыханной помпезностью устраивались столицы государств и даже сравнительно небольшие провинциальные города. Фантастическая роскошь царских дворов и стремящихся соперничать с ними домов земельных и финансовых

магнатов стала безраздельно господствующим стилем жизни. Казалось, ею был пропитан сам воздух этой эпохи. Казалось, сбылись мечты Платона о грандиозных миражах Атлантиды. Сказочное изобилие вошло не только в дома знати. Какая-то, конечно, значительно меньшая его толика досталась и простому народу. Греки, веками прозябавшие в бедности и питавшиеся по преимуществу ячменными лепешками, теперь впервые досыта наелись белого пшеничного хлеба. В некоторых местах его включали даже в рацион рабов.

При беглом знакомстве с эллинистическим миром, особенно на ранних этапах его исторической эволюции — в конце IV—III вв. до н. э. почти неизбежно возникает впечатление, что это был подлинный триумф греческой цивилизации, ее победоносное шествие по просторам азиатского и африканского континентов. Его осязаемыми свидетелями стали десятки, если не сотни вновь основанных городов — всех этих Александрий, Антиохий, Селевкий, Птолемаид и т. п., планировка и архитектурные силуэты которых лишь с незначительными вариациями повторяли один и тот же стандартный тип поселения, восходящий еще к Гипподаму Милетскому, с неперменной сеткой прямоугольных кварталов, агорой, театром, гимнасием, стадионом и храмами олимпийских богов. Само собой разумеется, что жители этих городов, хотя далеко не все они были чистокровными греками по происхождению, в большинстве своем носили греческие имена, одевались на греческий манер, придерживались греческих обычаев в своей повседневной жизни и между собой разговаривали, как правило, по-гречески. Существовавшая в них система городского самоуправления опять-таки с небольшими вариациями копировала институты классического греческого полиса, включая совет, народное собрание и магистратуры, с той, однако, разницей, что автономия всех этих новых восточных полисов была сильно урезана в пользу центральной царской власти.

На всем огромном пространстве эллинистического мира греческий язык, сильно унифицированный и освободившийся от былой диалектной чересполосицы, служил универсальным средством международного общения, хотя наряду с ним оставались в ходу и разнообразные местные языки и наречия. Греческая речь звучала теперь там, где ее никогда не слышали в былые времена. О широте охваченного ею географического ареала мы можем судить по бесчисленным надписям на камне, металле, керамике и по интереснейшим текстам на папирусе и пергаменте, происходящим иногда из самых глухих углов теперешних Египта, Сирии, Палестины, Ирана и других стран Востока. Крайней точкой, которой достиг в своем продвижении на восток греческий язык, а вместе с ним и вся греческая культура, теперь принято считать городище Ай-Ханум, на территории современного Афганистана. Здесь среди развалин эллинистического города французские археологи нашли несколько ценнейших эпиграфических документов, среди которых оказались и изречения семи легендарных мудрецов, первоначально вырезанные на стене дельфийского храма Аполлона и там скопированные неким Клеархом, вероятно, специально для того, чтобы донести греческую мудрость до обитателей этого дикого и пустынного края.

Однако новые победы греческой цивилизации, ознаменовавшие эпоху эллинизма, отнюдь не исчерпывались ее территориальной экспансией вглубь Азии и Африки и возникновением множества новых очагов античной урбанизации на огромном пространстве от Малой Азии и дельты Нила до междуречья Аму-Дарьи и Сыр-Дарьи и Пенджаба. Именно в это время, уже на излете своей блестящей исторической карьеры греческий гений достиг еще небывалых высот в ряде отраслей науки и техники. Пожалуй, никогда еще со времен мифического Дедала техническая мысль греков не работала так интенсивно и плодотворно, как в эллинистическую эпоху. Свидетельством тому могут служить известные нам в основном по описаниям античных авторов гигантские сооружения вроде уже упомянутого александрийского маяка, разнообразные военные машины, использовавшиеся при осаде и защите крепостей, а также механизмы, применявшиеся на строительных работах, в сельском хозяйстве для орошения полей и в рудничном деле. Некоторые изобретения эллинистических механиков и инженеров, казалось бы, вплотную приблизили античное общество к порогу индустриальной эры. Наиболее известен среди них так называемый «эолипил» (букв. «ветроиспускатель») — механизм, отдаленно напоминающий современную паровую турбину. Его изобретатель Герон Александрийский (время жизни — между II в. до н. э.—II в. н. э.) скромно удовлетворялся тем, что приспособил свою машину для автоматического открывания дверей в храмах и для того, чтобы приводить в движение некое подобие театра марионеток. Мысль о том, чтобы использовать свое открытие для решения каких-то более масштабных технических задач на производстве, в строительстве или хотя бы в военном деле, очевидно, просто не приходила ему в голову. Этот курьезный факт нагляднее, чем что-либо иное, свидетельствует о фатальной ограниченности перспектив технического прогресса в античном мире, хотя объяснение этого парадокса следует искать, как нам думается, не столько в особенностях экономического и социального развития древних обществ, сколько в психологии людей той эпохи и, прежде всего, в их незаинтересованности в увеличении технологического потенциала их цивилизации.¹

¹ Обычные в таких случаях ссылки на рабство, которое будто бы и было главным сдерживающим фактором, ибо любые технические усовершенствования были экономически нецелесообразны при наличии такого огромного количества дешевой рабочей силы, если вдуматься, не так уж и убедительны. Положение рабочего класса в Европе во времена промышленной революции было немногим лучше положения греческих или римских рабов, а труд наемных рабочих, вероятно, обходился их нанимателям даже дешевле, чем рабский. Скорее дело здесь в том, что врожденное чувство меры подсказывало грекам, что лучше вовремя остановиться и не заходить слишком далеко в противопоставлении себя и своей цивилизации миру природы. Можно, пожалуй, сказать, что от чрезмерного увлечения техническим прогрессом греков спас их, видимо, не вполне осознаваемый ими самими экологический инстинкт.

Эпоха эллинизма оставила неизгладимый след в истории целого ряда отраслей фундаментальной и прикладной науки. Можно долго перечислять замечательные открытия и достижения греческих ученых той поры. Среди них и классическая евклидова геометрия, остававшаяся единственным доступным человеку способом измерения пространства вплоть до времен Римана и Лобачевского, и теоретические основания механики и гидростатики, заложенные Архимедом, и вычисление длины земного меридиана, выполненное Эратосфеном, и гелиоцентрическая система Аристарха Самосского, созданная за много веков до Коперника, и карта небесного свода, составленная другим выдающимся астрономом той эпохи Гиппархом Никейским, и открытие нервной системы человека выдающимся анатомом Герофилом из Халкедона, и первая всеобщая история средиземноморского мира, написанная великим Полибием, и многое, многое другое. Труды всех этих ученых обозначили тот предел, дальше которого развитие науки в античном мире уже не пошло и, начиная с которого, много веков спустя двинулась вперед молодая европейская наука. Именно в эпоху эллинизма была впервые реализована восходящая еще к Платону и Аристотелю идея создания универсального научного центра, предвосхищавшего современные университеты и академии наук. Таким центром стал знаменитый александрийский Мусей (букв. «Храм муз»), основанный в конце IV в. до н. э. в правление царя Птолемея I Сотера. В его обсерваториях, анатомических театрах, хранилищах разнообразных коллекций, ботанических садах, зоопарках, лекционных залах, наконец, в его прославленной на весь мир библиотеке нашли применение своим силам многие видные ученые того времени.

Своего рода пределом творческих возможностей греческого народа и вместе с тем «стартовой площадкой» для европейской художественной культуры Нового времени может считаться также и искусство эпохи эллинизма. Поражают, прежде всего, его необыкновенная техническая изощренность и удивительная широта охвата явлений видимого мира. Может показаться, что греческим художникам той поры было доступно абсолютно все: трагическое и комическое, патетика и лирика, монументальность и миниатюрность. Они смело и легко брались за такие трудные жанры, как пейзаж и портрет, которых их предшественники в классическую эпоху обычно избегали. Эллинистическое искусство было миром резких контрастов, как, впрочем, и вся жизнь той эпохи. Столь характерная для нее гигантомания, любовь ко всему грандиозному, чрезмерному воплотилась в потрясающих пластических образах, буквально переполненных огромной стихийной мощью, как бы вибрирующих от страшного внутреннего напряжения, от избыточности бушующих в них страстей и душевных борений. С этими титаническими конвульсиями, однако, соседствуют видения, пришедшие как бы совсем из другого мира, полные тихой пленительной грации и тонкой поэтичности, как, например, прославленная Венера Милосская или изящные терракотовые фигурки девушек из мастерских Танагры. Лучшие из дошедших до нас образцов эллинистической монументальной скульптуры еще сохраняют гармоническую ясность и свободную величавость классического греческого искусства. Таковы, например, знаменитые фризы

Пергамского алтаря, изображающие сцены борьбы богов и гигантов, не менее известные фигуры Ники Самофракийской, Боргезского бойца и др. Жизнеподобие, ограниченное гармонией, здесь еще сохраняет свою силу определяющего эстетического принципа. Однако нам известно немало примеров и совсем иного рода, когда погоня за чрезмерной жизненной экспрессией и сходством с натурой как бы взрывает изнутри гармоническую целостность произведения, пересекая опасную черту, отделяющую подлинную красоту от паноптикума восковых фигур. Во многих из дошедших до нас образцов эллинистической скульптуры подчеркнутый натурализм изображения причудливо соединяется с поистине декадентской манерностью и изломанностью, как в столь высоко ценимом теоретиками классицизма Лаокооне, или даже со своеобразной эстетизацией безобразия, как в отталкивающих фигурах Старого рыбака и Пьяной старухи. Греческое искусство эпохи эллинизма как бы балансирует над некой бездной, все время бросаясь из крайности в крайность и с трудом избегая окончательного падения. Однако даже и эта старческая пора в «биографии» греческого художественного гения еще включает в себе столько красоты и силы, такое богатство идей и образов, что иногда вся история западноевропейской скульптуры от Бернини и Кановы до Родена и Бурделя воспринимается как простое и, может быть, не очень-то и нужное ее повторение.

«Священный брак» Европы и Азии, заключенный по инициативе Александра Македонского, а после его безвременной кончины взятый под свою опеку преемниками великого завоевателя — так называемыми «диадочами», основателями новых эллинистических монархий, был, безусловно, выгоден и даже необходим как той, так и другой стороне. Клонившаяся к упадку Эллада нуждалась в расширении своего жизненного пространства для избавления от терзавшего ее внутреннего кризиса и обновления затухающей динамики ее исторического прогресса. Новые динамические импульсы были нужны и Востоку, который никак не мог выбраться своими силами из состояния почти двухвековой стагнации. Основным результатом столь близкой встречи двух до того времени относительно слабо между собой связанных культурных миров стал своеобразный синтез цивилизаций Запада и Востока, который, собственно говоря, и составляет основное историческое содержание эпохи эллинизма.

