

Ж.-П.Вернан

**ПРОИСХОЖДЕНИЕ
ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ
МЫСЛИ**

Mythes et religions

**LES ORIGINES
DE LA PENSÉE
GRECQUE**

par

Jean-Pierre Vernant

**Paris
1962**

Ж.-П. Вернан

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Перевод с французского

Общая редакция
**Ф. Х. Кессиди,
А. П. Юшкевича**

Предисловие
А. П. Юшкевича

Послесловие
Ф. Х. Кессиди



Москва
·ПРОГРЕСС·

**ББК 87.3
В31**

Редактор О. Н. Кессиди

Вернан Ж.-П.

**В31 Происхождение древнегреческой мысли:
Пер. с фр./Общ. ред. Ф. Х. Кессиди,
А. П. Юшкевича; Послел. Ф. К. Кесси-
ди.— М.: Прогресс, 1988.— 224 с.**

В $\frac{0302001000-585}{006(01)-88}$ 3—88

ББК 87.3

ISBN 5—01—001034—8

**Редакция литературы по
философии и лингвистике**

**© Перевод на русский
язык. Послесловие — из-
дательство «Прогресс»,
1988**

Несколько слов о Ж.-П. Вернане и его книге

Феномен эллинской культуры — зарождение философии, литературы, искусства, науки и их поразительно быстрый расцвет в древней Греции — с давних пор привлекал внимание ученых самых различных специальностей. Более ста лет назад известный французский филолог, историк религий и философ Эрнест Ренан назвал этот феномен «греческим чудом». И хотя чудеса в обычном понимании этого слова не подлежат рациональному объяснению, Ренан усмотрел причину данного феномена в якобы присущих арийским языкам абстрактности и метафизичности, в отличие от других языков, к примеру семитских, на базе которых не могли бы зародиться ни мифология, ни эпическое творчество, ни наука, ни философия, ни изящные искусства, ни гражданская жизнь. Вряд ли кто-либо ныне разделяет эту, по существу, расистскую концепцию Ренана, по меньшей мере в ее крайнем выражении. Но рожденный им оборот «греческое чудо» нашел широкое применение.

Выдающийся математик и историк математики Б. Л. Ван дер Варден на состоявшемся в июле 1961 г. Оксфордском симпозиуме по истории науки попросту свел возникновение одного «чуда» — древнегреческой культуры к

другому «чуду» — греческому духу [1, с. 42—65]. Мне довелось участвовать в этом симпозиуме, где я выступил против воззрений Б. Л. Ван дер Вардена. С критическими замечаниями в его адрес выступил также Ж.-П. Вернан, коротко изложивший основные положения предлагаемой сегодня советскому читателю книги «Происхождение древнегреческой мысли», которая вышла на французском языке в следующем после симпозиума 1962 г.

В своей небольшой книге Ж.-П. Вернан, известный антиковед, поставил задачу в популярной форме изложить генезис греческой мысли и показать ее особенности. Основной тезис автора сводится к следующему. Существует тесная связь между нововведениями, внесенными первыми ионийскими философами VI в. до н. э. в само мышление, а именно: реалистический характер идеи космического порядка, основанный на законе уравновешенного соотношения между конститутивными элементами мира, и геометрическая интерпретация реальности, — с одной стороны, и изменениями в общественной жизни, политических отношениях и духовных структурах, которые повлекла за собой организация полиса, — с другой. В свою очередь возникновение античного города-государства знаменовало раскрытие новых духовных горизонтов, выработку нового социального пространства, централизованного на агору — площадь для общественных собраний, где свободно и аргументированно обсуждались вопросы, так или иначе связанные с жизнью полиса, его отдельных групп или граждан. Прежние иерархи-

ческие отношения господства и подчинения сменились новым типом общественных отношений, основанных на симметрии, обратимости и коррелятивности. Происходившие в то время обмирщение и рационализация мысли проявились, в частности, в учениях милетцев — первых греческих натурфилософов. В этих нововведениях и в этих границах греческая мысль есть порождение полиса.

Наука в ту пору лишь вступает в долгий процесс дифференциации, и начатки ее — математики, астрономии, физики — коренятся в ранних натурфилософских системах. Различные объяснения зарождения рациональной мысли на примере математической модели предложили, в частности, А. Сабо [11] и А. Н. Колмогоров. Концепция А. Сабо, некоторые моменты которой заслуживают внимания, в данной связи представляет меньший интерес, ибо рассматривает специфику греческой математики как вторичную по отношению к философии (особенно это относится к элейской школе), вопрос же о происхождении самой греческой философской мысли А. Сабо не затрагивает. Что же касается А. Н. Колмогорова, то, хотя он и не рассматривает непосредственно этот вопрос, его соображения о развитии математики, начиная примерно с XX в. до н. э. и затем на протяжении полутора тысячелетий, заслуживают особого упоминания: в общих чертах они близки идеям Ж.-П. Вернана, а предложенная им математическая модель структурно близка общему ходу развития рациональной мысли: «Только после накопления большого конкретного ма-

териала в виде разрозненных приемов арифметических вычислений, способов определения площадей, объемов и т. п. возникает математика как самостоятельная наука с явным пониманием своеобразия ее основных понятий и представлений в достаточно общей форме. В применении к арифметике и алгебре возможно, что этот процесс начался уже в Вавилонии. Однако вполне определилось это новое течение, заключавшееся в систематическом и логическом построении основ математической науки, в древней Греции». И далее: «Появилась потребность в отчетливых математических доказательствах, были сделаны первые попытки систематического построения математических теорий. Математика, как и все научное и художественное творчество, перестала быть безличной, какой она была в странах древнего Востока... Это изменение характера математической науки объясняется более развитой общественной, политической и культурной жизнью греческих государств, приведшей к высокому развитию диалектики, искусства спора, к привычке отстаивать свои утверждения в борьбе с противником. Возникновение независимой от религии философской мысли привело к потребности в рациональном объяснении явлений природы и поставило перед математикой новые задачи» [2, с. 466—467].

В обширном предисловии к русскому изданию своей книги Ж.-П. Вернан обобщил данные основных исследований, проведенных после выхода в свет первого французского издания. Он упоминает, в частности, недавно вы-

шедшую книгу Б. Л. Ван дер Вардена, в которой тот дополнил картину развития математической мысли [15], предложенную им более четверти века назад на упомянутом выше Оксфордском симпозиуме. Эта картина очевидным образом противостоит общей концепции Ж.-П. Вернана (как и трактовке развития математики А. Н. Колмогорова). Ее развернутая критика в работе У. Р. Норра [18] мне, как и автору этой книги, представляется весьма убедительной.

Благодаря популярной и сжатой форме изложения книга Ж.-П. Вернана имела во Франции большой успех. Помимо пяти французских изданий (последнее вышло в 1983 г.), она переведена на английский (1964), испанский (1965, 1970), греческий (1966), польский (1969), японский (1970), португальский (1972, 1977), итальянский (1982), немецкий (1983), румынский и словенский (находится в печати) языки. Как мы видим, и по сей день книга находит своих читателей. Надеемся, что ее издание на русском языке будет небезынтересным и для советского читателя, хотя русскоязычная литература по этому вопросу довольно обширна. Надеемся также, что эта небольшая книга принесет пользу и для дальнейших исследований в области античности, которые, как убеждены автор книги и нижеподписавшийся, далеки от завершения.

Жан-Пьер Вернан родился 4 января 1914 г., учился в лицее Карно, а затем в Сорбонне (Париж). В 1937 г. получил звание *agrégé*, дающее право на чтение лекций в университетах (по разделу философии). Во время

второй мировой войны стал активным участником движения Сопротивления. Под именем полковника Бертье руководил французскими внутренними силами Сопротивления на юго-западе Франции. После 1945 г. Ж.-П. Вернан возобновил научную деятельность, сосредоточив свои интересы в области истории греческой мысли. Он занимал различные должности во французском Национальном центре научных исследований (CNRS). В 1975 г. был избран профессором кафедры сравнительных исследований древних религий в Коллеж де Франс. С 1984 г., выйдя в отставку, становится почетным профессором этого коллежа.

Жан-Пьер Вернан не раз приезжал в Советский Союз, где впервые побывал в составе делегации университетских преподавателей и студентов еще в 1934 г. По приглашению Института истории естествознания и техники Академии наук СССР он прочитал ряд лекций и провел ряд семинаров в рамках своих исследований.

Член многих научных обществ, Ж.-П. Вернан имеет несколько наград французского правительства. Он — офицер ордена Почетного легиона, участник Сопротивления, кавалер ордена Военного креста и т. д.

В конце русского издания книги Ж.-П. Вернана помещено послесловие проф. Ф. Х. Кессиди, в котором рассматривается круг проблем, связанных с генезисом теоретической мысли у греков.

Москва, ноябрь, 1987 г.

А. П. Юшкевич

Предисловие к русскому изданию

Эта книга увидела свет двадцать пять лет назад. Она была сделана по заказу редактора серии «Мифы и религии» Ж. Дюмезиля, выпускаемой издательством «Presses Universitaires de France». Сам Ж. Дюмезиль опубликовал в этой серии работы «Боги германцев» [3,4] и «Боги индоевропейцев» [5]. В тот же год, что и предлагаемая вниманию читателя книга, в ней вышла книга К. Леви-Стросса «Тотемизм сегодня» [6]. Все тома серии должны были удовлетворять определенным требованиям, в частности, быть небольшими по объему (в пределах 130 страниц) и доступными широкому читателю. Задача автора состояла в том, чтобы сжато представить собственную трактовку того или иного спорного вопроса или проблемы, не прибегая при этом ни к обширному аппарату примечаний, ни к демонстрации своей эрудиции.

Решиться на подобное предприятие в области, которую мне было предложено исследовать, представлялось несколько опрометчивым. Это означало не что иное как в нескольких главах изложить процесс возникновения греческой мысли, иначе говоря, нарисовать картину интеллектуальных сдвигов, происшедших между XII в. до н. э. (с крушения микенского царства) и V в. до н. э. (до времени рас-

цвета такого города, как Афины), обозрев таким образом 700-летний временной период, бóльшая часть которого — с XII по VIII вв. — приходится на так называемые «темные века». Название последних связано с исчезновением практики письма, следствием чего явилось отсутствие в руках ученых, исследующих этот период истории, каких-либо письменных свидетельств или текстов.

Иначе говоря, при изучении столь длительного временного периода было невозможно прибегнуть к методам, применявшимся историками или археологами, которые при желании могут мобилизовать все ресурсы своих дисциплин. Я попытался воспроизвести основные черты эволюции от микенского царства до демократического полиса и от заката мифа до возникновения рационального мышления в форме обычного очерка, целью которого было не положить конец дискуссии по этой проблематике, как бы подводя ее итоги, а, напротив, направить ее по новому пути. Я предложил общую интерпретацию той интеллектуальной революции, которая, с моей точки зрения, в целом согласовывалась с основными фактическими данными, имеющимися на сегодня в нашем распоряжении.

Итак, я должен был решить вопрос: каково начало западной мысли? Каковы ее истоки в греческом мире? Мне представлялось, что новый тип мышления, приведший к возникновению в начале VI в. до н. э. в греческой колонии Милет (Малая Азия) философии и науки, основан на трех принципах.

Во-первых, образовалась новая область мышления, внешняя по отношению к религии и чуждая ей. Возникновение космоса и других естественных явлений ионийские «физики» объясняли чисто рациональными причинами и в отрыве от религии. Они решительно игнорировали божественные силы, установленные ритуальные обряды и священные сказания, традицию которых закрепили в своих поэмах такие поэты-«теологи», как Гесиод.

Во-вторых, выделилась идея космического порядка, покоящегося отныне не на мощи бога — верховного правителя, *монарха, басылевса* (как в традиционных теогониях), но на понятии космоса, подчиняющегося закону, правилу (*nomos*). *Nomos* устанавливает для всех составляющих природу элементов (стихий) порядок, в соответствии с которым ни один элемент не может осуществлять свою власть (*kratos*) над другим.

В-третьих, эта мысль имеет глубоко геометрический характер. Идет ли речь о географии, астрономии или космологии, она постигает физический мир и проецирует его в пространственные рамки, которые больше не определяются религиозными категориями возвышенного и низменного, небесного и подземного, но образуются взаимными, симметричными, обратимыми соотношениями.

Эти три принципа — светский и рациональный характер видения мира, понятие умопостигаемого и упорядоченного космоса и гео-

метрическая картина вселенной — тесно связаны друг с другом. В своей совокупности они определяют то новое и оригинальное, что внес греческий рационализм как по форме, так и по содержанию по сравнению с прошлыми и теми ближневосточными цивилизациями, с которыми греки могли быть знакомы.