На начальном этапе этого процесса лидирующая роль, естественно, принадлежала более передовой и все еще более динамичной греческой цивилизации. На всем пространстве эллинистического мира греки действовали в то время как энергичные культуртрегеры и миссионеры, приобщавшие людей Востока к своим способам ведения хозяйства, техническим навыкам, военному делу, бытовым стандартам и художественным канонам, а там, где удавалось сломать языковой барьер, также и к нормам права, литературным жанрам, религиозным и философским идеям. Притягательная сила греческой культуры все еще была так велика, что ее обаянию не могли не поддаться даже такие интровертные, органически не приемлющие ничего чужого народности, как египтяне и иудеи. Многочисленные факты, почерпнутые из самых различных источников, свидетельствуют об интен-

сивных процессах эллинизации туземного населения стран Востока. Известный французский историк античности П. Левек подробно рассказывает об этом, по его выражению, «неизбежном единении» народов в своей книге «Эллинистический мир», но делает при этом одну важную оговорку: «Тем не менее необходимо отметить, что, кроме Бероса, Манефона и основателя стоицизма Зенона никто из тех, кто блистал в литературе, искусстве, науке или философии, не принадлежал к этому классу (имеются в виду эллинизированные представители туземной верхушки. — Ю. А.) Эллинизированные египтяне, сирийцы, вавилоняне могли говорить или читать по-гречески, в греческих домах вести греческий образ жизни, но они никогда не входили в интеллектуальную элиту. Парадоксально, что только во времена Римской империи из среды эллинизированных негреков выйдут Филон, Плотин, Афанасий».

Итак, при всей широте и интенсивности межэтнических контактов, возникавших всюду, куда только ни достигала эллинистическая цивилизация, такие высочайшие достижения греческой культуры, как философия, наука, литература, искусство, все же оставались для коренного населения стран Востока в значительной мере «вещами в себе», а если и усваивались им, то чаще всего лишь поверхностно, без сколько-нибудь углубленного проникновения в их сокровенную суть. Может быть, ярче и нагляднее, чем что-либо иное, об этом свидетельствует одна история, рассказанная Плутархом в биографии римского полководца и триумвира Марка Красса. Летом 53 г. до н. э. большая римская армия, которой командовал Красс, была наголову разбита войсками парфянского военачальника Сурены в битве при Каррах (северная Месопотамия). Сам Красс был вероломно убит парфянами во время переговоров. Отрубленная голова римского полководца была доставлена ко двору армянского царя Артабаза, где в это время находился и владыка парфян Ород II. Во время пира, на котором присутствовали оба царя, знаменитый трагический актер Ясон из Тралл, декламировавший перед собравшимися в пиршественном зале гостями еврипидовских «Вакханок», схватил голову Красса и эффектно продолжил свою декламацию, изображая безумную царицу Агаву, размахивающую головой своего несчастного сына Пентея. Сам Еврипид, оказавшись он в этот момент во дворце Артабаза, несомненно, пришел бы в ужас от такого «режиссерского прочтения» своей трагедии. Однако присутствовавшие при этой отвратительной сцене эллинизированные армяне и парфяне лишь одобрительно аплодировали находчивому лицедею.

Не прошло и ста лет после завоевания стран Азии и Египта греко-македонскими фалангами Александра Великого, как начался обратный процесс реориентализации Востока. По словам А. Тойнби, «маятник вновь качнулся на запад с силой, пропорциональной первоначальному удару Александра». Во многом этому, несомненно, способствовали изменения геополитической ситуации, происходившие в III—II вв. до н. э. в глубинных регионах азиатского континента. Самое крупное из всех эллинистических государств — гигантская империя Селевкидов — оказалась столь же непрочной, как и оба ее исторических предшественника: персидское царство Ахеменидов и

македонская держава Александра. Постепенно разрушаясь под гнетом собственной тяжести, она одну за другой теряла свои восточные и западные сатрапии. Раньше других (около середины III в.) от Селевкидов отделились крайние восточные области их державы (часть современной Средней Азии и Афганистана), объединившиеся в новое Греко-бактрийское царство. Затем (30-е гг. III в.) их примеру последовала Парфия (современный Туркменистан и северо-восточный Иран), также ставшая самостоятельным государством. Шаг за шагом, разрастаясь в западном направлении, Парфянское царство поглотило (уже в 40-х гг. II в.) отпавший от Селевкидов Иран, а вслед за ним и Месопотамию с Вавилоном, Селевкией на Тигре и другими крупными городами. Парфянские цари и их придворная знать были не чужды поверхностному увлечению греческой культурой. Они и сами владели греческим языком, и чеканили монеты с греческими надписями, и охотно окружали себя греческими художниками и актерами, как это показывает хотя бы только что упомянутый эпизод с головой Красса. Но объективно, независимо от их личных вкусов и симпатий их военные успехи, несомненно, способствовали усилению туземной, в основном иранской реакции на греческое влияние и в конечном счете обернулись тем, что может быть названо «контр-эллинистическим реваншем Востока».

Главным симптомом этого попятного движения или обратного «качания маятника» с Востока на Запад были не войны и не смена царских династий, а глубокое перерождение самой эллинистической цивилизации на территориях, лежащих к востоку от Евфрата и, следовательно, наиболее удаленных от Средиземноморья. Эллинизация туземных варварских культур постепенно сменяется прямо противоположным процессом варваризации греков и их культуры, а так называемый «греко-варварский синтез» на поздних его стадиях оказывается ничем иным, как поглощением немногочисленных островков греческой цивилизации, каковыми еще во II—I вв. до н. э. оставались города, основанные Александром и его преемниками, наступающей со всех сторон стихией восточного варварства. Как показывают находки надписей и монет, в Месопотамии, Иране и даже еще дальше на восток — в Бактрии и северной Индии — греческое население продолжало существовать вплоть до рубежа старой и новой эры, а в некоторых местах еще и после этой даты. Однако его этнокультурное своеобразие все более и более стиралось. Этому могли способствовать в частности такие факторы, как утрата греко-македонскими колонистами их первоначального привилегированного положения, их естественное для этнического меньшинства стремление адаптироваться в туземной среде, усвоить ее язык, обычаи и религиозные верования, наконец, весьма распространенные в те времена смешанные браки греков с местными женщинами.

Особенно курьезные формы ассимиляции потомков греческих колонистов среди массы коренного населения стран Востока можно было наблюдать на самой дальней юго-восточной окраине эллинистического мира в государствах северной Индии. Поселившиеся здесь греки вынуждены были сделать выбор между двумя основными религиями Индостана — брахманизмом (индуизмом) и буддизмом.

К буддизму явно склонялся Менандр, самый могущественный из греческих царей, правивших в этом регионе (приблизительно между 155—140 гг. до н. э.) На его монетах был вычеканен священный буддийский символ — так называемое «Колесо закона». На монетах преемника Менандра Антиалкида во множестве вариантов повторяется изображение Зевса, восседающего на слоне. В индуистской мифологии слон фигурирует как священное животное бога-громовержца Индры, что и объясняет это странное, на первый взгляд, перевоплощение Зевса. На других монетах того же времени мы также видим изображения греческих богов как бы сросшихся с местными индийскими божествами: Диониса, ставшего Шивой, Артемиду в образе богини Парвати и т. п.

Но аналогичные процессы сращивания и гибридизации восточных и греческих культов происходили в это же самое время и на противоположном конце эллинистической ойкумены в странах Восточного Средиземноморья, таких как Малая Азия, Сирия, Египет, да и сама европейская Греция. На этот раз общая открытость греческой цивилизации и проистекающая из нее «религиозная всеядность» греков, о которой мы говорили уже и прежде (см. гл. 11), сыграли с этим народом поистине злую шутку. Оказываясь в странах Востока в качестве колонистов, купцов или просто туристов, любознательные и весьма охочие до всякой экзотики эллины с энтузиазмом подлинных неопитов отдавали себя во власть местных богов и поклонялись им, в одних случаях принимая их, так сказать, «по туземному номиналу», в других же произвольно отождествляя со своими исконно греческими богами. Такого рода «обращения» вполне сознательно и целенаправленно поощрялись правителями эллинистических государств, которые были заинтересованы в том, чтобы все их подданные независимо от их происхождения почитали одних и тех же богов. Все это обусловило хаотическую пестроту и невероятную подвижность религиозной жизни эпохи эллинизма. Боги так же, как и люди, постоянно переезжали из одной страны в другую, все время меняли свой облик и вступали друг с другом в самые неожиданные союзы. Восточные божества такие, как фригийские Кибела и Аттис, вавилонский Таммуз (Адонис), египетские Исида и Озирис (он, впрочем, чаще теперь именовался Сараписом), иранский Митра, так называемая «Сирийская богиня» и др., завоевали широкий круг почитателей среди греков, населявших не только страны Востока, но и саму Грецию. Даже на Делосе, священном острове бога Аполлона, возник целый квартал, состоявший из святилищ египетских и сирийских богов. Ясно, что столь мощные «инъекции» чужой веры должны были рано или поздно привести к полному «обновлению крови» у подвергшихся им людей и к утрате ясного сознания своей этнической принадлежности.

Культы восточных богов вносили в духовную жизнь греков тот элемент мистического экстаза, которого им всегда недоставало в их собственной слишком рассудочной религии. Основной формой общения человека с божеством теперь все чаще становились всевозможные мистерии, иногда сопровождавшиеся разнузданными оргиями и даже физическими увечиями их участников. Так, обряды в честь Кибелы и Аттиса нередко завершались самоосколпением участ-

вовавших в них жрецов — так называемых «галлов». Огромной популярностью среди греческого и смешанного греко-варварского населения эллинистических монархий пользовались различные оккультные науки и в том числе именно в эту эпоху впервые оформившиеся в некое подобие научных дисциплин магия, астрология и алхимия. Каждая из них претендовала на то, чтобы из простой суммы тайных знаний и основанных на них магических операций стать универсальным религиозно-философским учением. Наиболее любопытный образец такого учения — так называемый «герметизм» — представлял собой удивительную смесь греческой философии, особенно таких полумистических ее ветвей, как пифагорейство, с очень древними египетскими верованиями и ритуалами. Основателем этой великой науки считался Гермес Трисмегист (букв. Триждывеличайший), синкретическое божество, возникшее из слияния двух мифических образов: греческого Гермеса и египетского бога-писца Тота. Маг, внимательно прочитавший все сочинения Гермеса Трисмегиста и постигший их скрытый от непосвященных смысл, приобретал колоссальное могущество — власть над людьми и природой, которая делала его почти равным богам.