С чем связаны эти нововведения и почему они осуществились в греческом мире? Дать ответ на эти вопросы означало бы внимательно рассмотреть всю совокупность условий, которые привели Грецию от микенской дворцовой цивилизации, довольно близкой восточным царствам того времени, к социальному и духовному универсуму *полиса* — города-государства. Становление полиса означает не только ряд экономических и политических преобразований, но включает в себя также следующие факторы: изменение образа мышления, открытие другого интеллектуального горизонта, выработку нового социального пространства с центром на городской площади (*агора*); исчезновение такого персонажа, как микенский правитель (*апах*), верховная власть которого контролирует и регламентирует, через посредство писарей, всю социальную жизнь; возвышение слова, которое в своем светском применении — в свободном споре, дискуссии, диалоге — становится преимущественным политическим оружием, инструментом достижения приоритета. Оно означает далее полную открытость как в отношении проявлений общественной, так и духовной жизни, излагаемых отныне в письменной

форме для сведения всех граждан (если речь идет о законах и декретах) и доступных критике или борьбе мнений (когда речь идет об индивидуальных творениях); замену старых иерархических отношений господства и подчинения новым типом общественных связей, основанных на симметрии и взаимности отношений между «подобными» или «равными» гражданами; отказ от традиции, которая больше не считается незыблемой и почитаемой. Более того, теперь усилия каждого направлены на то, чтобы отмежеваться от традиции, проявив оригинальность мышления и соблюдая дистанцию по отношению к предшественникам, утверждения которых можно либо принять, либо исправить, либо просто отбросить. Все изменения подобного рода свидетельствуют о том, что как секуляризация и «геометризация» мысли, так и развитие духа творчества и критики осуществлялись в общественной практике (*praxis*) в то самое время, когда они получали свое выражение у «физиков» милетской школы. Основная мудрость (*sofia*) греческих мыслителей заключалась в размышлениях по поводу политики и морали. Они стремились определить основы нового человеческого миропорядка, который заменил бы власть монарха или знати писанным законом, обязательным для всех. В результате город приобрел форму кругообразного и имеющего центр космоса: каждый гражданин, подобный всем остальным, подчиняясь и властвуя, должен был хронологически последовательно занимать и оставлять все симметричные положения, составляющие

гражданское пространство. Именно этот образ социального космоса, регулируемого равным для всех законом (*isonomia*), на заре философии ранние греческие мыслители перенесли на физическую вселенную. Если древние теогонии составляли одно целое с мифами о верховной власти, уходившими своими корнями в царские ритуалы, то и новая модель мира, которую создали милетские «физики», в своих геометрических рамках связана с институциональными формами и духовными структурами, свойственными полису.

Таковы в общих чертах положения, изложенные в 1962 г. в этой небольшой книге. Как обстоит дело сегодня? Заданный вопрос имеет два аспекта. Прежде всего: какова та новая информация и новые интерпретации, выдвинутые за истекший период и отличные от представленной здесь, и следует ли их принимать в расчет? Кроме того, в каких пунктах я сам вынужден дополнить, уточнить или изменить мою прежнюю точку зрения?

Начнем, как говорится, с начала — с микенского мира. Расшифровка в 1953 г. Дж. Чедвиком и М. Вентрисом линейного письма Б глиняных табличек из Пилоса, Микен, Кносса, Фив, Тиринфа и Орхомена неожиданно расширила и полностью изменила наши знания о наиболее древнем периоде греческой истории [7, 8]. Отныне эллинисты располагали письменными свидетельствами о социальных и воинских институтах, технической и экономической деятельности, богах и культах ахейцев, живших в XIV—XIII вв. до н. э. Эти сви-

детельства, несмотря на отдельные пробелы и неясности, рисуют образ дворцовой цивилизации, совершенно отличный от ранее известного, основанного на единственном и к тому же более позднем — по крайней мере на четыре столетия — свидетельстве Гомера. Но в целом исследования по микенской филологии не изменили намеченную мной, вслед за другими учеными, картину микенского государства и не опровергли выводы, к которым я пришел на основе ее изучения.

Тем не менее одно из употребленных мной утверждений представляется мне теперь по меньшей мере спорным. Ранее я полагал, что микенский правитель — *анакс* — был наделен статусом носителя сверхчеловеческой власти. Сегодня я бы так не сказал. Я бы написал, что *анакс* наряду с другими функциями играл религиозную роль, что отнюдь не обязательно предполагает ни того, что его личность обожествлялась, ни того, что ее можно было отождествить с образом царя-мага, повелителя времени и плодородия (по крайней мере именно так он представлен в работе Дж. Дж. Фрэзера «Золотая ветвь» [9] и в работах некоторых английских антропологов-эллинистов, которыми я руководствовался в трактовке этого вопроса, в частности, работами моего учителя Л. Жерне).

О периоде «темных веков» свое слово могут сказать только археологи, чем они и не преминули воспользоваться. За четверть века они собрали достаточно богатый «урожай», позволивший уточнить тот путь, который (после упадка, последовавшего за крушением микен-

ской цивилизации) между XI и VIII вв. до н. э. привел к техническим, демографическим, экономическим и другим изменениям, новым формам освоения земли и агрокультуры, завершившимся той «структурной революцией», о которой говорит англичанин Э. Снодгресс [10] и в результате которой возникли классические города-государства. Таким образом, интеллектуальный сдвиг от мифа к понятийному мышлению, составивший предмет моего исследования, оказался включенным в более четко определенный контекст.

Чтобы оставаться в рамках фактических данных, мои соображения о появлении вместе с *полисом* нового социального пространства, изоморфного и централизованного, подкрепляются недавними исследованиями плана архаических городов, организации *хоры* — сельской окрестности городов, и особенно основания колоний, более свободных от старых городских традиций и ставших очагами экспериментирования и нововведения при возникновении более строгих пространственных моделей.

Сказанное относится также к сформулированным мной замечаниям о роли, которую могли играть в качестве инструмента интеллектуального сдвига, с одной стороны, фонетическое письмо, а с другой, появление писанных законов, их гласный характер. Эти замечания нашли свое необходимое продолжение в начавшемся в последние десятилетия среди эллинистов споре о последствиях, которые имел для греческого рационализма переход от цивилизации устной речи к культуре, где

более или менее преобладающее место занимает письменность, связанная с различными сферами общественной жизни, а также с областями литературного, философского или научного творчества.

Вопрос о совпадении между собой понятий закона, порядка, равенства в нравственной и политической мысли, с одной стороны, и в философии природы — с другой, мне следовало бы рассмотреть более подробно, продемонстрировав сходство между афинским архонтом Солоном и первым «физиком» милетской школы Фалесом. Для освещения той ключевой роли, которую в VI в. до н. э. играли понятия равенства перед законом (*isonomia*) и сосредоточение власти в центре (*en mesoi*), предотвращающие господство одного человека над другим, следовало бы к примеру с Меандром (Геродот. История, III, 142), на который я ссылался, добавить параллельные примеры Демонакта из Кирены — примерно 550 г. (IV, 161), Аристагора из Милета (V, 37), Кадма из Коса (VII, 16) и, конечно, Солона, который в начале VI в. до н. э. ставил себе в заслугу умение сохранить равенство (*to ison*).

Но обратимся к основным проблемам, о которых мне следует высказаться либо потому, что подход к ним изменился в результате новых исследований, либо потому, что другие ученые их рассмотрели в иной перспективе.

Читая мою книгу, можно предположить, что судьба греческой мысли, ход которой я

попытался показать, разыгрывалась между двумя полюсами — мифом и разумом. Интерпретация моего подхода в столь простой и резко выраженной форме, на мой взгляд, лишена смысла. Я уже совершенно четко формулировал ранее, что греки не изобрели *данный* разум как единственную и всеобщую категорию, но только *некоторый* разум, инструментом которого является язык и который позволяет воздействовать на людей, а не преобразовывать природу, разум политический в том смысле, в каком Аристотель определяет человека как политическое животное. Но правомерно ли говорить о греческом разуме в единственном числе? Если не ограничиваться, как это сделал я, только милетской школой философии VI в. до н. э. и принять во внимание дальнейшее развитие философской мысли, а также медицинские трактаты, письменные исторические изыскания Геродота и Фукидида, математические, астрономические, акустические, оптические и другие исследования античных мыслителей, то возникшая картина приобретет множество нюансов, объяснимых разными типами рациональности. В результате проявления последних мыслительные процедуры, их принципы и конечные цели попадают в прямую зависимость от наблюдений, опыта и формальных доказательств, чем и объясняется это различие.

Все, что верно для разума, далеко не всегда верно для мифа. Последние труды антропологов предостерегают нас от попытки возвести миф в своего рода духовную реальность, которая присуща природе человека и действие

которой обнаруживается везде и всегда: до, наряду или в контексте собственно рациональных операций.

Два соображения побуждают нас быть осторожными и отличать разные формы и уровни мифического мышления древних греков. Само слово «миф» мы унаследовали именно от них. Но для людей, живших в те архаические времена, оно имело совсем иной смысл, нежели тот, который мы вкладываем в него сегодня. *Mythos* означает «слово», «рассказ» и на первых порах не противопоставляется *logos*'у, первоначальным смыслом которого также является «слово», «речь». И только в дальнейшем *logos* стал означать способность мышления, разум. Начиная с V в. до н. э. в философии и истории *mythos*, противопоставленный *logos*'у, приобрел уничижительный оттенок, обозначая бесплодное, необоснованное утверждение, которое не опирается на строгое доказательство или надежное свидетельство. Но даже в этом случае *mythos*, дисквалифицированный с точки зрения истинности и противопоставленный *logos*'у, не распространяется на священные тексты о богах и героях. Подобно многоликому Протею, он обозначает весьма различные реалии: разумеется, теогонию и космогонию, но также всякого рода побасенки, родословные, бабушкины сказки, пословицы, поучения, традиционные изречения, короче говоря, все слухи, которые как бы сами собой передаются из уст в уста. Следовательно, в греческом контексте *mythos* предстает не только как особая форма мысли, но и как совокупность

того, что передается и распространяется в ходе случайных контактов, встреч, бесед как безликая, анонимная, неуловимая сила, которую Платон именует *rhēmē* — молва.

Но именно эту молву, из которой сотворен греческий *mythos*, мы уловить и не можем — еще один аргумент в пользу осторожности. В традиционных цивилизациях, имевших, так сказать, «устный» характер, этнологи, ведущие исследования соответствующей местности, могут заняться изучением всякого рода сказаний, которые, повторяясь, образуют основу уровня знаний членов группы. Но применительно к Греции мы обладаем и всегда будем обладать только письменными свидетельствами. Наши мифы не передаются нам в живом словесном изложении, постоянно повторяемые и видоизменяемые молвой; они окончательно зафиксированы в произведениях эпических, лирических и трагических поэтов, которые используют их по мере своих собственных эстетических потребностей и, таким образом, придают мифам, в их усовершенствованной форме, литературный характер. Собрания текстов, подготовленные в эллинистическую эпоху эрудитами, систематически собиравшими, переписывавшими, классифицировавшими легенды и предания с тем, чтобы перегруппировать их и точно приладить друг к другу, также обладают всеми особенностями письменных произведений, созданных теми или иными авторами.

Сегодня, следовательно, речь идет не о том,

чтобы противопоставить миф и разум как двух противников, обладающих каждый собственным оружием, а о том, чтобы путем точного текстологического анализа установить, в чем отличие теогонических рассуждений такого поэта, как Гесиод, и философских или исторических построений его преемников, выявить расхождение в способах композиции и организации материала, семантических приемах и логике повествования.

Вот в общих чертах то, что я, наряду с другими учеными, попытался сделать в 1962 г. с тем, чтобы лучше выявить пути, которые постепенно привели к противопоставлению *mythos*'а, понимаемого как выдумка, и *logos*'а, понимаемого как истинное и обоснованное рассуждение.

Из предшествующих замечаний, касающихся форм мифического и рационального, возникает новая, весьма непростая проблема: какое место моя интерпретация отводит математике и в какой мере она способна дать отчет о нововведениях, внесенных греками в этой области? Иначе говоря, почему и как греки (в период между VI и III вв. до н. э.) пошли по пути, который, начиная с Евклида, привел их к образованию доказательной науки, имеющей дело с «идеальными» объектами. Отправляясь от ограниченного числа постулатов, аксиом и определений, она приобрела форму последовательности строго выводимых одна из другой теорем, при которой истинность каждой была обеспечена формальным характером доказательств, применяемых в ходе ее дедукции.

Говоря откровенно, непосредственно этой проблемой я не занимался. Причина не только в том, что, не будучи компетентным в истории математики, я не был готов ее решить. Но, озабоченный прежде всего тем, чтобы понять условия, которые определили общее изменение мышления и образовали как бы разрыв в истории мысли, я направил свое внимание на факт появления совершенно новой формы нравственной и политической рефлексии и одновременно занялся выявлением природы весьма примечательного способа связи между этими двумя *формами сознания*. С такой точки зрения математика не составляла центр моих интересов; кроме того, она не требовала особой трактовки. Вместе с такими историками науки, как А. Сабо [11] или Дж. Э. Ллойд [12, 13], я был склонен думать, что направление, приданное греками этой науке, прямо вписывается в линию интеллектуального преобразования, отправную точку которого я попытался уточнить.

Разумеется, это общее положение не избавляет специалистов от сравнительного исследования геометрических и алгебраических знаний в Греции, используемых приемов доказательства с тем, чтобы сопоставить их с соответствующими знаниями и приемами как египтян и вавилонцев, так и индийцев и китайцев, а также чтобы установить их возможные влияния или преемственность. Во Франции такого рода исследованиями занимается М. Кавейн [14]; в том, что касается оригинальности греческой математики, его выводы подтверждают и подкрепляют мою интерпретацию, уточняя ее.