Это стремление человеческой личности к безграничному, сверхчеловеческому могуществу вообще может считаться одной из самых характерных отличительных особенностей духовного климата эпохи эллинизма. В зависимости от обстоятельств и прихотей капризной судьбы Тюхе (одно из главных божеств эллинистического пантеона) обладателем такого могущества мог стать и маг — ученик и почитатель Гермеса Трисмегиста, и ученый математик или механик, который с помощью своих обширных познаний, в глазах простого народа мало чем отличавшихся от магии, способен был, как Архимед, уничтожить целый неприятельский флот и совершить многие другие удивительные деяния, и, наконец, удачливый военачальник, «взавший на копье» богатую страну и провозгласивший себя ее царем. Парадигматической (образцовой) фигурой в этом последнем ряду «людей могущих», разумеется, навсегда остался Александр Великий, примеру которого еще долго пытались следовать бесчисленные продолжатели и подражатели. Итак, личность превращается теперь в грандиозную силу планетарного или даже космического масштаба, и в этом смысле эпоха эллинизма, безусловно, должна быть признана прежде недостижимой вершиной в истории античного индивидуализма. Но в то же время это был и его крах, его полное самоотрицание.

Переселяясь на новые земли в завоеванные страны Востока, греческие колонисты добровольно отдавали себя под покровительство правителей этих стран, наделенных неограниченной деспотической по своей сути властью, и, таким образом, ради материального благополучия и личной безопасности жертвовали значительной частью своей прежней гражданской свободы. Новые полисы, в которых по большей части оседали эти переселенцы, возникли в результате планомерной градостроительной политики Александра и его преемников и в силу этого уже изначально находились в своего рода вассальной зависимости от верховной царской власти. В своих официальных рескриптах и посланиях эллинистические монархи охотно даровали

греческим городам «свободу и автономию». Но это было не более чем красивым жестом, который на деле означал лишь милостивое согласие на право пользования сильно урезанным внутренним самоуправлением, отнюдь не предоставление настоящего государственного суверенитета. В державе Селевкидов цари по своему произволу уступали, дарили и продавали находившиеся на их территории города, меняли границы их земельных владений, вносили поправки в их конституции, наконец, сливали их между собой и переносили с места на место. Понятно, что, сознавая себя заложником царской милости или, наоборот, гнева, гражданин такого полиса понемногу терял и сознание своей человеческой полноценности, которую греки, как мы уже знаем, не мыслили в отрыве от гражданской свободы.

В таких условиях человеческая личность была обречена на деградацию, измельчание и сведение к определенному рода стандарту. Эллинистический мир вообще был миром шаблонов. Наряду со стандартными, почти без изменений переходившими из одной страны в другую типами одежды, мебели, столовой посуды, терракотовых статуэток, городских и сельских жилищ, общественных зданий и т. п. эта эпоха выработала также и несколько более или менее стандартных типов человека, среди которых особенно заметен тип преуспевающего «буржуа», целиком погруженного в рутину своей деловой жизни. Венцом его карьеры могла стать какая-нибудь высокая должность либо в его родном полисе, либо в бюрократическом аппарате монархии, либо даже при дворе. Но даже и самые видные персоны среди людей этого сорта, как, например, Аполлоний, диойкет (что-то вроде министра финансов) Птолемея II Филадельфа, известный нам по большому папирусному архиву, оставленному его секретарем Зеноном, кажутся бледными и неинтересными, если сравнивать их с последними героями свободной Эллады, такими как Тимолеонт, Демосфен или спартанские цари-реформаторы Агис и Клеомен. В душевной атмосфере деспотической монархии нивелировались и тускнели даже и самые яркие индивидуальности, не исключая, между прочим, и самих царей, которые в эту эпоху нередко как бы растворялись в безликой мощи бюрократической машины, управлявшей страной от их имени.

Однако, отказавшись от своей гражданской свободы, греки рано или поздно должны были сделать и следующий шаг и расстаться также и со своей внутренней духовной свободой. Правда, характерные для классического греческого полиса принципы веротерпимости и идеологического плюрализма еще долго сохраняли свою силу также и в эллинистических государствах, чем и объясняются уже отмеченные выше многообразие и динамизм их духовной жизни, отличительной чертой которой было сосуществование, а стало быть, и соперничество множества философских школ, религиозных течений, сект и церквей. Однако в этом широком кругу духовных исканий и интеллектуальных экспериментов владения чистого разума ограничивались лишь незначительным сегментом. Философское и научное свободомыслие стало уделом небольших кружков интеллектуалов, влияние которых на основную массу общества было лишь самым минимальным. Сама эта масса все более погружалась в пучину мис-

тических вероучений и магических ритуалов частью чисто восточного, частью синкретического греко-восточного происхождения. В отличие от старых олимпийских богов новые эллинистические боги претендовали на всю полноту власти над душой человека и требовали от него безграничной веры и подчинения своей воле в обмен на спасение и обещания загробного блаженства. Чтобы снискать благосклонность и покровительство божества, человек должен был пожертвовать своей нравственной и интеллектуальной свободой и твердо встать на путь беззаветного служения «высшей истине». Судя по всему, многие люди в ту эпоху вполне сознательно шли на такие сделки, очевидно, испытывая чувство пресыщения духовной вседозволенностью и усталости от тяжкого груза личной моральной ответственности за свои поступки. Уже упоминавшийся Э. Доддс очень метко определил это типичное для эллинистического человека душевное состояние как «бегство от свободы». Последовательное развитие идей и настроений такого рода рано или поздно должно было привести к установлению духовной диктатуры сугубо догматического религиозного учения, провозгласившего свои догматы истиной в последней инстанции и тем самым поставившего «вне закона» любые попытки инакомыслия, объявив их «ересями» и «кознями дьявола». Не случайно возникновение, а затем и полное торжество христианства совпали во времени с окончательным упадком и угасанием последних очагов античной науки и рационалистической философии (I—IV вв. н. э.).

✓ Эллинистической эпохе суждено было стать завершающей стадией великого греческого эксперимента и вместе с тем красноречивым свидетельством его исторической обреченности. Слишком близкое и слишком длительное соприкосновение с миром древневосточных цивилизаций оказалось губительным для первой в истории человечества (если не считать цивилизацию минойского Крита) подлинно европейской цивилизации, добавим, европейской не столько по своему географическому положению, сколько по своей культурно-исторической сути, по самому своему духу. Очевидно, сказалось уже отмеченное выше истощение запаса ее жизненной энергии (см. гл. 12), за которым неизбежно должны были последовать резкое снижение иммунитета к влияниям чуждых культур и утрата ею своей неповторимой исторической индивидуальности. Конечно, нельзя не считаться также и с тем немаловажным обстоятельством, что на стороне греков в их противостоянии народам Востока не было тех чисто технологических преимуществ, которые в очень большой степени обеспечили успешную экспансию европейской цивилизации в эпоху Великих географических открытий и идущего следом за ними колониального раздела мира. В развитии своего технологического потенциала греческая цивилизация не смогла, да, видимо, и не стремилась оторваться на сколько-нибудь значительное расстояние от других цивилизаций Древнего мира, и это во многом предопределило конечную неудачу ее великого «броска на Восток», впрочем, так же, как и другого аналогичного наступления, предпринятого несколько позже римлянами.¹

¹ Вероятно, существовали и какие-то другие причины, обусловившие окончательное поражение греков и их цивилизации в этом новом столк-

Таким образом, потерпела поражение первая попытка построения гражданского общества, основанного на принципах народовластия, законности, равноправия, политической и личной свободы индивида и разумной сбалансированности его интересов с интересами социума. Дальнейшее развитие всех известных нам цивилизаций эпохи поздней античности и раннего средневековья шло по совершенно иному пути — пути авторитарной монархии, нередко превращавшейся в прямую деспотию, и вполне адекватного этому типу государства догматического монотеизма в сфере религии. В определенном смысле это был исторический реванш Востока, который вопреки известной альтернативе, в свое время выдвинутой Вл. Соловьевым, теперь вполне органично соединял в себе «Восток Ксеркса» и «Восток Христа», и его возмездие Западу за былые поражения и обиды. Сильнейшей ориентализации подверглись не только эллинистические монархии, но и сменявшая их Римская империя, какое-то время еще пытавшаяся противостоять натиску восточной стихии, но затем уступившая ей и сама переродившаяся под ее воздействием в византийскую автократию. Христианская Западная Европа до начала эпохи Возрождения в культурно-историческом плане несомненно была намного ближе к Византии, странам Восточной Европы и даже к мусульманскому Востоку, чем к миру греческих полисов или к Римской республике. Колоссальный этнокультурный массив Евразии, как бы взорванный изнутри в начале I тыс. до н. э. духовно чуждой ему греческой цивилизацией и распавшийся на несколько обособленных частей, теперь вновь сомкнулся и надолго похоронил в своих недрах отколовшуюся от него античную Европу.

Все только что сказанное вновь возвращает нас к мысли о фатальном одиночестве греков среди других народов Древнего мира и сменяющего его Средневековья, одиночестве, которое было прямым следствием уникальности или, если можно так выразиться, аномальной нормальности созданной ими цивилизации, а в конечном счете результатом их из ряда вон выходящей поистине универсальной природной одаренности. Среди их соседей по ойкумене не нашлось никого, кто мог бы сравниться с ними по мощи и изощренности интеллекта и по необыкновенной широте и разносторонности их поэтических, художественных, научных и иных дарований. Именно по этой причине у них в сущности очень долго не было ни настоящих единомышленников, ни достойных продолжателей. Они щедро раздаривали себя, свои таланты, открытия, идеи, охотно заимствовали у других народов все, что могло показаться им полезным или прекрасным, но при этом все же оставались в духовной изоляции, ибо по-настоящему все сделанное ими никто не мог в те времена ни

новении с восточным варварством. Одной из них, как нам думается, может быть признана «естественность» авторитаризма и тоталитаризма, глубоко укорененных в стадных инстинктах человека как биологического вида, и «противоестественность» индивидуализма и демократии, немыслимых без подавления этих инстинктов. Восток в своей борьбе с греко-римским Западом сделал своим знаменем именно принципы авторитаризма в политике и религии и «сим победил».

понять в полной мере, ни оценить. Каждый брал из этого огромного богатства лишь то небольшое, что было доступно его пониманию и что казалось ему насущно необходимым в данный момент, не заботясь о связи этих выхваченных наугад крупиц с тем колоссальным целым, которое мы называем теперь «греческой цивилизацией».

Добросовестные ученики греков римляне старательно подражали их манере говорить, писать и думать. Но результаты их усилий страшно далеки от их великих оригиналов. Достаточно сравнить Вергилиеву «Энеиду» с «Илиадой» и «Одиссеей», трагедии Сенеки Младшего с творениями Софокла и Еврипида, философские трактаты Цицерона с диалогами Платона и т. д. Византийцы, связанные с античными греками непрерывной языковой преемственностью, донесли до нас случайно уцелевшие искры греческого гения в своей поэзии, риторике, фресках и иконах, архитектуре. Но в целом их культура, несомненно, являет собой прямую антитезу классической греческой культуре абсолютно во всех основных ее аспектах. Тот же барьер духовной несовместимости отделял от античной Греции и средневековые страны мусульманского Востока и христианского Запада. В течение долгого времени греки были известны в этих странах в основном лишь понаслышке: лишь единицы умели в то время читать по-гречески, а рукописи на этом языке были огромной редкостью. Труды Платона, Аристотеля и других светочей греческой мудрости в латинских, арабских, персидских переводах и гораздо реже в оригиналах были доступны лишь очень ограниченному кругу высокообразованных людей.

Только новая европейская цивилизация, общие контуры которой впервые начали вырисовываться в эпоху Возрождения, сумела, да и то не сразу, приблизиться к настоящему пониманию «греческого чуда» и даже в каких-то пределах повторить пройденный греками исторический путь. Однако именно теперь на рубеже второго и третьего тысячелетий христианской эры, когда благодаря усилиям нескольких поколений ученых-антиковедов наши познания о классической Элладе стали намного шире и богаче, нежели это было еще в XVIII—XIX вв., она, похоже, вновь начинает удаляться от нас, растворяясь в глубинах исторического космоса, «как беззаконная комета в кругу расчисленных светил». И винить в этом нам следует не греков, а только самих себя.



Рекомендации для дальнейшего чтения

Работы общего характера, связанные с проблематикой этой книги

Ницше Фр. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм; Сумерки идолов, или Как философствуют молотом: Сочинения в двух томах. Т. 1—2. М., 1990.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. М., 1993.

Хейзинга Й. Homo Ludens. М., 1992.

Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

Вересаев В. В. Аполлон и Дионис (о Ницше) // Живая жизнь. М., 1991.

Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. Л., 1990.

История Древней Греции

Лурье С. Я. История Греции. Курс лекций. СПб., 1993.

История Древнего мира / Под ред. И. М. Дьяконова и др. Т. 1—2. М., 1982.

Греческий полис

Античная Греция / Под ред. Е. С. Голубцовой и др. Т. 1—2. М., 1983.

Андреев Ю. В. Раннегреческий полис. Гомеровский период. Л., 1976.

Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса. Л., 1988.

Античная демократия в свидетельствах современников / Сост. Л. П. Маринович и Г. А. Кошеленко. М., 1996.

Греческая культура (в целом)

Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. СПб., 1995.

Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 1—3. М., 1992.

Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции. VIII—V вв. до н. э. Л., 1985.

Гаспаров М. Л. Занимательная Греция. Рассказы о древнегреческой культуре. М., 1995.

Греческая религия и мифология

Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. Пг., 1918.

Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.

Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Тахо-Годи А. А. Греческая мифология. М., 1989.

Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1—2. М., 1987—1988.

Андреев Ю. В. Поэзия мифа и проза истории. Л., 1990.

Греческая литература

Радциг С. И. История древнегреческой литературы. М., 1959.

- Тронский И. М.* История античной литературы. М., 1983.
Борухович В. Г. История древнегреческой литературы. М., 1962.
Лосев А. Ф. и др. Античная литература. М., 1994.

Греческая философия и наука

- Асмус В. Ф.* Краткий очерк истории философии. М., 1975.
Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947.
Волков Г. Н. У колыбели науки. М., 1971.
Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972.
Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.
Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989.
Рожанский И. Д. Античная наука. М., 1980.

Греческая общественная мысль

- Лурье С. Я.* История античной общественной мысли. М.; Л., 1929.
Нерсесянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979.
Фролов Э. Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. Л., 1991.
Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л., 1989.

Греческая эстетическая мысль

- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 1—5. М., 1963—1980.
Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1—2. М., 1992—1994.

Греческое искусство

- Полевой В. Н.* Искусство Греции. М., 1970.
Виппер Б. Р. Искусство Древней Греции. М., 1972.
Колпинский Ю. Д. Великое наследие античной Эллады. М., 1977.
Алпатов М. В. Художественные проблемы искусства Древней Греции. М., 1987.

Греческий театр

- Варнеке Б. В.* История античного театра. М.; Л., 1940.
Каллистов Д. П. Античный театр. Л., 1970.
Ярхо В. Н. Эсхил и некоторые проблемы древнегреческой трагедии. М., 1978.
Соболевский С. И. Аристофан и его время. М., 1957.

Греческая атлетика

- Шанин Ю. В.* Герои античных стадионов. М., 1971.

Греческие обычаи и образ жизни

- Гиро П.* Частная и общественная жизнь древних греков. СПб., 1913.
Цибарт Э. Культурная жизнь древнегреческих городов. М., 1916.
Колобова К. М. и *Озерецкая Е. Л.* Как жили древние греки. Л., 1959.
 Античная цивилизация / Под ред. В. Д. Блаватского. М., 1973.



**ЮРИЙ ВИКТОРОВИЧ
АНДРЕЕВ**

(1937-1998)

ЮРИЙ ВИКТОРОВИЧ АНДРЕЕВ (1937–1998)

Эта книга оказалась последней завершенной работой в жизни замечательного ученого, доктора исторических наук, профессора Санкт-Петербургского университета, Юрия Викторовича Андреева. 17 февраля 1998 г. он скоротостижно скончался на шестьдесят первом году жизни...

Почти сорок лет Ю. В. Андреев посвятил изучению различных аспектов истории древней Греции. Без преувеличения можно сказать, что в российской исторической науке он был одним из лучших знатоков самых ранних этапов европейской истории. В его книгах и многочисленных статьях, в лекциях и выступлениях далекий мир эллинской культуры всегда озарялся теплым светом живого понимания и глубокого искреннего внимания этого ученого к интересующим его историческим событиям. Более того, мир прошлого становился близким и понятным любому из многочисленных читателей и слушателей Юрия Викторовича благодаря редкому дару этого человека пробуждать интерес к тому, чем он занимался. Ю. В. Андреев был в полном значении этих слов захватывающим человеком. Вот почему его уход из жизни особенно оцутим как невосполнимая потеря.

Юрий Викторович Андреев родился 3 марта 1937 г. Его отец – специалист в области электротехники, работал старшим научным сотрудником в Научно-исследовательском институте постоянного тока. Мать Юрия Викторовича работала инженером-инспектором по сварке городских газовых магистралей. Родители были людьми разносторонних интересов. Под их влиянием у Юрия Викторовича очень рано сформировался интерес к гуманитарным дисциплинам, из которых на первом месте оказались искреннее увлечение историей, музыкой и искусством.

В самом раннем детстве Ю. В. Андрееву выпало на долю ужасное испытание Великой Отечественной войны – Ленинградская блокада. Пятилетним мальчиком он пережил в осажденном немцами городе страшную зиму первого года блокады и лишь в августе 1942 г. его вместе с матерью эвакуировали по Ладожскому озеру вглубь страны. Покинув родной город с последними волнами эвакуации, семья Андреевых оказалась в числе первых ленинградцев, вернувшихся в непокоренный город уже в августе 1944 г. Осенью того же года Ю. В. Андреев поступил в среднюю школу № 222, которую он закончил в 1954 г. с золотой медалью. Сразу по окончании школы он был принят на первый курс Исторического факультета Ленинградского государственного университета, где специализировался по кафедре Истории древней Греции и Рима. Научным руководителем

Ю. В. Андреева в студенческие годы, а также и в период аспирантуры, была профессор К. М. Колобова. Окончив с отличием Университет в 1959 г., в течении года Ю. В. Андреев работал корректором в университетском издательстве, а осенью 1960 г. он сдал вступительные экзамены и стал аспирантом, вернувшись на ту же кафедру. Окончив в 1963 г. аспирантуру, Ю. В. Андреев был оставлен в Университете в должности ассистента на кафедре Истории древней Греции и Рима, где проработал почти двадцать лет.

В 1967 г. он успешно защитил кандидатскую диссертацию «Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит)». Эта работа удивляет и сегодня, спустя тридцать лет, своим качеством исторического анализа темы, наряду с другими достоинствами, которые отмечают не только историки древнего мира, но и специалисты в области этнографии и социологии.¹

В 1976 г. вышла первая книга Ю. В. Андреева, посвященная проблемам зарождения греческого полиса.² После ее выхода он получил звание доцента, а в 1979 г. защитил докторскую диссертацию на тему: «Гомеровское общество. Основные тенденции социально-экономического и политического развития Греции в XI–VIII вв. до н.э.»³ В 1981 г. Ю. В. Андреев получил должность профессора по кафедре Истории древней Греции и Рима Ленинградского государственного университета. К этому времени его научный авторитет становится признанным не только в нашей стране, но и за ее рубежами. Как один из крупнейших специалистов в области ранней греческой истории и как опытный педагог, он вошел в состав авторского коллектива академической трехтомной «Истории древнего мира» — книги, которая выдержала в середине восьмидесятых годов три дополненных издания и которая по праву считается одним из лучших отечественных пособий в этой области.

В 1982 г. в творческой биографии Ю. В. Андреева произошел достаточно неожиданный поворот. По приглашению своего друга со студенческих лет, археолога Л. П. Хлобыстина, бывшего в те годы заместителем заведующего Ленинградским отделением Института археологии АН СССР, Ю. В. Андреев принял участие в конкурсе на замещение вакантной должности старшего научного сотрудника в Группе античной археологии этого института. 18 ноября 1982 г. он прошел по конкурсу и был зачислен в штат этого академического учреждения. Приход столь крупного историка в Группу античной

¹ К сожалению, рукопись диссертации, составляющая около пятисот машинописных страниц, так и осталась неопубликованной. В разные годы, правда, Ю. В. Андреев возвращался к этой теме. См. об этом прилагаемый ниже список основных его работ.

² Ю. В. Андреев. Раннегреческий полис (Гомеровский период). Л., Изд. ЛГУ, 1976. 141 с.

³ Рукопись и этой работы, объемом более четырехсот страниц, также осталась неизданной в тех частях, которые выходят за рамки книги 1976 г., хотя ею активно пользуются в своих исследованиях все интересующиеся этой проблематикой специалисты.

археологии существенно укрепил антиковедческое направление исследований Института в целом. 1 июля 1986 г. Ю.В.Андреев занял должность заведующего Группой античной археологии ЛО ИА АН СССР и этим академическим подразделением он бессменно руководил более двенадцати лет. В Ленинградском отделении Института археологии (переименованного в 1991 г. в Институт истории материальной культуры РАН) Ю.В.Андреев создал ряд интереснейших работ по истории и археологии древнего мира. Среди них две книги – «Островные поселения Эгейского мира в эпоху бронзы» (Л., Наука, 1989) и «Поэзия мифа и проза истории» (Л., Лениздат, 1990), раздел по истории архаической Греции в первом томе «Истории Европы» (М., Наука, 1988), а также написанный совместно с Л.П.Маринович, Г.А.Кошеленко и В.И.Кузициным учебник «История Древней Греции» (М., Высшая школа, 1986). В эти годы он публикует десятки научных статей в журналах «Вестник древней истории» (где он с 1989 г. стал членом редакционной коллегии), «Советская археология» и «Краткие сообщения Института археологии». Под руководством Ю.В.Андреева в Отделе истории античной культуры ИИМК РАН был подготовлен большой коллективный труд «Греки и варвары в Северном Причерноморье», который в настоящее время переводится на немецкий язык и готовится к изданию в Германии. Организационная, научная и преподавательская деятельность Ю.В.Андреева в ИИМК РАН получила соответствующее признание. В феврале 1991 г. Высшая аттестационная комиссия при Совете министров СССР присвоила ему звание профессора археологии.