Однако сегодня среди историков математики вновь возник спор. В 1983 г. вышла книга одного из наиболее известных среди них — Б. Л. Ван дер Вардена под названием «Геометрия и алгебра в древних цивилизациях» [15]. По словам автора, он опирается на три великих открытия. Речь идет прежде всего о выводах, которые А. Зайденберг [16] счел возможным извлечь из содержащихся в древних индийских текстах (500—200 гг. до н. э.) предписаний, устанавливающих правила возведения ритуальных алтарей: место, которое занимает в этих правилах «теорема Пифагора», приводит Зайденберга к выводу о том, что вавилонская алгебра, греческая и индийская геометрия имеют общее начало. Последующее сравнение древнекитайских математических трактатов с целым рядом вавилонских задач выявляет дополнительные причины, побудившие Ван дер Вардена допустить наличие общего источника, где центральную роль играет теорема, условно называемая «теоремой Пифагора». Наконец, согласно утверждениям А. Тома и А. С. Тома [17], расположение мегалитических памятников в Южной Англии и Шотландии доказывает, что эти сооружения возводились с помощью «пифагоровых треугольников», иначе говоря, прямоугольных треугольников с целочисленными сторонами.

Исходя из этих исследований, Б. Л. Ван дер Варден счел себя вправе выдвинуть следующую гипотезу: в эпоху неолита (между 3000 и 2000 гг. до н. э.) в Центральной Европе

существовала «математическая наука»; она распространилась на Великобританию, Ближний Восток, Индию и Китай. Надо ли говорить, что эта гипотеза (быть может, имевшая в глазах автора двойное преимущество: она приписывала нашим далеким европейским предкам открытие математики и связывала последнее с ритуальными целями) была встречена большинством специалистов весьма скептически, ибо основания, на которые она опиралась, представлялись им довольно шаткими. У. Р. Норр [18], в частности, подверг ее точной и сжатой критике.

Не берусь вникать в эту дискуссию, так как я для этого недостаточно компетентен. Подчеркну лишь один касающийся меня пункт. Б. Л. ван дер Варден отмечает, что сами греки также имели некоторое знание об этой «неолитической науке», но, добавляет он, «они ее подвергли полному преобразованию, создав дедуктивную науку, основанную на определениях, постулатах и аксиомах» [15, с. XI]. Это как раз и есть то самое «полное преобразование», для объяснения которого его необходимо, на мой взгляд, поместить в тот интеллектуальный контекст, главные черты которого я постарался выявить в своей книге.

В конце этого предисловия мне хотелось бы сделать своего рода признание. Автору всегда приятно, если его переводят на иностранный язык. Удовольствие от перевода этой книги на иностранные языки мне уже неоднократно доставляли. Однако русское ее издание приносит мне особую радость по

двум причинам. Первая — сугубо личного свойства. Она касается моей биографии и, более конкретно, того факта, что, как и все французы, с первых и до последних дней минувшей войны не прекращавшие бороться с гитлеризмом, я вместе с советским народом переживал все испытания, поражения, страдания и победы как свои собственные. Вторая причина носит более общий характер. На мой взгляд, эта небольшая по объему книга, посвященная анализу революции в сфере мышления, происшедшей два с половиной тысячелетия назад, вновь обретает свою молодость и актуальность в связи с событиями, происходящими сегодня в вашей стране.

В заключение хочу поблагодарить А. П. Юшкевича, а также всех тех, кто способствовал выходу книги «Происхождение греческой мысли» на русском языке.

Ж.-П. Вернан

Севр, июнь 1987 года

Библиография

1. Scientific Change. Historical Studies in the Intellectual, Social and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present. Ed. by A. S. Crombie, Heinemann, London, 1963, 896 p.
2. Колмогоров А. Н. Математика, БСЭ, т. 26. М., 1954.
3. Dumézil G. Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative. Col. „Mythes et Religions“. Paris, P. U. F., 1939.
4. Dumézil G. Les dieux des Germains. Essai sur la formation des dieux scandinaves. Col. „Mythes et Religions“. Paris, P. U. F., 1959.
5. Dumézil G. Les dieux des Indo-Européens. Col. „Mythes et Religions“. Paris, P. U. F., 1952.
6. Levi-Strauss C. Le totémisme aujourd'hui. Col. „Mythes et Religions“. Paris, P.U.F., 1962.
7. Ventris M. and Chadwick J. Documents in mycenaean Greek. Cambridge University Press, 1956.
8. Chadwick J. The Decipherment of Linear B. Cambridge University Press, 1958.
9. Frazer J. G. The Golden Bough, London, 1923 (русск. перев.: Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980).
10. Snodgrass A. La Grèce archaïque. Le temps des apprentissages. Paris, Hachette, 1985.
11. Szabó A. The Beginning of Greek Mathematics. Budapest, 1978; его же: О превращении математики в дедуктивную науку и о начале ее обоснования.— В: Историко-математические исследования, вып. XII. М., 1959.
12. Lloyd G. E. R. Magic, Reason and Experience. Studies in the origins and development of Greek Science, Cambridge University Press, 1978.
13. Lloyd G. E. R. Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece. Cambridge University Press, 1983.

14. C a v e i n g M. La constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque, v. I—III. Université de Lille — III, 1982.

15. V a n d e r W a e r d e n B. L. Geometry and Algebra in Ancient Civilizations. Springer Verlag, 1983.

16. S e i d e n b e r g A. The Ritual Origin of Geometry. Archive for History of Exact Sciences. Springer Verlag, 1963, No. 1; e r o ж e: The Origin of Mathematics. Archive for History of Exact Sciences, 1978, No. 18.

17. T h o m A. and T h o m A.S. Megalithic Remains in Britain and Brittany. Oxford, 1978.

18. K n o r r W.R. The Geometer and the Archaeoastronomers: on the Prehistoric Origins of Mathematics. The British Journal for the History of Science, 18(1985), Part 2, p. 197—212.

После расшифровки микенского линейного письма Б дата первых греческих текстов, которыми мы располагаем, была отодвинута на половину тысячелетия назад. Это углубление исторической перспективы заставляет пересмотреть хронологические рамки, в которые до сих пор заключалась проблема начал греческой мысли. Древнейший греческий мир, каким нам раскрывают его микенские таблички, во многом сродни современным ему ближневосточным царствам. На основе текстов линейного письма Б (из Кносса, Пилоса или Микен) перед нами предстают тот же тип общественного устройства, аналогичный образ жизни и близкий по природе человек, что и на основе клинописных текстов из Угарита, Алалахе, Мари или из хеттской столицы Хаттушаше. При чтении же Гомера картина меняется. В «Илиаде» нам открывается другое общество, иной человеческий мир, как если бы, начиная с гомеровской эпохи, греки не могли более воспринимать облик былой микенской цивилизации, с которой они были связаны и которую они, вслед за аэдами¹, считали возможным восстановить в своем воображении.

В дальнейшем изложении мы попытаемся осознать и точно локализовать этот разрыв

в исторической судьбе древних греков. Как, в частности, показал М. П. Нильсон², религия и мифология классической Греции имеют свои корни непосредственно в ее микенском прошлом. Что же касается других областей, то здесь мы наблюдаем глубокий разрыв. Когда в XII в. до н. э. микенская держава рухнула под натиском вторгшихся в континентальную Грецию дорических племен, это не было просто падением некой династии в опустошительном пожаре, последовательно охватившем Пилос и Микены,— навсегда канул в Лету определенный тип царской власти; окончательно уничтожена целая форма общественной жизни, концентрировавшаяся вокруг дворца; из мировоззрения греков полностью исчезла личность божественного царя. По своим последствиям крушение микенской системы далеко выходит за рамки социальной и политической истории. Оно оказало влияние на самого человека той эпохи: изменило его духовный мир, трансформировало его психологические установки. Падение бывшего могущества царя подготовило (в течение длительного периода изоляции, так называемого греческого средневековья) два взаимосвязанных нововведения: становление полиса и рождение рационалистического мышления. Действительно, когда к концу гомеровской эпохи (900—750 гг. до н. э.) греки Европы и Ионии возобновили прерванные в течение многих веков отношения с Востоком, когда в современных им восточных цивилизациях они вновь открыли уже известные ранее черты собственного прошлого (времен бронзового века), они

не стали, как это сделали микенцы, на путь подражания и ассимиляции. В пору расцвета ориентализации эллинизм самоутвердился перед лицом Азии, как если бы возобновление контакта с Востоком привело его к лучшему пониманию самого себя, выразившемуся в определенной форме общественной жизни. Новый тип мышления как бы определял в глазах эллинов их оригинальность и превосходство над миром варваров, в противовес царю, чье никому не подвластное могущество осуществлялось бесконтрольно. Греческая политическая жизнь стремилась стать предметом публичного обсуждения на агоре со стороны граждан, которые считались равными и для которых государственное управление являлось общим делом. В отличие от прежних космогоний новая мысль стремилась обосновать мировой порядок, построенный на отношениях симметрии, равновесия, равенства между элементами космоса.

Если мы хотим воссоздать акт рождения греческого разума, последовать по пути, которым он смог отделиться от религиозного образа мышления, определить, чем разум обязан мифу, превзойдя его, нам необходимо вернуться к микенской цивилизации, сопоставив ее с тем поворотом VIII—VII вв. до н. э., в результате которого Греция, набрав новую высоту, последовала по новому, только ей свойственному пути. Это была эпоха решающих перемен, которые, заложив основы полиса, посредством такого рода секуляризации политической мысли обеспечили господство философии.

Глава первая Исторический план

В начале II тысячелетия по двум берегам Средиземноморья еще не проходила линия разрыва между Востоком и Западом. Эгейский мир и мир греческого полуострова были неразрывно связаны как народности и как культуры с одной стороны с Анатолийским плоскогорьем — через острова Киклады и Спорады, а с другой — через Родос, Киликию, Кипр — с северным побережьем Сирии, Месопотамией и Ираном. Отделившись от Киклад, усилив связи с Анатолией и создав в Фесте, Малей и Кноссе первую дворцовую цивилизацию (2000—1700 гг.), Крит продолжал ориентироваться на великие царства Ближнего Востока. Между критскими дворцами и дворцами, открытыми недавно в процессе раскопок в Алалахе, в излучине Оронта и Мари, на караванном пути, связывающем Месопотамию с морем, обнаружилось столь поразительное сходство, что их можно считать творениями одной и той же школы архитекторов, художников, мастеров фрески¹. Через сирийское побережье критяне вступили также в контакт с Египтом эпохи Нового царства. Хотя его влияние и не было столь определяющим, как это можно было предположить во времена А. Дж. Эванса², оно все же ощущалось достаточно сильно.

Между 2000 и 1900 гг. до н. э. в континентальную Грецию вторглась новая народность. (Дома греков, их кладбища, боевое оружие, орудия труда, керамика — хорошо известные минойские гончарные изделия, обнаруженные при раскопках, — все свидетельствует о том, что население не было связано с цивилизацией древнеэлладского периода.) Интервенты — минойцы — образовали авангард племен, которые, волна за волной, накатывали на Элладу, оседали на островах, выводили колонии на побережье Малой Азии, двигались в направлении западного Средиземноморья и к Черному морю с тем, чтобы образовать тот греческий мир, который предстает перед нами в интересующий нас исторический период. Спустились ли пришельцы с Балкан или явились из равнин Южной Скифии, эти предки греков, относившиеся к числу индоевропейских народов, уже различались по языку и говорили на древнегреческом диалекте. Их появление на берегах Средиземноморья не было единичным случаем. Примерно в это же время с другой стороны моря — через Анатолийское плоскогорье — Грецию теснили индоевропейские хетты из Малой Азии. На троянском побережье культурная и этническая преемственность, сохранявшаяся примерно в течение тысячелетия, от Трои I до Трои V (начало первой имело место между 3000 и 2600 гг. до н. э.), была внезапно прервана. Народ, воздвигнувший около 1900 г. до н. э. Трою VI, самую богатую и мощную царскую городскую резиденцию, являлся близким родичем минойцев Греции.

Их изготовленная с помощью гончарного круга и обжигаемая в закрытых печах глиняная посуда получила распространение в континентальной Греции, на Ионических островах, в Фессалии и Халкиде.