Последние полтора года жизни Ю.В.Андреева оказались более тесно связанными с работой в Государственном Эрмитаже. Музей истории мировой культуры, с которым у каждого петербуржца существует своя неразрывная связь, всегда занимал особое место личной судьбе Юрия Викторовича. В 1996 г. Дирекция Эрмитажа пригласила его принять участие в подготовке международной выставки «Шлиман – Петербург – Троя». К этой работе он отнесся с большим вдохновением. В короткий срок им были написаны специальные разделы будущего научного каталога, в которых он рассказывал об отражении реальных исторических событий в предании о Троянской войне и о месте Гиссарлыкского археологического комплекса в системе эгейских культур и цивилизаций бронзового века. Закончив эти разделы, Ю.В.Андреев принялся за написание новой книги, в которой хотел изложить свою концепцию истории Средиземноморья от момента зарождения культур эпохи бронзы Эгеиды до периода расцвета архаической Греции. За работой над первыми главами новой книги его настигла внезапная смерть...

Ю.В.Андреев был удивительным и очень оригинальным человеком. Он был поразительно скромен, всегда стремился держаться просто и неприметно. Внешне он казался молчаливым, аскетичным и малодоступным. И в то же время, практически все, кто соприкасался с ним ближе, неизменно отмечали его неисчерпаемую доброту и дружелюбие. Невозможно себе представить этого человека повышающим на кого-либо голос или, что называется, «вышедшим из себя». Но и нельзя было бы назвать его аморфным человеком. Изумительной

чертой Юрия Викторовича было мастерское владение своей речью. Говорил он, действительно, кратко, даже с некоторой нарочитой задержкой каждого слова, но это были признаки силы, вложенной в слова мысли. Речь его была всегда образной, насыщенной по содержанию, и в то же самое время — простой, доступной и ироничной. Последняя особенность многих пугала, поскольку его метких фраз и реплик боялись из-за остроты и точности. Но справедливости ради следует сказать, что ироничным Юрий Викторович был, прежде всего, по отношению к самому себе. Общаясь с людьми, он как бы внутренне оценивал каждое слово, сказанное как им, так и ему, и постоянно обыгрывал эти слова и всю ситуацию, находя подчас совершенно неожиданные ракурсы беседы в целом. Понятно, что далеко не каждый мог спокойно относиться к такой манере общения, в основу которой был положен принцип равноправной раскрепощенности мысли.

Особенно ярко эти дарования проявлялись у Ю.В.Андреева при чтении лекций, ведении семинарских занятий или научных заседаний. К глубокому сожалению, оценить это могут только те, кто слышали этого человека и кто общался с ним. Но в определенной мере эта характерная черта Юрия Викторовича отразилась и в стилистике его опубликованных работ. Примером тому служит данная книга, в основу которой положены лекции Ю.В.Андреева, читавшиеся им с большим воодушевлением в Университете, когда он уже работал в академическом институте.

Говоря об оригинальности этого человека, совершенно необходимо подчеркнуть то главное, что, на мой взгляд, существенно для понимания сделанного и задуманного этим ученым. Ю.В.Андреев был в действительности не только «оригиналом» в расхожем понимании этого слова. Он был не только своеобразен и самобытен, каковыми являемся все мы в повседневной жизни. Он был еще и глубоко оригинальной творческой личностью, исследователем, размышлявшим и писавшим всегда неповторимо самостоятельно, что делает его работы наполненными особой энергией живой мысли, которая всегда будет хранить частицу самого ее создателя.

В.Ю.Зуев

СПИСОК ОСНОВНЫХ РАБОТ ЮРИЯ ВИКТОРОВИЧА АНДРЕЕВА

1963

К вопросу о так называемых «вольнотпущенниках» на Крите // Вестник древней истории. 1963. № 4. С. 116–127.

1964

Мужские союзы в поэмах Гомера // Вестник древней истории. 1964. № 4. С. 37–49.

1967

Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит). Автореферат дисс. к.и.н. Л., ЛГУ, 1967. 18 с.

1969

Исократ. Эгинская речь. Против Лохита. Против Евтиноя [перевод и комментарии Ю. В. Андреева] // Вестник древней истории. 1969. № 1. С. 245–258.

Спартанские «всадники» // Вестник древней истории. 1969. № 4. С. 24–36.

1972

К вопросу об организации критских сисситий // Античный мир и археология. Саратов, 1972. Вып. 1. С. 56–65.

1973

Спарта как тип полиса // Вестник Ленинградского государственного университета. Л., 1973. № 8. С. 48–56.

1974

Раннегреческий полис // Античный мир и археология. Саратов, 1974. Вып. 2. С. 3–23.

1975

Ju. Andreev. Sparta als Typ einer Polis // Klio. 1975. Bd. 57. Heft 1. S. 73–82.

Ju. Andreev. Volk und Adel bei Homer // Klio. 1975. Bd. 57. Heft 2. S. 281–291.

1976

Раннегреческий полис (Гомеровский период). Л., Изд. ЛГУ, 1976. 141 с.

Цари и царская власть в поэмах Гомера // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Л., ЛГУ, 1976. Вып. 3. С. 126–139. [О 35875/3]

1979

Античный полис и восточные города-государства // Античный полис. Л., ЛГУ, 1979. С. 8–27.

Греческий полис и восточные города-государства // Проблемы античной истории и культуры. Доклады XIV международной конференции античников социалистических стран «Ейрене». Ереван, 1979. С. 32-38.

Гомеровское общество. Основные тенденции социально-экономического и политического развития Греции в XI-VIII вв до н.э. Автореферат дисс. д.и.н. Л., ЛГУ, 1979. 36 с.

К вопросу о происхождении термина «демиург» // Вестник древней истории. 1979. № 2. С. 110-117.

Ju. Andreev. Könige und Königsherrschaft in den Epen Homers // *Klio*. 1979. Bd. 61. Heft 2. S. 361-384.

Ju. Andreev. Die politische Funktionen der Volksversammlung im homerischen Zeitalter // *Klio*. 1979. Bd. 61. Heft 2. S. 385-405.

1980

Политическая география гомеровской Греции (к вопросу о датировке «Каталога кораблей» в Илиаде) // Древний Восток и античный мир. М., МГУ, 1980. С. 128-152.

1981

Мужские союзы в структуре дорийского полиса // VIII Всесоюзная авторско-читательская конференция журнала «Вестник древней истории» АН СССР. ТД. 1-3 июня 1981 г. М., 1981. С. 5-7.

Рец. на кн.: *P. Cartledge. Laconien and Sparta* // Вестник древней истории. 1981. № 2. С. 200-206.

1982

Греция в XI-IX вв. до н.э. по данным гомеровского эпоса // История древнего мира. Ранняя древность. М., 1982. Кн. I. С. 298-316.

Греция в архаический период и создание классического греческого полиса // История древнего мира. Расцвет древних обществ. М., 1982. Кн. II. С. 70-94.

К проблеме гомеровского землевладения // Социальная структура и политическая организация античного общества. Л., ЛГУ, 1982. С. 10-31.

К проблеме «Ликургова законодательства» // Проблемы античной государственности. Л., ЛГУ, 1982. С. 33-59.

Крито-микенский мир // История древнего мира. Ранняя древность. М., 1982. Кн. I. С. 278-297.

Начальные этапы становления греческого полиса // Город и государство в древних обществах. Л., ЛГУ, 1982. С. 3-17.

1983

Греция в архаический период и создание классического греческого полиса // История древнего мира. Расцвет древних обществ. Изд. 2-е, испр. М., 1983. Кн. II. С. 69-93.

Спарта как тип полиса // Античная Греция. М., 1983. Т. I. С. 194-216.

1984

Мужские союзы в структуре дорийского полиса // Проблемы социально-политической организации и идеологии античного общества. Л., ЛГУ, 1984. С. 4-20.

Об историзме Гомеровского эпоса // Вестник древней истории. 1984. № 4. С. 3-11.

Община в поэмах Гомера // Труды Тбилисского Гос. Университета. Тбилиси, 1984. Вып. 249. С. 131-148.

1985

Идеи К.Маркса о происхождении античного полиса и их значение для современной исторической науки // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Доклады и сообщения. М., 1985. Ч. 1. С. 20-22.

К проблеме послемикенского регресса // Вестник древней истории. 1985. № 3. С. 9-29.

1986

История Древней Греции. Учебник для студентов ВУЗов. М., Высшая школа, 1986. 164 с. (в соавторстве с Г. А. Кошеленко, В. И. Кузичиным, Л. П. Маринович)

1987

Архаическая Спарта: культура и политика // Вестник древней истории. 1987. № 4. С. 70-86.

Археологические комментарии к мифу о Дедале // Задачи советской археологии в свете решений XXVII съезда КПСС. Тез. докл. Всесоюз. конференции. М., 1987. С. 22.

Греция на пороге железного века // Краткие сообщения Института археологии. 1987. Вып. 192. С. 54-59.

Историческая специфика греческой урбанизации // Город и государство в античном мире. Проблемы исторического развития. М., 1987. С. 4-34.

Ранние формы урбанизации // Вестник древней истории. 1987. № 1. С. 3-18.

1988

Архаическая Греция // История Европы. С древнейших времен до наших дней. Том I. Древняя Европа. М., Наука, 1988. С. 217-259.

Дворец и «город» на Крите во II тыс. до н.э. // Советская археология. 1988. № 4. С. 37-51.

Проблема становления города в свете марксистской исторической науки // Studijné Zvesti. Archeologického Ústavu Slovenskej Akadémie Vied. Nitra, 1988. Т. 25. С. 67-72.

Ju. Andreev. Die Homerische Gesellschaft // Klio. 1988. Bd. 70. Heft 1. S. 5-85.

Рец. на кн.: А. И. Зайцев. Культурный переворот в древней Греции VIII-V вв. до н.э. Л., 1985 // Вестник древней истории. 1988. № 3. С. 161-167.

1989

Островные поселения Эгейского мира в эпоху бронзы. Л., Наука, 1989. 231 с.

Гражданская община и государство в античности [Обсуждение статьи Е. М. Штаерман. К проблеме возникновения государства в Риме /

Вестник древней истории. 1989. № 2] // Вестник древней истории. 1989. № 4. С. 71–74.

Греческая цивилизация в системе варварских культур Евразии I тыс. до н.э. // Скифия и Боспор. Археологические материалы к конференции памяти академика М.И.Ростовцева. Ленинград, 14–17 марта 1989 г. Новочеркасск, Музей истории Донского казачества, 1989. С. 28–30.

Греция в XI—IX вв до н.э. по данным гомеровского эпоса // История древнего мира. Ранняя древность. Изд. 3-е, испр. и доп. М., 1989. Кн. I. С. 332–350.

Греция в архаический период и создание классического греческого полиса // История древнего мира. Расцвет древних обществ. Изд. 3-е, испр. и доп. М., 1989. Кн. II. С. 70–94.

Древняя Эллада. Культура и религия // Ноосфера. 1989. Вып. 3. С. 159–173.

Крито-микенский мир // История древнего мира. Ранняя древность. Изд. 3-е, испр. и доп. М., 1989. Кн. I. С. 312–331.

Минойский Дедал // Вестник древней истории. 1989. № 3. С. 29–46.

О роли ремесленного производства на ранних этапах процесса урбанизации // Зоны и этапы урбанизации. ТД региональной конференции. (Теоретические аспекты проблемы «Город и процесс урбанизации в Средней Азии»). Наманган, 1989. С. 94–95.

Ju. Andreev. Urbanization as a phenomenon of social history // Oxford Journal of Archaeology. Oxford, 1989. Vol. 8. № 2. P. 167–177.

1990

Поэзия мифа и проза истории. Л., Лениздат, 1990. 223 с. — (Культура и религия).

1991

Археологическая культура в контексте реального исторического процесса (на примере послемикенской Греции) // Археологические культуры и культурная трансформация. Л., 1991. С. 156–160.

Башенные жилища на Кикладах? (К интерпретации так называемой модели зернохранилища с острова Мелос) // Краткие сообщения Института археологии. 1991. Вып. 203. С. 3–9.

Спарта́нский эксперимент: «община равных» или тоталитарное государство? // Античность и современность. ТД. М., 1991. С. 12–16.

1992

«Город» и природная среда — антитеза или единство? (Укрепленные и неукрепленные поселения Эгейского мира) // Социально-пространственные структуры в стадийной характеристике культурно-исторического процесса. ТД международной конференции. М., 1992. С. 11–12.

Коллапс микенской цивилизации и варварский мир Центральной Европы // Археологические вести. СПб., 1992. № 1. С. 165–174.

«Минойский матриархат» (Социальные роли мужчины и женщины в общественной жизни минойского Крита) // Вестник древней истории. 1992. № 2. С. 3–14.

Ju. Andreev. The Aegean civilisations of the Bronze age and the Aeneolithic protocivilisation of the South-East Europe (to the question about the lines of cultural continuity) // Symposia Thracologica. 1992. № 9. P. 243-245.

1993

В ожидании «греческого чуда» (Духовный мир микенского общества) // Вестник древней истории. 1993. № 4. С. 14-33.

Кто изобрел греческую фалангу? // Петербургский археологический вестник. 1993. Вып. 7. С. 36-42.

Мотив интронизации в искусстве минойского Крита // Античный мир и археология. Саратов, 1993. Вып. 9. С. 4-22.

1994

Греческий полис без бюрократии и литературы (письменность в жизни спартанского общества) // Hyperboreus. Классическая филология и история. СПб., 1994. Т. 1. Вып. 1. С. 9-18.

Закономерность и случайность в процессе становления древнейших цивилизаций эгейского мира // Взаимодействие древних культур и цивилизаций и ритмы культурогенеза. Материалы методологического семинара. Памяти Геннадия Николаевича Курочкина. СПб., 1994. С. 28-32.

Эгейский мир: природная среда и ритмы культурогенеза // Вестник древней истории. 1994. № 3. С. 102-113.

Ju. Andreev. From the quasi-city to the real: city the early stages of urbanization in the ancient world // Theme papers / World Archaeological congress — 3. State. City & Society. New Delhi, 1994. 2 p.

1995

Эгейский мир: природная среда и ритмы культурогенеза. М., 1995. 25 с.

Закономерность и случайность в процессе становления древнейших цивилизаций Эгейского мира // Античное общество: проблемы истории и культуры. СПб., 1995. С. 3-7.

Историческая специфика греческой урбанизации. Полис и город // Город как социокультурное явление исторического процесса. М., 1995. С. 87-93.

Между Евразией и Европой (К вопросу об исторической специфике минойской цивилизации) // Вестник древней истории. 1995. № 2. С. 94-112.

Русский человек между Христом и Дионисом (о книге В.Иванова «Дионис и прадионисийство») // Коммерсантъ-Daily. 1995. № 74. Суббота 22 апреля.

Спартанская гинекократия // Женщина в античном мире. М., Наука, 1995. С. 44-62.

Укрепления в архитектурно-пространственной структуре раннего полиса // Фортификация в древности и средневековье. Материалы методологического семинара ИИМК РАН. Памяти Игоря Николаевича Хлопина. СПб., 1995. С. 29-31.

Эгейский мир в преддверии цивилизации // Вестник древней истории. 1995. № 1. С. 100-115.

Греки и варвары в Северном Причерноморье (Основные методологические и теоретические аспекты проблемы межэтнических контактов) // Вестник древней истории. 1996. № 1. С. 3–17.

В ожидании «греческого чуда» (Духовный мир микенского общества) // Древние цивилизации. Греция. Эллинизм. Причерноморье. Избранные статьи из журнала «Вестник древней истории». 1937–1997. М., «Ладомир», 1997. С. 389–407.

Из главы Ю. В. Андреева «Спарта как тип полиса» / Античная Греция. Т. 1. М., 1983 // Древняя Греция. История. Быт. Культура. Из книг современных ученых. Составитель Л. С. Ильинская. М., 1995. С. 90–95.

Из книги Ю. В. Андреева «Раннегреческий полис». Л., 1976 // Древняя Греция. История. Быт. Культура. Из книг современных ученых. Составитель Л. С. Ильинская. М., 1995. С. 35–37.

Из статьи Ю. В. Андреева «Архаическая Спарта: Культура и политика» / Вестник древней истории. № 4. 1987 // Древняя Греция. История. Быт. Культура. Из книг современных ученых. Составитель Л. С. Ильинская. М., 1995. С. 84–90.

Минойская тавромахия в контексте критского цикла мифов // ΜΟΥΣΕΙΟΝ. Профессору А. И. Зайцеву к 70-летию. СПб., 1997. С. 17–30.

«Минойский матриархат» (Социальные роли мужчины и женщины в общественной жизни минойского Крита) // Древние цивилизации. Греция. Эллинизм. Причерноморье. Избранные статьи из журнала «Вестник древней истории». 1937–1997. М., «Ладомир», 1997. С. 377–388.

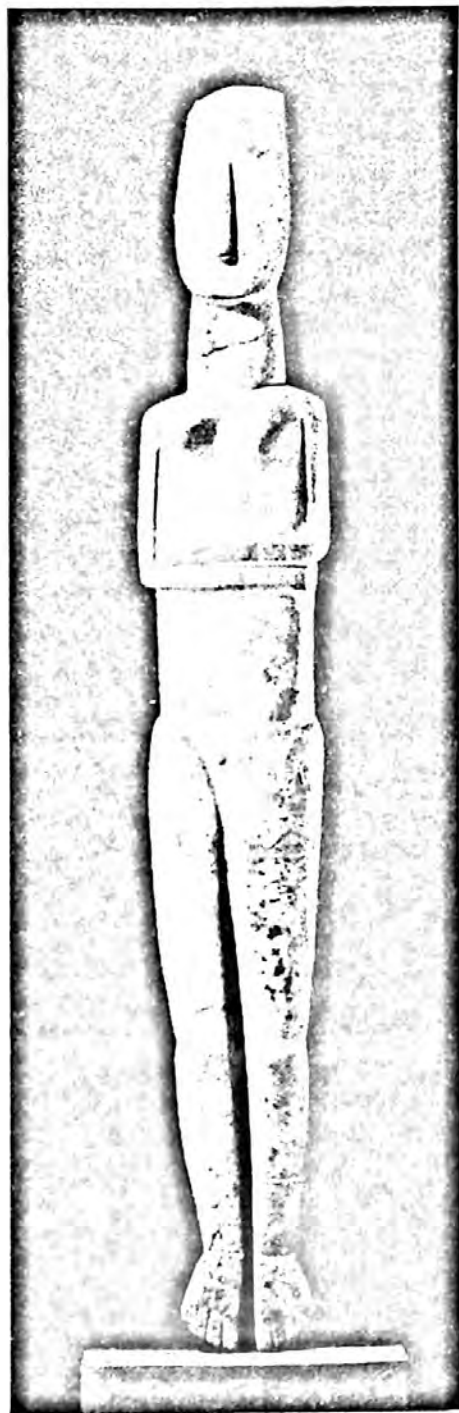
Апология язычества, или О религиозности древних греков // Вестник древней истории. 1998, № 1. С. 125–134.

История и миф в предании о Троянской войне // Шлиман — Петербург — Троя. Научный каталог выставки. СПб., ГЭ, 1998. <в печати>

Троя-Гиссарлык среди эгейских культур и цивилизаций бронзового века // Шлиман — Петербург — Троя. Научный каталог выставки. СПб., ГЭ, 1998. <в печати>

Минойская талассократия. Современное состояние проблемы // Изучение памятников морской археологии. СПб., 1998. Вып. 3. <в печати>

Рец. на кн.: Э. Л. Лаевская. Мир мегалитов и мир керамики. Две художественные традиции в искусстве доантичной Европы. Библиейско-богословский институт Св. Апостола Андрея. М., 1997 // Вестник древней истории. 1998. <в печати>



Кикладский идол с острова Аморгос.
Между 2600—2300 гг. до н.э.



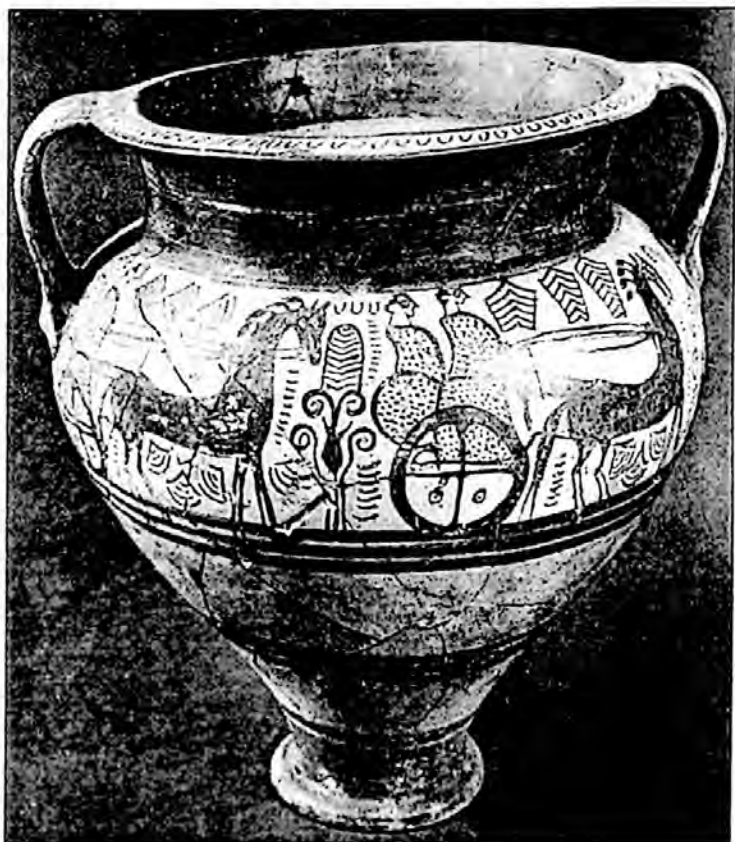
Минойская ваза стиля Камарес
из Феста.