Другой характерной чертой цивилизации, свидетельствующей о родстве двух народов на обоих берегах Средиземного моря, является использование на троянском побережье в период существования Трои VI коней. «Славный конями» — этот почерпнутый в древней устной традиции эпитет употребляет Гомер, характеризуя богатство дарданийского края³. Репутация троянских коней (равно как и тканей) несомненно стимулировала интерес, который проявляли ахейцы к этому краю еще до того военного похода, который завершился разрушением Приамова града (Трои VII) и явился отправной точкой эпической легенды. Минойцы Трои (а позднее и Греции) должны были заниматься коневодством в степях, где обитали до прихода в Грецию. Легендарная предыстория царя Посейдона рассказывает о том, что до того, как стать повелителем морей, Посейдон в представлении эллинов и других древних народов считался демоном плодородия, выступавшим в облике коня (отсюда Гиппий, или Гиппиос). Образ коня или быка проходит сквозь весь комплекс древнегреческих мифов. Этот образ сближается с силой земных недр, плодородием, ветром, грозой, облаком, бурей...⁴ Место и значение коня в большой мере зависят от его применения в военных целях. Первые греческие документы, проливающие свет на этот вопрос,

относятся к XVI в. до н. э.: на надгробных стелах, открытых в круглых могилах в Микенах (1580—1500 гг. до н. э.), запечатлены сцены сражения или состязаний в беге на колесницах. В эту эпоху минойцы, тесно смешавшиеся с местным племенем азиатского происхождения, уже давно поселились на территории континентальной Греции, где городская жизнь формировалась вокруг крепостей — резиденций правителей. Они вступили в контакт с минойским населением Крита, находящегося в состоянии расцвета, после восстановления дворцов, впервые разрушенных около 1700 г. до н. э. На Крите они столкнулись с совершенно новым образом жизни и мышления. Именно тогда наметилась та последовательная «критизация» микенского мира, которая после 1450 г. до н. э. завершилась созданием общей для острова и для континентальной Греции дворцовой цивилизации. Но легкая боевая колесница, запряженная парой коней, прямого отношения к Криту не имела. До начала нового минойского периода I (1580—1450 гг. до н. э.) кони на острове не применялись. Если говорить о заимствовании, то минойцы в этой области были скорее должниками. Применение колесницы служит еще одним подтверждением сходства между становящимся микенским, или ахейским миром, и Хеттским царством, в котором боевое использование колесниц приходится на XVI в. до н. э. Эта практика была заимствована у восточных соседей — хурритов из Митанни (народности, не относящейся к индоевропейцам, но признавшей право верховной

власти индоиранской династии). Перед народами, знакомыми с коневодством, применение колесниц должно было поставить новые проблемы селекции и дрессировки. Отзвук этих проблем мы обнаруживаем в трактате о гиппологии, составленном неким Киккули из Митанни и переведенном на хеттский язык. В отношениях, которые установились к началу XIV в. до н. э. между хеттами и теми, кого они именовали «ахаивой» (ахейцы, или микенцы), определенную роль играли вопросы, связанные с использованием коней. В царских хеттских архивах из Хаттушаше среди прочего упоминается об Аххияве (Ахее) как о местопребывании ахейских государей (и в их числе о Тавагалавасе (Этеокле?)), прибывавших ко двору для того, чтобы совершенствоваться в управлении колесницами. Не следует ли сопоставить в этой связи имя хеттского царя Мурсилиса с именем возницы царя Эномая — Миртила, известного персонажа легенды о Пелопсе — царе Микен, основателе династии Атридов?

Эномай царствовал в Писе (Элида). У него была дочь Гипподамия. Чтобы заполучить ее в жены, претендент должен был выиграть в состязании с Эномаем в беге на колесницах. Поражение в состязаниях означало для претендента на руку Гипподамии смерть. Стены дворца Эномая уже были украшены головами соискателей-неудачников. Однако с помощью Гипподамии Пелопс подкупил царского возничего Миртила, и в самый разгар скачки колесница Эномая вышла из строя — у нее сло-

малась ось. Победа в состязании на колесницах позволила Пелопсу заполучить и царскую дочь (Гипподамию — «повелительницу лошадей») и царский титул. Что же касается чересчур ловкого и предприимчивого возницы Миртила, то Пелопс избавился от него при первом же удобном случае, а на ночном небо-своде боги зажгли новое созвездие Возничего.

В этом рассказе о воцарении Пелопса состязание на колесницах происходит под покровительством Посейдона — древнего бога-коня, который в период микенской цивилизации выступает уже не в облике пастуха, а как воинственный и благородный колесничий. Действительно, после своего победного финиша победитель осветил алтарь Посейдона в Коринфе (Посейдон Гиппий). Согласно легенде, Пелопс тесно связан с Посейдоном. Когда молодой человек воскрес после ритуального испытания, в ходе которого он был разрублен на куски собственным отцом, его тотчас «похитил» Посейдон. Бог сделал его своим возлюбленным, следуя при этом старинному обычаю, которого придерживались воинственные общины Крита и о котором, вслед за Эфором, поведал Страбон⁵. Обряд похищения подчинялся строгому протоколу, в соответствии с которым похититель вручал похищенному дары, за что последний должен был провести с похитителем два месяца в уединении. Обретя свободу, юноша получал регламентированный набор подарков: военное убранство, быка, кубок. Пелопсу Посейдон также вручил подарок, символизирующий приближение к богам, — колесницу.

Техника управления колесницами, обучение которой было делом нелегким, усиливала военный аспект ее применения, что было характерно для социальной организации и мышления индоевропейских народов того времени. В то же время наличие многочисленного резерва колесниц на поле боя предполагало непосредственную связь с существованием централизованного и достаточно мощного государства: таким образом воины, сражающиеся на колесницах, вне зависимости от их привилегий, подчинялись единому авторитету.

Такой, по всей видимости, была военная мощь микенского государства, которое с 1450 г. до н. э. (о чем мы узнали после расшифровки линейного письма Б) сумело подчинить себе Крит, занять кносский дворец и удерживать его вплоть до окончательного уничтожения в результате пожара 1400 г. до н. э., вспыхнувшего, возможно, в ходе народного восстания.

Микенская экспансия, длившаяся с XIV по XII вв. до н. э., привела к тому, что ахейцы восточного Средиземноморья почти повсюду (в зависимости от местности — с тем или иным временным разрывом) последовали примеру критян. В начале XIV в. до н. э. они колонизировали Родос. Быть может, именно на этом острове, защищенном от нападений с континента, возникло царство Аххиява, правителя которого хеттский царь считал себе равней. С Родоса ахейский царь мог контролировать образованные им колонии на Анатолийском побережье. Ахейское присутствие оставило свои следы в Милете (по-хеттски —

Милавунда, или Милавата), в Колофоне, Кларе, севернее Лесбоса и особенно в Трое, отношения ахейцев с которой были очень тесными, и, наконец, на южном побережье, в Киликии и Памфилии. Подобным же образом в начале XIV в. до н. э. микенцы овладели Кипром и воздвигли крепость, подобную крепостям Арголиды. Оттуда они проникли на сирийское побережье, к торговым путям в Месопотамию и Египет. Критская колония в Угарите, торговавшем с Кипром медью, в XV в. до н. э. наложила печать на всю культуру города, вплоть до его архитектуры. В следующем веке ее сменила микенская колония, достаточно многочисленная, если судить по тому, что она занимала целый городской квартал. В этот же период важной опорой ахейцев становится Алалах на Оронте — ворота в Евфрат и Месопотамию. Двигаясь дальше на юг, ахейцы достигли Финикии, Библа и Палестины. Во всем этом регионе сформировалась единая кипро-микенская цивилизация, тесно соединившая минойские, микенские и азиатские элементы и создавшая письменность, которая, как и в случае микенской азбуки, является производной от линейного письма А. Египет, который в течение XV в. до н. э. вел оживленную торговлю с критянами, между 1400—1340 гг. до н. э. стал доступным и для микенцев. Однако постепенно кефты, критяне, стали вытесняться их конкурентами. Крит перестал играть роль посредника между Египтом и греческим континентом. Возможно, что микенская колония имела в Эль-Амарне, где с 1380 по

1350 г. до н. э. царствовал Аменхотеп IV, известный под именем Эхнатона, покинувший прежнюю столицу — Фивы.

Таким образом, куда бы ни приводила микенцев их склонность к приключениям, они оказывались в тесной связи с великими цивилизациями восточного Средиземноморья, которое, как и весь Ближний Восток, при всем его многообразии, являло собой единое целое за счет торговых и культурных связей ⁶.

Глава вторая Микенское царство

Расшифровка табличек с линейным письмом Б разрешила некоторые вопросы, поставленные археологией. Но она же выдвинула новые вопросы. К привычным уже проблемам добавились трудности прочтения: линейное письмо Б, производное от силлабической письменности, не предназначенной для выражения греческой речи, очень неточно передавало диалект, на котором говорили микенцы. Вместе с тем число документов, которыми мы располагаем, крайне невелико. Подлинных архивы еще не найдены. В нашем распоряжении имеется несколько глиняных брусков, надписи на которых были бы, несомненно, стерты при повторном использовании этих брусков, не случись во дворце пожара, позволившего сохранить написанное. Приведу типичный пример, демонстрирующий пробелы в нашей информации и необходимость соблюдения предосторожности. Слово «те-ре-та», часто встречающееся в текстах, получило по крайней мере четыре толкования: жрец, человек феодальной службы — барон, человек из народа, подлежащий налогообложению, и слуга. На основании таких шатких сведений составить более или менее полное представление об общественной организации микенцев в принципе невозможно. Тем не менее при всей

противоречивости сведений они содержат ряд пунктов, которые мы хотели бы выделить и которые, при нынешнем состоянии наших знаний, можно считать достаточно установленными.

Общественная жизнь крито-микенцев представляется сконцентрированной вокруг дворца, играющего одновременно религиозную, политическую, военную, административную и экономическую роль. В такой системе «дворцовой экономики», как ее называют, царь объединяет в своем лице все элементы власти и все аспекты суверенности. Через посредство писцов, составляющих закрепленную традицией профессиональную группу, а также с помощью сложной иерархии дворцовых сановников и царских надсмотрщиков контролируются и тщательно регламентируются все области экономической и общественной жизни.

Писцы ведут учет всего, что касается скота и земледелия, подсчитывают оплату за аренду земель, выраженную в мерах зерна (будь то выплаты по долговым обязательствам или семенные запасы); выделяют ассигнования на сырье и заказы на готовую продукцию; определяют количество свободной и занятой рабочей силы среди рабов — мужчин, женщин и детей (как принадлежащих отдельным лицам, так и двору), всякого рода налоги, накладываемые царским двором на отдельных людей и на общины (как уже доставленные, так и те, что еще предстоит собрать), количество рекрутов для комплектования гребцов

на царских судах, состав, командование, передвижение войсковых соединений, жертвы, приносимые богам и т. д. и т. п.

Непохоже, чтобы в такого рода экономике нашлось место для частной торговли. Не обнаружены слова, обозначающие куплю или продажу и свидетельствующие о какой-либо форме платежа в виде золота, серебра или какого-либо другого эквивалента обмена товарами и драгоценными металлами. Представляется, что царская администрация регламентировала как распределение и обмен, так и производство благ. Судя по всему, царский двор управлял повинностями и вознаграждениями, а продукты труда, работы, виды услуг, в равной мере регламентированные и учитываемые, циркулировали и обменивались друг на друга, связывая воедино различные части страны.

Мы имеем здесь дело со своеобразным бюрократическим царством. Слово «бюрократический», вызывающее гораздо более современные ассоциации, подчеркивает один из аспектов действовавшей тогда экономической системы: все более строгий и всеохватывающий контроль, вплоть до деталей, которые представляются нам крайне незначительными. Напрашивается сравнение с великими речными государствами Ближнего Востока, организация которых, как представляется, отвечала (по крайней мере, частично) необходимости координировать большой объем сельскохозяйственных и ирригационных работ. Решали ли микенские царства аналогичные

проблемы? Известно, что в микенский период было осушено Кокаидское озеро в Беотии. Что же касается равнин Арголиды, Мессении и Аттики, то не похоже, чтобы техническая необходимость мелиорации земель по единому плану могла породить (или способствовать) созданию в Греции развитой системы централизованной власти. Сельское хозяйство древней Греции велось в рамках отдельных деревень: координация работ не выходила за пределы соседних селений.

Но микенский мир отличался от речных цивилизаций Ближнего Востока не только принципами ведения сельского хозяйства. Полностью признавая роль дворца как центра общественной жизни, Л. Пальмер удачно подметил общие черты, связывающие микенское общество с индоевропейским миром. Особенно впечатляет аналогия с хеттами, которые, будучи полностью ориентализованы, тем не менее сохранили некоторые характерные для их военной организации институциональные структуры. Наиболее приближенные к царю люди образовали как бы единую семью. Ее составляли придворные сановники, титулы которых подчеркивали их высокие административные функции и которые также являлись военачальниками. Вместе с ратниками, собранными под их началом, они образовали *панкус* — собрание, представляющее хеттскую общину, в которую входили только воины и исключалось остальное население. По такому же принципу в индоевропейских обществах воин противопоставлялся жителю деревни — пастуху и земледельцу. Именно из этой воен-

ной знати, которая составляла особый социальный слой и которая (по крайней мере в лице самых высокопоставленных ее членов) кормилась в своих вотчинах за счет прикрепленных к земле крестьян, набирались воины, управлявшие колесницами и образующие основную силу хеттской армии. Институт *панкуса* на первых порах располагал обширной властью, ибо монархия тогда была выборной; в дальнейшем, во избежание кризисов в престолонаследии, монархия лишит собрание воинов права утверждать кандидатуру нового царя; *панкус*, который в последний раз упоминается в послании царя Телепина (конец XVI в. до н. э.), в конце концов отомрет, приблизив тем самым хеттское царство к модели абсолютных восточных монархий, опирающихся не столько на знать (для представителей которой военная служба составляла политическую прерогативу), сколько на иерархию администраторов, подчиненную непосредственно царю¹.

В сопоставлении хеттского социального строя с микенским ученые расходятся в своих мнениях: одни придерживаются «бюрократической» интерпретации микенского царства, другие настаивают на его «феодальной» характеристике. На наш взгляд, обе точки зрения в равной мере неадекватны и в самом своем противопоставлении анахроничны. В действительности на всех уровнях дворцовой администрации различных придворных сановников связывали с царем узы верноподданничества; они — не чиновники, состоящие на государственной службе, а слуги царя, приз-

ванные на любом посту, который им доверил государь, быть проводниками той абсолютной власти, которая воплощена в правителе. Таким образом в рамках дворцового хозяйства наряду с крайне развитой системой распределения обязанностей и целой организацией надсмотрщиков и надсмотрщиков над надсмотрщиками имела место неустойчивость взаимно накладывающихся административных компетенций, причем каждый наделенный полномочиями представитель царя обладал, на своем уровне, практически безграничной властью, охватывающей все области общественной жизни.

Проблема, следовательно, состоит не в противопоставлении понятия бюрократического царства понятию феодальной монархии, а в том, чтобы за общностью элементов, присущих совокупности обществ с дворцовым хозяйством, выявить черты, свойственные именно микенской цивилизации, которые, быть может, позволили бы понять, почему этот тип правления в Греции не пережил падения ахейских династий.

С этой точки зрения сопоставление с хеттами представляется плодотворным. Оно дает возможность отделить микенский мир от дворцовой цивилизации Крита, послужившей для него моделью. Контраст между этими двумя царствами запечатлен в архитектуре их дворцов². Критские дворцы являют собой лабиринты комнат, в кажущемся беспорядке расположенных вокруг центрального двора. Они построены на одном уровне с окружающей местностью и открыты ведущим к ним широ-

ким дорогам. Микенский же замок, в центре которого находятся большой и тронный залы,— это окруженная стенами крепость, резиденция правителей, возвышающаяся над окружающей ее равниной и надзирающая за ней. Эта цитадель, построенная так, чтобы выдержать осаду, наряду с резиденцией царя и ее пристройками, берет под свою охрану дома, в которых проживают царская родня, военачальники и придворные сановники. Ее военная роль в основном оборонительная; здесь хранится царская казна, где наряду с хозяйственными запасами, поступающими со всех концов страны под строгим контролем, хранятся различного рода ценные вещи: драгоценные камни, ювелирные изделия, кубки, треножники, искусно отделанное оружие, слитки драгоценных металлов, ковры, вышитые ткани. Символы власти и личного престижа, они придают богатству атрибут царственности, служат фондом для успешной торговли, распространяющейся далеко за пределы царства. Предметы даров и подношений, они скрепляют брачные и политические союзы, возлагают на людей служебные обязанности, вознаграждают вассалов, устанавливают узы гостеприимства с самыми далекими странами; они являются также предметом поощрений и конфликтов: их получают в дар, но и добывают с оружием в руках. Ради захвата таких сокровищ затевают войны, разрушают города. Наконец, они более других видов богатства пригодны служить предметами личного владения, которое может продолжаться и после смерти: помещенные рядом с телом усопшего

владыки в качестве его собственности, они следуют за ним в могилу³.

Сведения, полученные с помощью глиняных табличек, позволяют уточнить структуру микенского двора и дворца. На вершине общественной организации находится царь, носящий титул «ва-на-ка», *анакс*, т. е. властелин. Его власть простиралась на все уровни воинской жизни: управление армией, оборудование колесниц, набор рекрутов, командный состав и передвижение соединений. Но в компетенцию царя входила не только забота о войске и хозяйственной жизни царства. *Анакс* отвечал и за религиозную жизнь. Он следил за соблюдением календаря, надзирал за выполнением ритуалов и празднеств в честь различных богов, устанавливал число жертвоприношений и размер подлежащих взносов в зависимости от ранга должностного лица.

Создается впечатление, что если царская власть осуществлялась таким образом во всех областях, то сам монарх находился по отношению к религии в особом положении. Это касалось, в первую очередь, его отношений с многочисленным и могущественным сословием жрецов⁴. В подтверждение этой гипотезы отметим, что в Греции религиозная функция царской власти сохранилась в рамках города-государства в форме мифа о божественном царе, маге, повелителе времени, способном наделять плодородием. Согласно критской легенде, царь Минос каждые девять лет подвергался испытанию, которое должно было обновить его царскую власть посредством пря-

мого контакта с Зевсом⁵. Аналогичным образом в Спарте ордалия⁶ предполагает, чтобы каждые девять лет эфоры⁷ подвергали проверке двух царствовавших в ней правителей, определяя по расположению звезд, не совершат ли цари ошибок, делающих их непригодными к исполнению своих монарших обязанностей. Вспомним также о хеттском царе, который в самый разгар военного похода мог покинуть свой пост главнокомандующего, если того требовали религиозные обязанности, и вернуться в столицу с тем, чтобы в установленное время выполнить возлагаемые на него обряды.

После *ва-на-ка* вторым лицом в царстве был *ла-ва-ге-тас*, глава *лаоса* — вооруженных людей, группы воинов (в обмундирование которых входила накидка специального покроя *э-ке-та*, или *heretai* (ср. *hetairoi* Гомера)). Подобно хеттским сановникам, образующим царскую «семью», они составляли царскую свиту, наряду с военачальниками, стоящими во главе воинского соединения (*okha*), или офицерами, обеспечивающими связь двора с местными властями. Неисключено, что к *лаосу* восходят также *те-ре-та*, или *telestai* (если допустить вместе с Л. Пальмером, что речь идет о людях феодальной службы, поместных баронах). По свидетельству одной таблички из Пилоса, трое таких людей были столь важными персонами, что заслужили *теменос* — привилегии *ва-на-ка* или *ла-ва-ге-тас*⁸. В эпосе, где *temenos* является единственным термином основного микенского словаря, он означает пахотную или отведенную под

виноградники землю, которая вместе с возделывающими ее крестьянами дарована царю, богам или какой-либо другой важной персоне в знак вознаграждения за ее исключительные заслуги или военные подвиги.

Ленное владение землей представляет собой сложную систему, а множество выражений, описывающих ее, делают ее еще более неясной и двусмысленной⁹. Напротив, полное владение землей с правом пользования, по видимому, включает многочисленные служебные обязанности и повинности. Зачастую трудно решить, имеет ли тот или иной термин чисто техническое значение (невозделанная земля, поднятая целина, пастбище, превращенное в пахотную землю, земельный участок большего или меньшего размера) или означает социальный статус. Однако ясно вырисовывается противоположность между двумя видами ленного владения, которое может означать слово *ko-to-na* — «надел», «участок земли». *Ki-ti-me-na ko-to-na* — это частные, собственные земли в отличие от *ke-ke-me-na ko-to-na* — земель, закрепленных за *damos'*ом или общих для всего сельского населения и составляющих коллективную собственность *damos'*а некоторой округи. Эти земли обрабатываются как общинное поле, по системе «*open-field*»¹⁰ и, возможно, периодически перераспределяются. В этом пункте Л. Пальмер смог сделать еще одно впечатляющее сопоставление с хеттским кодексом, также различающим два вида ленного землевладения. Первый: земля предоставляется человеку, состоящему на службе удельного ведомства,

воину, зависящему непосредственно от двора; по окончании службы земля ему возвращается. Второй: «люди с орудием», т. е. ремесленники, располагают так называемой «деревенской» землей, которую сельская община предоставляет им во временное пользование и которая в случае их ухода забирается обратно¹¹. Можно вспомнить также об индийских данных, свидетельствующих об аналогичных структурах. *Вайтхе*, земледельцу (ср. латинское *vicus*, греческое *oikos* — «группа домов»), т. е. жителю деревни, противопоставляется воин («кшатрия» от *kṣatram* — «власть», «владение»). Последний имеет индивидуальное ленное владение, подобно микенскому барону, который является владельцем собственной земли — *ki-ti-me-na ko-to-na*, в отличие от общинной деревенской земли. Следовательно, эти две различные формы ленного землевладения открывают наличие в микенском обществе более фундаментальной полярной противоположности: наряду с дворцом, царским двором, а также прямо или косвенно зависящих от них землевладельцев, существует особый сельский мир, организованный в селения, живущие собственной жизнью. Эти деревенские *демы* располагают частью земель, к которым они прикреплены; в соответствии с традициями и местной иерархией они регулируют сельскохозяйственные работы, выгон скота, свои отношения с соседями. Именно на этом провинциальном уровне весьма неожиданно выделяется личность, носящая титул, который мы будем переводить как «царь» — *ra-si-re-u*, т. е. гоме

ровский *basileys*. Строго говоря, это не царь, живущий во дворце, а просто сеньор, хозяин деревенской округи и вассал *анакса*. В условиях строго регулируемой хозяйственной системы эта вассальная связь вполне естественно приобретает характер административной ответственности: мы видим *басилевса*, следящего за распределением бронзы, предназначенной для кузнечных ремесел, изготавливающих на его территории изделия для нужд дворца. И, разумеется, он сам, вместе со своими богатыми соседями, участвует в поставках этого металла в соответствии с надлежащим образом фиксированными нормами ¹². Наряду с *басилевсом* эту относительную автономию сельской общины подтверждает наличие Совета старейшин — *ke-ro-si-ja* (*ge-gousia*). Несомненно, в этот совет входили главы наиболее могущественных семейств. Простые же селяне, *damos* в собственном смысле слова, которые поставляли армии воинов-пехотинцев и которые, по словам Гомера, значили в совете не больше, чем на войне, в лучшем случае являлись лишь зрителями, молчаливо внимавшими тем, кто наделен полномочиями говорить, и выражавшими свои чувства только ропотом одобрения или несогласия.

Другая фигура, связанная с *басилевсом*, *ко-ге-те* — своего рода деревенский староста. Возникает вопрос, не соответствует ли эта двойственность управления на местном уровне той двойственности, которую мы констатировали в рамках дворца: как и *анакс*, *басилевс* имеет некоторые прерогативы, особенно

религиозные; ko-re-te же, как и la-wa-ge-tas, выполняет военную функцию.

Термин ko-re-te можно соотнести с koiros, что значит «вооруженный отряд»; похоже, что этот термин имеет смысл гомеровского koiganos, являющегося синонимом hēgemōn — «вождь», «предводитель»; в сочетании с басилевсом означает если не противопоставление, то по меньшей мере различие функций. Между прочим, в другой табличке фигурирует некий ko-re-te — командир воинского соединения Клюмен зависимой от Пилосского дворца деревни I-te-re-wa; третья табличка квалифицирует его как mo-ro-ra (ср. др.-греч. moīgoras), владельца moīra — земельного участка¹³.

При всей неполноте нашей информации представляется возможным извлечь из нее несколько заключений, касающихся общих черт микенских царств.

1. Прежде всего их военизированный характер. Анакс опирается на военную аристократию, на воинов-колесничих, которые подчинены его власти, но которые в общественной системе и в военной организации царства образуют привилегированную группу со своим особым статусом, своим образом жизни.

2. Сельские общины не находятся в столь уж абсолютной зависимости от дворца, чтобы не иметь возможности существовать помимо него. Исчезни однажды царский надзор, damos

продолжал бы теми же способами обрабатывать ту же землю. Как и в прошлом,— но отныне в чисто сельских рамках,— им надо было путем поставок, подарков, более или менее обязательных повинностей кормить царя и местную знать.

3. Принцип организации дворца с его административным аппаратом и разветвленной системой учета и контроля, иначе говоря, строгой регламентацией экономической и социальной жизни, носит характер заимствования. Вся система основана на применении письменного учета и учреждении архивов. Критские писцы, перешедшие на службу к микенским династиям, трансформируя применявшееся во дворце Кносса линейное письмо А с тем, чтобы приспособить его к диалекту новых хозяев (линейное письмо Б), содействовали внедрению в континентальной Греции административных методов, присущих дворцовому хозяйству. Необычная устойчивость языка табличек во времени (более 150 лет разделяют датировки документов Кносса и Пилоса ¹⁴) и в пространстве (Кносс, Пилос, Микены, но также и Тиринф, Фивы, Орхомен) показывает, что речь идет о традиции, поддерживаемой в строго замкнутых группах. Специализированная среда критских писцов одновременно с колесничими поставляла микенским царям кадры дворцовой администрации.

Дворцовая система дала в руки греческим правителям прекрасный инструмент власти, позволявший установить на обширной терри-

тории строгий государственный контроль. Она извлекала и скапливала в их руках все богатства страны, сосредоточивала под единым руководством ресурсы и значительные военные силы, обеспечивала военные походы в далекие страны для захвата новых земель или доставки из-за морей металлов и товаров, которых недоставало на греческом континенте. В настоящее время вырисовывается четкая связь между системой дворцового хозяйства, микенской экспансией во всем Средиземноморье и развитием в самой Греции наряду с сельским хозяйством весьма развитых ремесленных промыслов.

Такова была цивилизация, разрушенная дорическим вторжением, которое на долгие века прервало связь Греции с Востоком. С поражением Микен море стало не связующим путем, а преградой. Изолированный, закрытый в себе греческий континент возвратился к чисто сельскохозяйственной форме экономики. Гомеровский мир больше не знал ни разделения труда, равного разделению труда в микенском мире, ни широкого применения подневольного труда. Не знал он и многочисленных объединений «людей с орудиями», т. е. ремесленников, проживающих неподалеку от дворца или в селениях, где они выполняли царские заказы. С падением микенской империи дворцовая система рухнула и уже больше никогда не восстановилась. Слово *анакс* исчезло из собственно политического словаря. В чисто техническом смысле — как обозначение царской власти — оно было заменено словом *басилевс*, которое, как мы видели, име-

ло сугубо местное значение и которое обозначало не одно лицо, обладающее всеми видами власти, а (применяемое во множественном числе) означало высшую знать, находящуюся на верхней ступени общественной иерархии. Царствование *анакса* упраздняется, не оставив и следа от всеобщего царского контроля, административного аппарата, писцов. Исчезла и сама письменность, как бы поглощенная руинами дворца. Когда греки к концу IX в. до н. э. вновь откроют ее, переняв на сей раз у финикийцев, это будет не просто письменность другого фонетического типа, но явление радикально иной цивилизации. Она уже не будет составлять особой специальности писцов, но станет элементом общей культуры. Социальное и психологическое значение письменности также изменится, став прямо противоположным: письмо больше не имеет целью учреждать на потребу царю архивы в тайниках дворца; отныне оно приобретает публичный характер и делает объектом всеобщего обсуждения различные аспекты общественной и политической жизни ¹⁵.

Глава третья Кризис единовластия

Крах микенского владычества, экспансия дорийцев на Пелопоннес, Крит и далее до Родоса открыли новую эру греческой цивилизации. Производство железа пришло на смену производству бронзы. Сожжение усопших в значительной степени заменило практику их погребения. Глубокие преобразования произошли в области производства керамики: сцены из жизни животных и растительного мира сменились геометрическим узором. Четкое обозначение частей сосудов, сведение форм к ясным и простым моделям, подчиняющимся строгим принципам и исключаящим элементы мистики,— таковы черты нового геометрического стиля, присущие эгейской традиции. Т. Б. Л. Уэбстер оценивает преобразование такого рода как настоящую революцию¹. В этом новом искусстве, основанном на выделении самых существенных характеристик, он усматривает такое состояние духа, которое, по его мнению, наложило свой отпечаток и на другие нововведения того же периода: пришло осознание прошлого, отделенного от настоящего, отличное от него (век бронзы, век героев противостоит новым временам, где властвует железо); мир мертвых отделился, отделившись от мира живых (кремация прервала связь покойника с землей);

между человеком и богами установилась непреодолимая дистанция (канул в Лету образ божественного царя). Таким образом, более строгое разграничение различных областей действительности подготовило почву для создания эпоса. В лоне самой религии Гомер стремился искоренить таинство.

В этой главе нам прежде всего хотелось бы подчеркнуть значение тех общественных преобразований, которые нашли самый прямой отклик в области мышления. Первым свидетельством такого рода является язык. За период от Микен до Гомера словарь чинов, гражданских и военных званий, титулов, связанных с землевладением, почти полностью иссяк. Несколько сохранившихся слов, таких, как *басилевс* или *теменос*, при распаде старой общественной системы слегка изменили свое прежнее значение. Можно ли отсюда заключить, что между микенским миром и миром Гомера не существует никакой преемственности и невозможны какие-либо сопоставления, как иногда полагают? ² Пример такого небольшого царства, как Итака (где есть и *басилевс*, и шумная знать, и молчаливый демос), продолжает и явно обнаруживает некоторые аспекты микенской действительности. Аспекты эти, правда, касаются провинции и остаются за порогом дворца. Но именно исчезновение *анакса*, как представляется, имело своим последствием существование бок о бок двух общественных сил, необходимых компонент его власти: с одной стороны, сельских общин, а с другой — военной аристократии, самые знатные представители которой,

помимо привилегий *геноса* (рода), сохранили монополию некоторых религиозных функций. Поиск равновесия, согласия между этими противостоящими силами, которые высвободились с крушением дворцовой системы и которые время от времени приходили в столкновение друг с другом, вызвали к жизни нравственную рефлексию и политические спекуляции, определившие первую форму человеческой «мудрости». Эта *софия* (*sophia*), возникшая на заре VII в. до н. э., неразрывно связана с появлением целой плеяды выдающихся личностей, овеянных почти легендарной славой, которых Греция почитает как своих первых и истинных «мудрецов». *София* имеет своим предметом не всеобщий мир природы — *physis*, а мир людей. Какие элементы его составляют, каковы его противоборствующие силы, как установить между ними гармонию, как объединить их с тем, чтобы состояние конфликта сменилось состоянием порядка в городе, — вот круг вопросов, ее интересующих. Родившаяся мудрость явилась плодом долгой и нелегкой истории, которая, однако, с самого начала отвергла микенскую концепцию правителя и пошла по другому пути. Проблема власти, ее форм и методов с самого начала решалась в новых терминах.

Просто утверждать, что в течение этого периода царская власть в Греции была лишена своих привилегий и что даже там, где она сохранилась, на деле она сменилась аристократическим государством, явно недостаточно. Следует добавить, что такая царская власть не была уже микенским самодержавием. Из-

меняется не только имя царя, но и природа его власти. Ни в Греции, ни в Ионии, где начала обосновываться новая волна поселенцев, бежавших от вторгшихся в Аттику дорян, нет и следа царской власти микенского типа. Даже если предположить, что Ионийский союз VI в. до н. э. в виде группы независимых городов-государств явился продолжением более ранней организации, в которой местные цари признавали сюзеренитет правящей в Эфесе династии³, то речь пойдет о главенстве, подобном тому, каким обладал Агамемнон — герой «Илиады» — над другими царями. Их зависимость ограничивалась лишь периодом военных походов, проводимых совместно под его руководством. Излишне говорить, что власть микенского *анакса*, простиравшаяся от дворца до каждого человека, до любого вида деятельности и всякой вещи, была принципиально иной.

Что касается Афин, единственного места в Греции, где не была резко прервана преемственность с микенской эпохой, то, по свидетельству Аристотеля, там имел место своеобразный раскол монархии. Наличие рядом с царем полемарха в качестве военачальника уже отнимает у него военные функции. Установление института архонтов, происшедшее согласно Аристотелю после того, как «Кодриды отказались от царского достоинства»⁴ (т. е. с момента, когда беженцы-ахейцы отплыли из Пилоса и Пелопоннеса в Ионию и Аттику), означало более решительный разрыв. Само понятие *archē* — «власть», «правление» — также отделилось от понятия *basileia*, обрело

самостоятельность и начало определять область собственно политической действительности. Архонты, избираемые вначале на десять лет, впоследствии стали избираться ежегодно. Даже если выборная система сохранила или видоизменила черты религиозной процедуры, она дала новую концепцию власти: *archē* ежегодно устанавливалось в результате решения собрания, выборов, предполагающих борьбу мнений и дискуссию. Такое более строгое ограничение политической власти, принимавшей форму магистратуры, имело свою противоположность: *basileia* была перенесена в специфически религиозную область. *Басилевс* (*basileys*) более не являлся той «божественной» личностью, власть которой проявляется во всех областях; его задача ограничивалась отправлением определенных жреческих обязанностей.

На смену образа всевластного царя пришла идея специализированных, отличных друг от друга общественных функций, урегулирование которых имеет свои проблемы. Показательны в этом смысле афинские легенды о царях. Они рисуют картину, весьма отличную от той, которую мы находим во многих индоевропейских мифах⁵. Характерный пример: в приводимых Геродотом скифских легендах о царях государь предстает как персонаж, стоящий вне и над различными функциональными группами, составляющими общество. Он представляет их всех, в нем в равной мере сосредоточены истоки их добродетелей, а сам он не принадлежит ни к одному из них⁶. Священные золотые предметы,

чаша для жертвенного возлияния, а также плуг, секира и ярмо, по преданию упавшие с неба, символизируют три общественные категории, на которые делятся скифы: жрецы, воины, земледельцы. Всеми этими людьми владеет царь и только царь. Самые разнообразные виды человеческой деятельности объединяются в одно целое личностью государя. Афинские легенды описывают обратный процесс: вместо того, чтобы урегулировать кризис престолонаследия победой одного из претендентов и сконцентрировать в его руках всю *archē*, произошло разделение суверенности, причем каждый ее носитель присвоил себе только один из аспектов царской власти, предоставляя остальные своим собратьям. Теперь преобладает не единственная личность, господствующая над жизнью общества, а множественность функций, которые, противостоя одна другой, с необходимостью требуют разделения и взаимного разграничения.

После смерти Пандиона ⁷ двое его сыновей поделили между собой отцовское наследство. *Basileia* досталась Эрехтею; Бут — муж его племянницы Хтони — взял себе *hierosynē* — жречество. Основу *basileia* Эрехтея составляет военная мощь. Эрехтей — боец, изобретатель колесницы, был убит в разгар сражения. Такое первоначальное разделение было недостаточно для решения династической проблемы. Эрехтей, в свою очередь, оставил трех сыновей — Кекропса, Метиона и Пандора. С двух старших, основателей соперничающих династий, началась борьба за трон, продолжавшаяся от поколения к поколению, вплоть до

воцарения Эгея, хотя при этом регулярный цикл матримониальных обменов между двумя семейными ветвями не прерывался. Как показал А. Жанмэр, борьба между Кекропидами и Метионидами свидетельствовала о напряженности между двумя противоборствующими сторонами даже в рамках *басилеи*⁸. Если этот эпизод включить в контекст повествований о наследовании, то династический кризис вскрыл наличие в условиях единовластия четырех соперничающих начал: специфически религиозное начало, представленное Бутом; военное начало — Эрехтеем, потомством Кекропидов и Эгеем (который, в свою очередь, разделит *archē* на четыре части, сохранив за собой весь *kratos* — «правление»); начало, связанное с землей и ее богатствами, — Хтонией и Пандором (ср. с Пандорой); начало магической силы, олицетворением которой являлась богиня Метида (первая жена Зевса), порождающей искусства, в особенности связанные с использованием огня и находящиеся под покровительством Гефеста и Афины (богов типа *metis* — «покровителей ремесленников»). Небезынтересно сопоставить эти четыре начала с четырьмя ионийскими племенами, которые, по всей вероятности, могли бы иметь функциональное значение, явным образом приписываемое им греками⁹.

Переданный в мифе конфликт между братьями история и политическая теория выразят, в свою очередь, в систематической форме, представив социальный организм как сложное соединение разнородных элементов, отдельных частей (*moirai* или *merē*) и раз-

личных групп, выполняющих порой взаимоисключающие функции. Их задача — представить все это разнообразие как некий единый сплав¹⁰.

С исчезновением *анакса*, который благодаря сверхчеловеческому могуществу, объединял и упорядочивал различные элементы царства, возникли новые проблемы: как из конфликта между соперничающими группами, из столкновения противостоящих друг другу прерогатив и функций создать порядок, как могут ужиться между собой разрозненные элементы, или — если воспользоваться терминологией орфиков, — как в общественном плане единое может произойти от многого, а многое от единого¹¹.

Раздор и союз, *eris* («вражда») и *philia* («любовь») — эти две божественные сущности, противостоящие и дополняющие друг друга, служили как бы двумя полюсами общественной жизни аристократического мира, пришедшего на смену прежней царской власти. Возвеличение борьбы, конкуренции, соперничества сочеталось с чувством принадлежности одному и тому же сообществу, с потребностью в единстве и социальной унификации. Агональный дух, дух состязания, вдохновлявший знатные роды, пронизал все области деятельности и прежде всего военную: практика управления колесницами исчезла вместе со всем тем, что она вобрала в себя из политической и административной централизации; тем не менее конь продолжал обеспечивать своему владельцу особую воинскую квалификацию; *hippeis* («всадник»), *hippo-*

botēs («коневод») составляли военную элиту наряду с землевладельческой аристократией; образ всадника ассоциировался с участием в сражении, с родовой славой, с земельным богатством и правовым участием в политической жизни. За каждым *родом* закреплялась прерогатива выполнения определенных религиозных ритуалов, владение тайными заклинаниями, особо действенными божественными символами, которые наделяют властью и соответствующими титулами. Наконец, вся «доправовая» область, господствующая в отношениях между родами, сама являлась чем-то вроде агōна — узаконенной и регулируемой борьбы, в которой сталкивались различные группы, пробы сил между родами, подобно борьбе атлетов между собой. Политика также, в свою очередь, приняла форму *агона* — состязания в красноречии, борьбе мнений, местом проведения которого была *агога*, площадь, место собраний, ставшее впоследствии рынком¹². Участники словесных баталий, состязаний ораторов в этом иерархическом обществе составляют группу людей, равных друг другу. Как заметил Гесиод, всякое соперничество, вражда (*eris*) предполагают отношение равенства: состязаться могут только равные¹³. Этот дух равенства, присутствующий агонистическому пониманию общественной жизни, являлся одной из характерных черт мышления военной аристократии в Греции, придававшей понятию власти новое содержание. *Archē* не будет больше чьей-либо исключительной собственностью: именно государство лишит *archē* всякого частного,

личного характера, именно оно, высвободившись из родовых пут, станет делом всех.

Показателен в этом отношении лексикон древнего грека: он утверждает, что определенные решения должны выноситься сообща (*es to koinon*) и что бывшие царские привилегии и сама *agchē* должны помещаться в середине, в центре (*es to meson*). Употребление пространственного образа для выражения самосознания некоторой группы людей, ощущение существования в качестве некоей политической единицы — не просто средства сравнения. Они отражают появление совершенно нового социального пространства. Теперь городские постройки больше не группируются вокруг обнесенного укреплениями царского дворца. Центром города отныне становится *agoga*, общее пространство, место общего Очага (*Hestia koinē*), площадь, где обсуждаются проблемы, представляющие общий интерес. Теперь сам город окружен стеной, защищающей и ограничивающей в своей целостности населяющую его группу людей. Там, где возвышалась царская цитадель, город воздвиг дворцы, открытые для отправления общественного культа. На руинах дворца, в Акрополе, воспроизводится в религиозном плане та реальность, которая в светском плане существует в масштабе агоры. Такая картина города означает новое мыслительное пространство, открывающее новый духовный горизонт. С момента, когда город стал ориентироваться на общественную площадь как на центр, он становится *полисом* уже в полном смысле этого слова.

В истории греческой мысли создание *полиса* — явление чрезвычайной важности. Однако лишь с течением времени он выявит весь свой интеллектуальный и социальный потенциал, пройдя множество этапов развития и обретя самые различные формы. Возникновение полиса, которое, по-видимому, приходится на период с VIII по VII вв. до н. э., явилось знаменательной вехой, подлинным открытием в общественной и культурной жизни эллинов, все преимущество которой они ощутили в полной мере¹.

Для системы *полиса* прежде всего характерно необычайное превосходство слова над другими орудиями власти. Слово становится главным образом политическим инструментом, ключом к влиянию в государстве, средством управления и господства над другими. Власть слова греки превратят в божество: сила убеждения (*reithō*) по действенности приравнивается к формулам некоторых религиозных обрядов или «изречениям» государя, царственно провозглашающего право, закон (*themis*). Вместе с тем слово утрачивает ритуальную сущность, претензии на изречение истины. Оно выливается в форму спора, дискуссии, диалога, предполагает наличие публики, к которой оно обращено как к арбитру и ко-

торая поднятием рук выносит решение в последней инстанции. По силе убежденности одной из двух речей определяется победа одного оратора над другим.

Все представляющие общий интерес вопросы, урегулирование которых ранее входило в функцию государя и которые определяли сферу деятельности *archē*, теперь подчиняются силе ораторского искусства и решаются в результате прений. Следовательно, возникает необходимость составления речей, имеющих четко отточенную форму антитестических доказательств. Таким образом, устанавливается тесная связь и взаимозависимость между политикой и *логосом* (словом). Политическое искусство состоит, по сути дела, в умении владеть речью; и *логос* с самого начала осознает себя, свои правила, свою эффективность через политическую функцию. Исторически именно риторика и софистика, анализирующие формы речи как орудия победы в дебатах, разгоравшихся на собраниях и в судебных процессах, открыли путь исследованиям Аристотеля, который наряду с техникой убеждения определил правила доказательства и противопоставил логику истины, свойственную теоретическому знанию, логике вероятного или правдоподобного, присущей случайным спорам и обыденной практике.

Второй отличительной чертой *полиса* является полная публичность наиболее важных проявлений общественной жизни. Более того, можно сказать, что полис существует лишь в той мере, в какой высвобождается общественная сфера, в процессе противопоставления

общественных интересов личным: открытые судебные процедуры противостоят тайному делопроизводству; различные формы действий и процедур в масштабах государства, ранее составлявшие исключительную привилегию *басилевса* или знатных родов, носителей *arçhē*, ставятся под контроль всех граждан. Этот процесс демократизации и установления открытого характера процедур будет иметь в интеллектуальном плане решающие последствия. Становление греческой культуры сопровождается открытием все более широкому кругу людей и в конце концов всему *демосу* доступа в духовный мир, бывший ранее привилегией военной аристократии и духовенства (эпические произведения Гомера — первый пример такого рода процесса: придворная поэзия, звучавшая в залах дворца, вышла за его стены, распространилась среди народа и обрела статус поэзии празднеств, став, таким образом, важным элементом общей культуры).

Знания, нравственные ценности, техника мышления выносятся на площадь, подвергаются критике и оспариванию. 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 творениями духа, так и над государственными учреждениями. В противоположность абсо-

лютной власти царя, закон полиса требует, чтобы и те, и другие в равной мере подлежали «отчетности» (euthynai). Законы больше не навязываются силой личного или религиозного авторитета: они должны доказать свою правильность с помощью диалектической аргументации.

В рамках полиса именно слово являлось инструментом политической жизни; письменность в собственно интеллектуальном плане начинает служить средством общей культуры и позволяет в полной мере распространять знания, которые ранее были уделом немногих или находились под запретом. Заимствованная у финикийцев и модифицированная для более точной транскрипции греческой речи, письменность стала удовлетворять потребности распространения знаний почти так же, как и разговорная речь. Наиболее древние известные нам записи с помощью греческого алфавита свидетельствуют о том, что начиная с VIII в. до н. э. письменность не предполагает больше специального умения, доступного только писцам, но получает широкое и свободное распространение среди народа². Наряду со ставшим традиционным чтением наизусть текстов Гомера или Гесиода письменность составит основной элемент греческого образования и воспитания (paideia).

Одновременно с рождением полиса возникает естественная необходимость создания писанных законов. Запись законов придает им постоянный и точный характер; они изымаются из исключительной компетенции ба-силевсов, функция которых состояла в «из-

речении» права; законы становятся общим достоянием, всеобщим правилом, одинаково применимым ко всем людям. В мире, описанном Гесиодом, который явился предшественником полисного строя, правосудие (*dikē*) действовало еще в двух плоскостях, как бы расчлененное между небом и землей: для рядового беотийского земледельца *dikē* в земном мире заключалась в решении, фактически зависящем от произвола царей — «поедателей преподношений»; на небе *dikē* предстает в образе суверенной богини, далекой и недоступной. Благодаря же публичности, обеспеченной письменностью, она, не теряя своей идеальной ценности, воплощается в собственно человеческом плане, реализуется в законе, в общем для всех правиле. Возвышаясь над всеми, *dikē* подлежит обсуждению и декретированному видоизменению, но тем не менее выражает порядок, считающийся священным.

Когда в свою очередь отдельные лица посредством письменности решат сделать публичными свои знания — будь то в виде книг, впервые написанных Анаксимандром и Ферекидом или же Гераклитом (который отдал их на хранение в храм Артемиды в Эфесе), или в форме *paγapēgma*, монументальной надписи на камне³, — намерением этих людей будет не просто сообщить другим об открытии или выслушать чье-либо личное мнение, но, поместив свое послание в самую сердцевину масс — *es to meson*, — сделать его общим достоянием города, нормой, которая, подобно закону, могла бы также стать всеобщей⁴. Будучи обнародованной, их мудрость

обретает присущую ей основательность и объективность, претендуя на роль истины, не облеченной более в форму религиозной тайны, которая отмечена божественной благодатью. Разумеется, конечной целью мудреца, как и религиозного таинства, является раскрытие истины, снятие покровов таинственности с некоей высшей реальности, намного превосходящей обычное человеческое разумение; но, вверяя эту истину письму, мудрецы «вырывают» ее из замкнутого круга секты, представив при ярком свете дня на всеобщее обозрение. А это значит, что в поиске истины могут участвовать все и что она, как и политические вопросы, подлежит всеобщему обсуждению.

Такое преобразование тайного знания мистериального типа в совокупность публично обнародованных истин имеет свою параллель в другом аспекте общественной жизни. Прежних священнослужителей, принадлежавших какому-либо знатному роду и претендовавших на особо тесную связь с богами в процессе своего формирования, полис приспособил для отправления официальных культов города. Таким образом, то покровительство, которое боги ранее оказывали своим избранникам, отныне распространяется на все городское сообщество. Говорящий о культе города фактически говорит об общественном культе. Все прежние предметы культа — *сасга*, — знаки посвящения в сан, религиозные символы, гербы, деревянные резные изображения (*хоана*), статуи, ранее ревностно оберегаемые как талисманы власти в тайниках дворца или в глубине жреческих домов, перемещаются в об-

щественный храм — открытую, общедоступную обитель. В этом безликом пространстве, которое обращено вовне, греческие идола в свою очередь претерпевают изменения: вместе с потерей таинственности они утрачивают свойство действенных символов, становясь «изображениями», единственной функцией которых остается «видимость», «созерцательность». О помещенной внутри храма большой статуе божества отныне можно сказать, что ее «бытие» (*esse*) состоит лишь в ее «восприятии» (*percipi*). Священные образы (*sacra*), некогда наделявшиеся грозной силой и укрытые от публичного обозрения, в глазах города становятся зрелищем, «повествованием о богах», точно так же, как на глазах города, становясь «истинами», оспариваемыми мудрецами, лишаются своей загадочности и религиозной силы тайные сказания и магические формулы.

Однако процесс придания общественной жизни полной публичности встречает на своем пути немало трудностей и сопротивления. В самый расцвет классического периода правители и власть придерживающие для решения политических вопросов не раз тайно прибегали к помощи сверхъестественных сил. Лучшие примеры такого рода скрытых действий предоставляет нам режим Спарты. Имеются и другие свидетельства использования святилищ в качестве тайных приемов власти, обращения к оракулам, находящимся в исключительном ведении некоторых высших должностных лиц, или приобретения ими книг, содержащих предсказания. Более того, многие

города видят залог своего благополучия в обладании секретными реликвиями, такими, например, как мощи героев, место погребения которых, под страхом гибели государства, может быть известно одним только верховным властителям. Но при вступлении в должность они правомочны узнать эти грозные тайны. Приписывание подобного рода секретным талисманам политического значения отнюдь не было простым пережитком прошлого. Оно отвечало определенным социальным потребностям. В самом деле: не зависит ли благополучие города от действия сил, не поддающихся расчетам человеческого разума, не подвластных предвидениям и не решаемых в споре? Это вмешательство сверхъестественной силы — провидение Геродота, судьба (tychē) Фукидида, — роль которого в конечном счете является решающей, необходимо учитывать и отводить ему подобающее место в политической системе полиса. Но публичный культ олимпийских богов лишь отчасти мог выполнять такую функцию. Он казался слишком общего и слишком далекого божественного мира и определял порядок священного (hieros), противостоящего области мирского (hosios), к которой относится управление городом. Полной десакрализации политической жизни служит противовесом официальная религия, которая соблюдает должную дистанцию в отношении людских дел и которая больше непосредственно не вмешивается в обыденную жизнь archē. Однако сколь бы здравомыслящими ни были политические руководители и сколь бы глубокой ни была муд-

рость граждан, решения собрания, касающиеся будущего, остаются весьма темными и разум не может иметь о них полного представления. Поэтому весьма существенно обеспечить себе более или менее надежные предсказания с помощью средств, превышающих ограниченные возможности человека, а именно — с помощью священных ритуалов. Вне всякого сомнения, политический «рационализм» полиса противостоял прежним религиозным приемам правления, но не настолько, чтобы их в корне исключить⁵.

В области религии наряду с общественными культами вне города растут тайные сообщества — секты, братства и мистерии. Это замкнутые группы, имеющие свою иерархию различных ступеней и степеней. Образованы они по модели инициативных содружеств: отбирая членов своих сообществ и проводя их через целый ряд испытаний, они наделяют их недоступными для других привилегиями. Однако в отличие от прежних инициаций (посвящений культовым таинствам), которым подвергались юные воины (соугои) и которые открывали тем доступ к власти, новые тайные группировки отныне ограничиваются чисто религиозной областью. В рамках города инициация может привести лишь к «духовному» преобразованию без политических выгод. Избранный «созерцатель» (ероптēs) — это непорочный, святой человек. Ему, приближенному к божеству, предназначена, естественно, исключительная судьба, но об этом он узнает в мире ином.

Мистерия обещает всем, кто желает быть

посвященным в ее таинства (без ограничений, налагаемых рождением или рангом), блаженное бессмертие, которое раньше было исключительно царской привилегией; более широким кругам инициированных она сообщает религиозные тайны, составлявшие собственность таких жреческих родов, как *Керикесы* и *Эвмолпиды*. Но несмотря на такую демократизацию религиозных привилегий, мистерия никогда не вступала на путь публичности. Скорее наоборот, мистерия как таковая претендует на постижение истины, скрытой от непосвященных, причем такой, которая никоим образом не может быть «высказана», «выставлена напоказ»; она недоступна официальному культу и сулит инициированному особую судьбу, не имеющую ничего общего с обычным положением гражданина. Таким образом, в противоположность публичности официального культа, таинство приобретает совершенно особое религиозное значение: оно вводит в религию идею личного спасения с целью преобразовать природу человеческого индивида независимо от общественного уклада, осуществить как бы его второе рождение, которое вырывает его из обычной жизни и переводит в сферу жизни иного плана.

Именно в этом пункте изыскания первых мудрецов и мистерияльных сообществ порой совпадали: и те, и другие претендовали на изменение внутреннего мира человека, на возможность его возвышения почти до уровня бога, божественного человека (*theios anēr*). Если город, чувствуя себя ввергнутым в не-

счастье и опозоренным, обращается к мудрецу, если он ищет у него избавления от своих бед, это происходит именно потому, что он воспринимает мудреца как исключительное существо, как святого человека, весь образ жизни которого отделяет его от остальных людей и ставит как бы вне общины. И наоборот, если мудрец устно или письменно обращается к городу, он это делает для того, чтобы сообщить городу истину, которая нисходит свыше и которая, даже будучи провозглашенной, не теряет своей принадлежности к иному миру, чуждому обыденной жизни. Таким образом, первая мудрость выступает в качестве своего рода противоречия, выражающего ее парадоксальную природу: она доставляет публике знания, которые сама провозглашает недоступными большинству. Не является ли ее целью раскрыть невидимое, позволить увидеть мир неопределенного, неведомого (*adēla*), скрытый под иной личиной? Мудрость открывает истину столь чудесную, что достичь ее можно только ценой тяжких усилий. Как и видения «созерцателей», она скрыта от глаз простого человека; она, без сомнения, выражает тайну, формулирует ее, но ее смысл ускользает от непосвященных. Вынося тайну на площадь, мудрость делает ее предметом обсуждения, исследования, без того, однако, чтобы эта тайна полностью лишилась своей мистической сути. *София и философия* заменяют традиционные ритуалы инициации, препятствующие доступу к запретным откровениям другими испытаниями: жестким распорядком жизни, аскезой,

муками поиска истины, которые, наряду с методами дискуссии и доказательствами, а также такими новыми средствами мышления, как математика, оставляют место для старых приемов гадания, духовного сосредоточения, экстаза, разделения души и тела.

Следовательно, с самого своего рождения философия оказывается в двусмысленном положении: по своему подходу и побудительным мотивам она смыкается как с посвящениями в мистерии, так и с борьбой мнений, происходящей на агоре; она колеблется между духом тайны, присущим секте, и характерным для политической деятельности духом противоречивых публичных дебатов. В соответствии со средой, временем и традициями пифагорейская секта в Великой Греции VI в. до н. э. стала замкнутым братством, отказавшимся от письменного закрепления своего чисто эзотерического учения. Кроме того, философия может, как это сделали софисты, полностью включиться в общественную жизнь, став своего рода подготовкой к службе в городском управлении или же предлагая свои услуги любому гражданину в форме платных уроков. От этой двусмысленности, которой отмечено ее начало, греческая философия так никогда и не избавится. Греческий философ не перестанет колебаться между двумя противоположными искушениями. То, объявив себя одним способным управлять государством и приближенным к богам, от имени своего «знания», возвышающего его над другими, он будет претендовать на преобразование всей жизни общества и суве-

ренное управление городом-государством. То, удалясь от мира, замкнувшись в собственной мудрости и полностью посвятив себя поискам истины и созерцанию, он соберет вокруг себя учеников и пожелает основать вне полиса некий другой город.

К отмеченным выше аспектам — влиянию слова и развитию публичной деятельности — добавляется еще один, характеризующий духовный мир *полиса*. Граждане города-государства, сколь бы различными они ни были по происхождению, общественному положению и роду занятий, некоторым образом «подобны» друг другу. Это подобие составляет основу единства *полиса*, так как, по мнению древних эллинов, только подобные могут быть объединенными в единое сообщество (*philia*). Таким образом, в рамках города связь человека с человеком начинает обретать форму взаимности, обратимости, сменяя иерархические отношения отношениями подчинения и господства. Все граждане, принимающие участие в жизни полиса, начинают восприниматься как «подобные» (*homoioi*), а затем, более абстрактно, как «равные» (*isoi*). Вопреки тому, что противопоставляет их друг другу в конкретных обстоятельствах общественной жизни, в политическом плане граждане считают себя взаимозаменяемыми единицами одной системы, законом которой является равновесие, нормой — равенство. Эта форма человеческого общества в VI в. до н. э. нашла свое адекватное выражение в понятии *isonomia*, т. е. равного участия всех граждан в осу-

ществлении власти. Однако прежде чем в полной мере выявить свою демократическую значимость и осуществить в институциональном плане такие реформы, как реформы Клисфена, идеал *isonomia* выражал общественные стремления и чаяния, восходившие своими истоками к периоду возникновения полиса. Многочисленные свидетельства показывают, что термины *isonomia* и *isocratia* служили в аристократических кругах для определения — в противовес абсолютной власти одного человека (*monarchia* или *tyrannis*) — олигархического режима, при котором *archē* закреплялась за сравнительно небольшой группой людей, выделенных из общей массы; среди членов этой элиты власть распределялась поровну⁶. Если *isonomia* смогла в конце VI в. до н. э. обрести такую силу, если она смогла обеспечить демосу свободный доступ во все органы правления, то это, без сомнения, означает, что она коренилась в очень древней традиции равенства и отвечала определенным психологическим установкам аристократии «всадников» (*hippeis*). Действительно, именно эта военная знать впервые установила равенство между воинским званием и правом участвовать в общественных делах, которое больше не подвергалось сомнению. В полисе положение воина приравнивается к положению гражданина: тот, кто занимает место в воинском формировании города-государства, имеет место и в его политической организации. Итак, начиная с середины VII в. до н. э. изменение в вооружении и революция в методах сражения видоизменили воина как личность, об-

новив его социальный статус и психологический портрет ⁷.

Появление гоплита, тяжеловооруженного воина-пехотинца, занимавшего в сомкнутом построении пехоты по принципу фаланги свое место, нанесло решительный удар по преимущественным воинским правам *hippeis*. В результате каждый, кто мог оплатить расходы на обмундирование гоплита (т. е. *зевгиты* — свободные мелкие собственники, составляющие *демос* в Афинах), оказался уравненным в правах с коневладельцами (всадниками). Кроме того, демократизация военной службы — прежней аристократической привилегии — повлекла за собой полную перестройку воинской этики. Правда, в образе представителя сословия всадников сохранился еще гомеровский герой, блестящий, не имеющий почти ничего общего с гоплитом, простым солдатом-гражданином. Достоинство первого составляли личный подвиг, победа, добытая в боевом поединке, в сражении, где лицом к лицу сходились сражавшиеся в первых рядах (*promachoi*). Воинская доблесть определялась как сугубо личное превосходство (*aristeia*). Отвагу, позволявшую воину совершать столь блестящие подвиги, он черпал в своего рода экзальтации, воинском неистовстве (*lyssa*), в которое он был ввергнут помимо своей воли, вдохновленный богом (*menos*). Что же касается гоплита, то ему поединки как вид сражения уже неведомы; он должен отказаться от соблазна проявить чисто индивидуальную доблесть. Он — участник сражения «локоть к локтю», битвы «плечо к плечу».

В ней он приучен соблюдать строй, шагать в ногу, в ногу же идти в атаку против врага, следить за тем, чтобы в самой гуще рукопашной схватки не покидать своего места. Военская доблесть потеряла дух ярости (*thymos*), став проявлением здравомыслия, благоразумия, полного владения собой, постоянного самоконтроля и подчинения общей дисциплине (*sōphrosynē*). Для обуздания инстинктивных импульсов необходимо хладнокровие, дабы не нарушать общий порядок военного подразделения. Фаланга превращает гоплита (как город гражданина) во взаимозаменяемую единицу, в элемент, подобный любому другому. Отныне личная доблесть (*aristeia*) проявляется лишь в совместных действиях, в сплоченности рядов — в этих новых средствах ведения боя. Яростное желание победить противника, утвердить свое превосходство над ним теперь должно подчиняться духу общности (*philia*); мощь индивида уступает место дисциплине. Описывая битву при Платеях, Геродот перечисляет людей, проявивших наибольшую доблесть. Пальму первенства он отдает Аристодему, «который один из 300 воинов спасся при Фермопилах и за это подвергся позору и бесчестию». Озабоченный тем, чтобы смыть позор, которым он покрыл себя в глазах спартанцев, Аристодем искал и нашел смерть при Платеях, совершив «великие подвиги». Однако именно спартанцы не удостоили его «великих почестей»: он «бился как иступленный (*lyssa*), выйдя из рядов, и совершил великие подвиги потому лишь, что явно искал смерти из-за своей же вины»⁸.

Этот рассказ весьма наглядно иллюстрирует психологическую установку не только в военной области, но и во всех сферах общественной жизни. Такая установка свидетельствует о решительном повороте в истории полиса. Наступил момент, когда город отверг традиционную систему ценностей аристократии, стремившейся повысить престиж, усилить власть отдельных своих представителей и знатных родов, возвысив их над общим уровнем. Наряду с воинственным исступлением и поиском в сражении сугубо личной славы как излишество (*hybris*) осуждаются также: чрезмерное богатство, роскошные одеяния, пышные похороны, нарочитое проявление скорби по усопшим, излишне смелое поведение женщин и самоуверенность знатной молодежи.

Все такого рода излишества, подчеркивая социальное неравенство и чувство отчужденности между разными категориями людей, порождают зависть, приводят к раздорам в обществе, ставят под угрозу равновесие различных социальных групп и единство города-государства. Идеалом становятся сдержанность и скромность, суровый, почти аскетический образ жизни, стирающий различия между гражданами в их нравах и положении с тем, чтобы лучше сблизить их друг с другом, объединить как членов одной семьи.

По всей видимости, в Спарте решающую роль в становлении нового мышления сыграл военный фактор. В VII в. до н. э. Спарта еще не была тем государством, своеобразие которого в дальнейшем вызовет у других греков

удивление, смешанное с восторгом. Она еще находилась во власти общих тенденций развития цивилизации, закрепляющих за аристократией право на роскошь и более утонченную жизнь и поиски прибыльных предприятий. Между VII и VI в. до н. э. произошел слом сложившейся системы. Спарта замкнулась от внешних вхождений, заостенела в военном режиме. Она не только отвергла выставление напоказ богатства, но прекратила всякий обмен с границей в области торговли и ремесленной деятельности; она запретила употребление драгоценных металлов, золотых и серебряных монет. Оставшись в стороне от великих интеллектуальных преобразований, ныне она пренебрегает тем, чем славилась раньше, — письменностью и искусством. Иначе говоря, как представляется, философия и греческая мысль ничем ей не обязаны.

Тем не менее оговорка «как представляется» необходима. Общественные и политические преобразования, которые в Спарте имели своим следствием создание новой военной техники и которые привели к образованию полиса гоплитов, в институциональном плане реализовали ту потребность в уравновешенном и упорядоченном с помощью закона человеческом мире, которую мудрецы в тот период сформулировали в чисто концептуальном плане. И возникла эта потребность в полисах, раздираемых внутренними мятежами и конфликтами. Для Спарты, которая упорно придерживалась архаических институтов, имело смысл сохранить возрастные классы,

воинские инициации, практику криптий⁹. Следует подчеркнуть также и другие особенности, в которых Спарта опережала свое время: реформы, упразднившие прежнюю противоположность между *лаосом* и *демосом* и учредившие корпус воинов-граждан (*homoioi*). Последние наделялись участками земли (*kleros*), в точности равными участкам остальных *homoioi*. К этой первой форме «равного распределения» (*isomoira*) (возможно, к этому времени был произведен новый раздел земель) следует добавить общинный аспект социальной жизни, предписывающий всем один и тот же суровый режим, который из ненависти к роскоши регламентирует все, вплоть до единого стиля постройки частных домов и совместных трапез (*syssities*), для чего каждый вносит ежемесячно свою установленную долю ячменя, вина, сыра и маслин. И, наконец, следует отметить, что государственный строй Спарты с ее двоецарствием, апеллой, эфорами и герусией¹⁰ осуществлял «равновесие» между социальными элементами, выполняющими различные, порой противоположные функции, обладающими разными свойствами и имеющими свои достоинства. На этом взаимном равновесии основано единство государства, каждый элемент которого удерживается другими в границах, за которые он не должен выходить. Так, Плутарх приписывает герусии роль противовеса, поддерживающего постоянное равновесие между народным собранием — апеллой — и царской властью, становясь в зависимости от обстоятельств то на сторону царя (для подавления

демократии), то на сторону народа (для ограничения единовластия)¹¹. Институт эфоров представляет в общественном организме Спарты военный элемент, «младший» (junior) и состоящий из народа, в отличие от аристократической герусии, наделенной, как и положено «старшим» (seniores), сдержанностью и мудростью, которые должны уравновешивать воинскую доблесть и силу молодежи (sougoi).

Спартанское государство больше не образует, как в микенских царствах, пирамиду, вершиной которой является царь. Все, кто, пройдя школу военной муштры и претерпев целый ряд связанных с ней испытаний и инициаций, стали обладателями земельного надела и участниками совместных трапез, занимают один общественный уровень, типичный для города-государства¹². Общественный порядок не зависит более от государя, не связан с всевластием исключительной личности и ее административной деятельностью. Скорее наоборот, этот порядок регламентирует власть отдельных лиц, индивидов, кладет предел их воле и стремлениям. Когда речь идет о власти, порядок ставится во главу угла: агхē принадлежит исключительно закону. Любой человек или группа людей, стремящиеся утвердить за собой монополию на агхē, тем самым ставят под угрозу равновесие других сил (homonoia), согласие социального организма, а тем самым и само существование города-государства.

Приоритет закона и порядка в новой Спарте объясняется исключительно ее ориента-

цией на ведение войн, так же как переустройство государства определяется прежде всего военными нуждами. Но то и другое больше упражнялись в искусстве военного боя, чем в искусстве спора на агоре. В результате в Спарте в отличие от других полисов слово так и не стало политическим орудием, не вылилось в форму дискуссии, доказательства и опровержения. Орудием закона лакедемоняне провозгласили не силу убеждения (*reithō*), а силу страха (*phobos*), перед которым послушно склоняются головы всех граждан. Они похваляются тем, что в речах ценят только краткость, а изощренности дебатов предпочитают меткие высказывания, имеющие нравоучительный характер. Слову, воспринимаемому как пророческий закон (*rhētraī*), они подчиняются беспрекословно. Спартанцы намеренно избегают писанных законов и не желают заниматься их обсуждением. И тем не менее, несмотря на весь свой передовой (*avancée*) строй, честь создания новой концепции полиса как гармонического строя вещей, т. е. как космоса, Спарта уступила другим, и отнюдь не лакедемоняне выразили и воплотили во всей полноте моральные и политические ценности, связанные с понятием «полис».

Аристотель в утерянном диалоге «О философии» упоминал о великих катаклизмах, периодически истреблявших человечество, описывал стадии, которые надлежало пройти немногим оставшимся в живых и их потомству для возрождения цивилизации. Уцелевшие после Девкалионова потопа¹, например, вынуждены были все начать сначала: вновь открыть примитивные средства существования, заново создать украшающие жизнь виды искусства; а на третьей стадии, согласно Аристотелю, они занялись организацией полиса, изобрели для него законы и нашли способы соединения всех частей города в одно целое. Это свое изобретение они называли мудростью — той самой мудростью (предшествующей как физической науке — *physikē theōgía*, так и высшей мудрости, обращенной к богам), которой столь щедро были наделены семь мудрецов, открывших все достоинства гражданина полиса².

На основе этого традиционного сообщения о семи мудрецах