Между 1900—1700 гг. до н.э.



Минойская ваза морского
стиля из Палекастро.

Около 1500 г. до н.э.



Микенская ваза картинного стиля с острова Кипр.
Около 1350 г. до н.э.



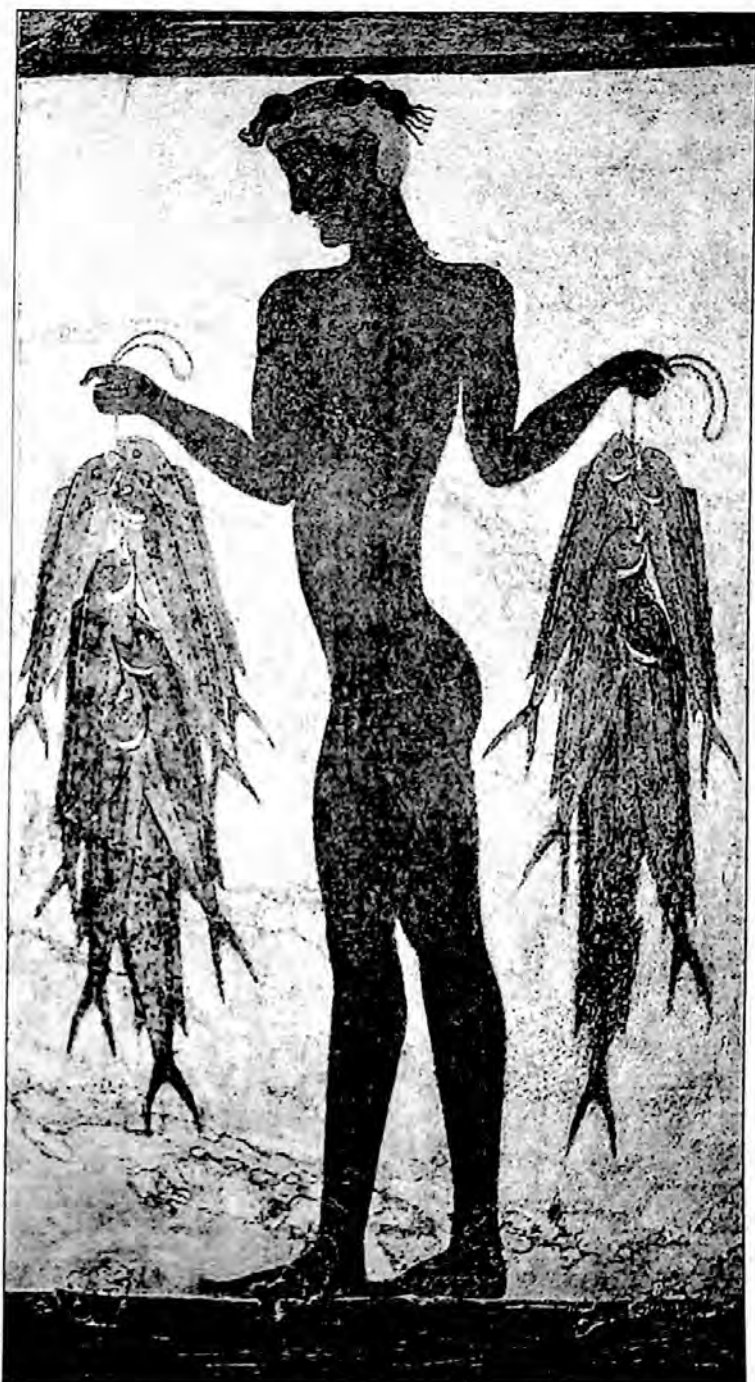
Охота на львов.
Инкрустированный золотом бронзовый кинжал.
Из шахтовой могилы в Микенах.
XVI в. до н.э.



Львиные ворота в Микенах.
XIV—XIII вв. до н.э.

«Сокровищница Атрея» в
Микенах.
Внутренний вид.
XIV—XIII вв. до н.э.

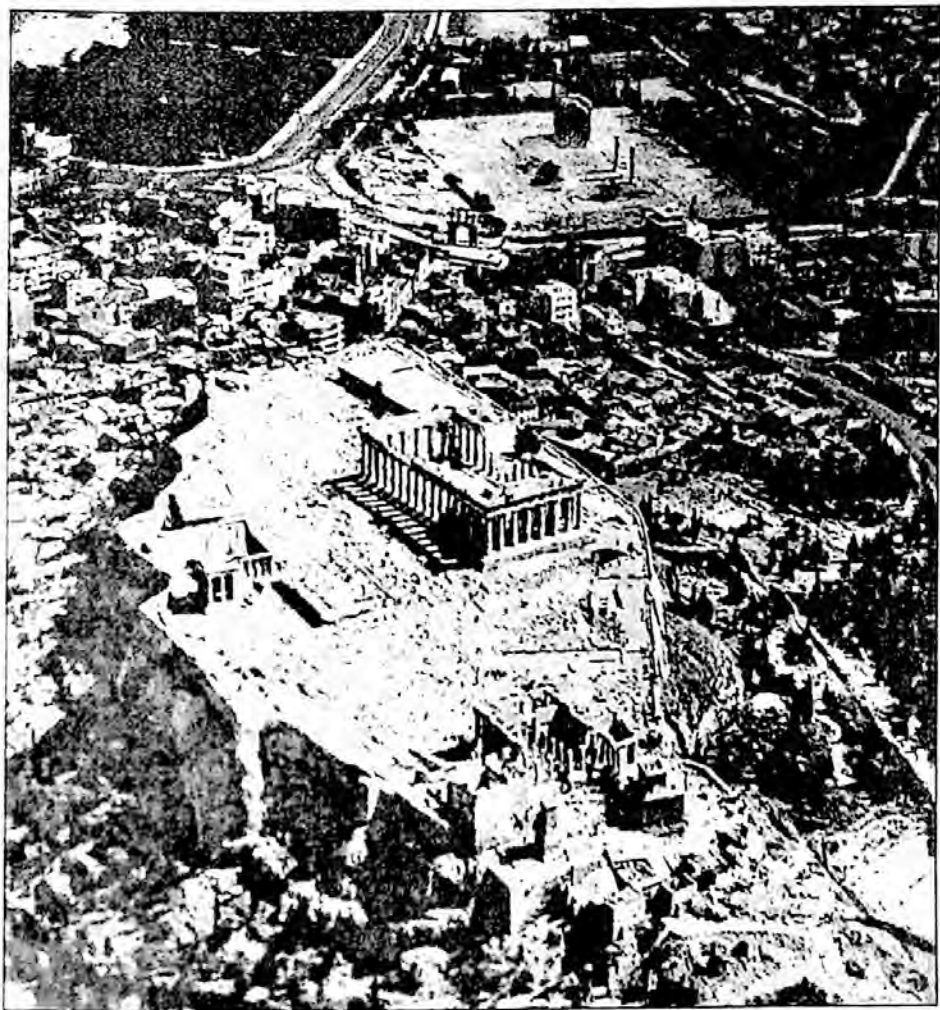




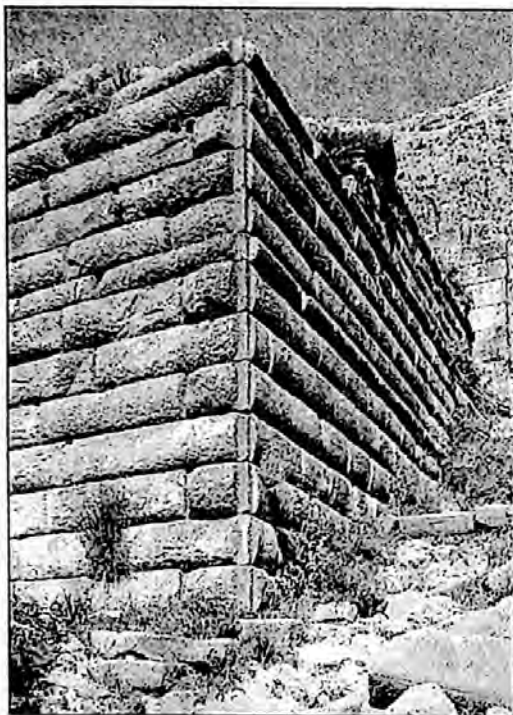
Юный рыбак. Фреска из Акротири (Фера-Санторин).
XVI в. до н.э.



Карта Греческого архипелага

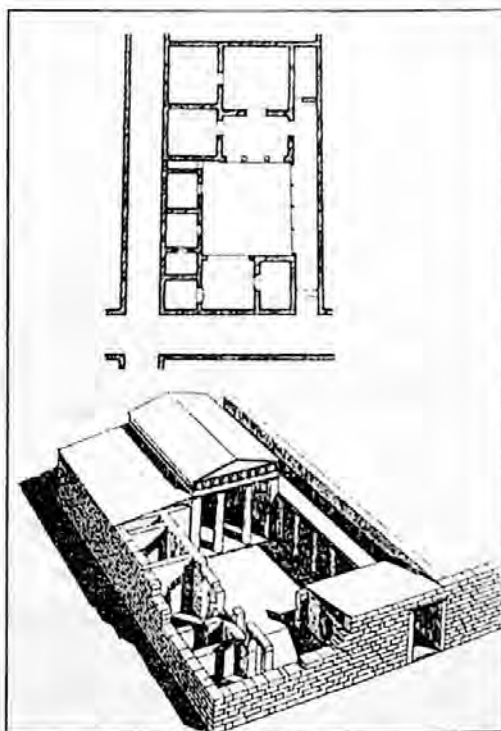


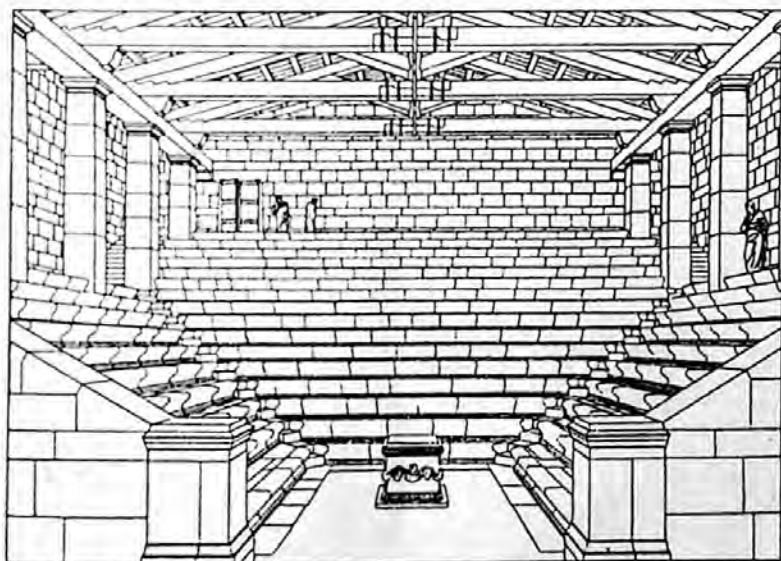
Афинский Акрополь. Общий вид.



Приена.
Стена террасы храма Афины.

Дом гражданина Приены.
План и реконструкция.

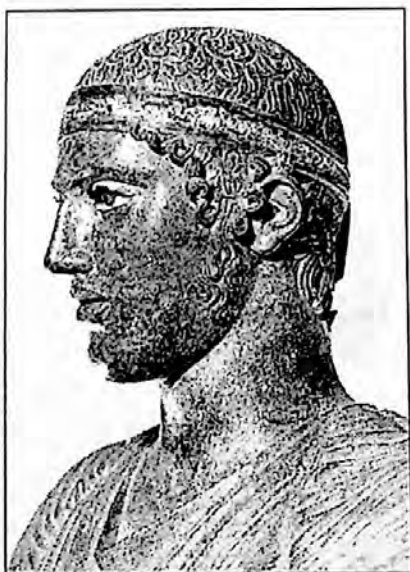




Приена.
Руины экклезиастерия (булеветерия) и его реконструкция.
Вторая половина IV в. до н.э.



Так называемый «мальчик Крития» с афинского Акрополя.
Около 480 г. до н.э.



Статуя возничего. Дельфы.
Около 470 г. до н.э.



Так называемая «задумавшаяся Афина». Мраморный рельеф с афинского акрополя.
Между 470—450 гг. до н.э.

Надгробие Аристонавта. Афины.
Между 330—320 гг. до н.э.





Статуя Посейдона с мыса
Артемисий (остров Эвбея).
Около 460 г. до н.э.

Голова кулачного бойца
из Олимпии.
Около 325 г. до н.э.





Аттический
чернофигурный кратер.
Работа Клития и Эрготима.
Середина VI в. до н.э.
Так называемая «ваза Франсуа».



Афинские остраконы с именами
Фемистокла и Аристиды.
80—50 гг. V в. до н.э.





Спартанский военачальник.
Бронзовая статуэтка. Конец VI в. до н.э.



Столкновение двух фаланг.
Роспись протокоринфской вазы из коллекции Киджи.
640—630 гг. до н.э.



Греческий гоплит, поражающий персидского воина.
Рисунок на краснофигурном аттическом килике.
Первая половина V в. до н.э.



Надгробная стела Аристиона.
Афины. Около 510 г. до н.э.



Конские ристания на погребальных играх в честь Патрокла.
Рисунок на чернофигурной аттической вазе.
580-570 гг. до н.э.



Борцы.

Мраморный рельеф на постаменте статуи. Афины.

Около 500 г. до н.э.



Сцена в палестре. Кулачные бойцы и панкратисты.

Рисунок на краснофигурном аттическом килике.

Первая четверть V в. до н.э.

Молодые атлеты
с дисками и копьями.
Рисунок на краснофигурной
аттической амфоре.
Работа мастера Клеофрада.
Около 500 г. до н.э.



Состязание в беге.
Рисунок на аттической чернофигурной амфоре.
Около середины VI в. до н.э.



Голова Ахиллеса. Вульчи. 480—470 гг. до н.э.



Пирующие.

Фрагмент фрески на саркофаге из «Гробницы нырлящика». Пестум.

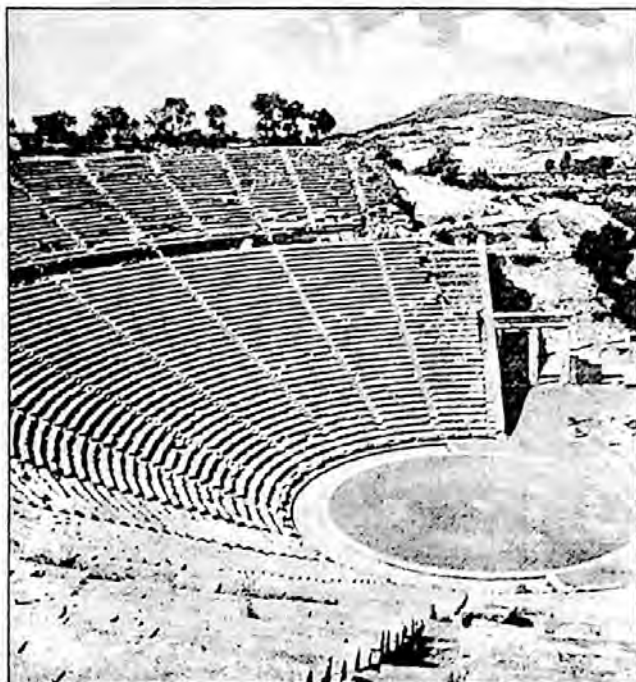
Около 480 г. до н.э.



Симпосий с участием флейтистки. Крайний справа из четырех пирующих мужчин изображен играющим в коттаб.
Рисунок на краснофигурном аттическом килике.
Начало V в. до н.э.



Терракотовая маска комического актера.
Афины. IV в. до н.э.



Театр в Эпидавре.
Вторая половина IV в. до н.э.



Геометрическая амфора.
Афины. Около 750 г. до н.э.



Статуя девушки (кора) с афинского Акрополя.
Около 500 г. до н.э.



Статуя юноши (курос).
Афины. Около 525 г. до н.э.



Отдыхающий Геракл и Афина.

Рисунок на аттическом краснофигурном килике работы Дуриса.

Около 490 г. до н.э.



Богиня Эос с телом своего сына Мемнона.

Рисунок на аттическом краснофигурном килике работы Дуриса.

Около 490 г. до н.э.



Пелопс и Гипподамия на колеснице.
Рисунок на аттической краснофигурной амфоре.



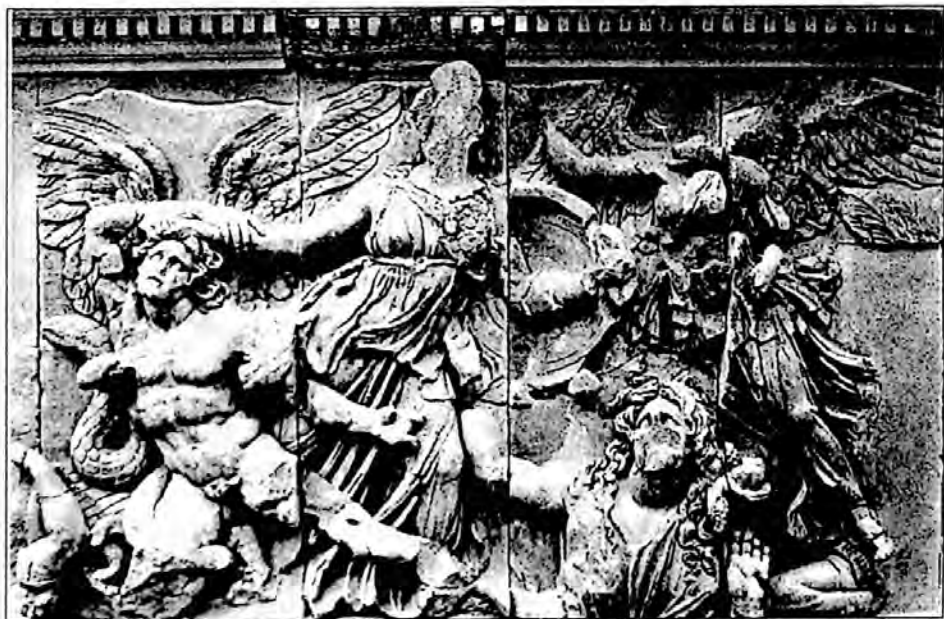
После симпосия.
Рисунок на аттическом краснофигурном килике из мастерской Брига.
Около 490 г. до н.э.



Сиракузская серебряная
декадрахма с головой
Артемиды Аретузы.
480/79 г. до н.э.

Битва при Иссе.
Фрагмент мозаики
из «дома Фавна» в Помпеях.
Римская копия
с греческого оригинала.
Конец IV в. до н.э.





Афина, поражающая гиганта.
Фрагмент фриза алтаря Зевса в Пергаме.
Около 180 г. до н.э.



Ника Самофракийская.
Около 190 г. до н.э.

Оглавление

Предисловие	5
Пролог. Феномен греческой цивилизации	7
Глава 1. В ожидании «греческого чуда»	19
Глава 2. Страна и люди. Бедные, бережливые, предприимчивые	35
Глава 3. Между городом и деревней. Микрокосм греческого полиса	54
Глава 4. Единство в многообразии. Политический сепаратизм и принцип народовластия	76
Глава 5. Рождение личности. Гомер, Гесиод, Архилох	101
Глава 6. Индивид и полис. Между Сциллой тирании и Харибдой деспотии закона	134
Глава 7. Героический идеал. Воины, атлеты, мыслители	168
Глава 8. Детство человечества, или Игра как стиль жизни	191
Глава 9. Бодрствующий разум. Победы и поражения	221
Глава 10. Красота человека — красота космоса. В поисках стилистической формулы греческой цивилизации	259
Глава 11. Парадоксы греческой религии, или Апология язычества	295
Глава 12. «Сумерки свободы», или Тяжкое бремя цивилизации	336
Эпилог. Из Европы в Евразию	374
Рекомендации для дальнейшего чтения	388
<i>В. Ю. Зуев. Ю. В. Андреев (1937—1998)</i>	390
Список основных работ Ю. В. Андреева	394
Иллюстрации к книге	401

Директор издательства:

Абышко О. Л.

Главный редактор:

Савкин И. А.

Художественный редактор:

Грызлова О. А.

Редакторы:

Абышко Л. А.

Баталова Н. М.

Корректор:

Румянцева Л. Ю.

Андреев Юрий Викторович (1937–1998) «Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации». Серия «Античная библиотека», раздел «Исследования»

ИЛ № 064366 от 26. 12. 1995 г.

Издательство «Алетейя»:

Санкт-Петербург, ул. 2-ая Советская, д. 27

Телефон издательства: (812) 277–2119

Факс: (812) 277–5319

Сдано в набор 20. 01. 1997 г. Подписано в печать 30. 04. 1998 г. Бумага офсетная. Формат 60×88¹/₁₆. Печать офсетная. Объем 28 п. л. Тираж 1600 экз. Заказ № 3680.

Отпечатано с готовых диапозитивов в Санкт-Петербургской типографии «Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia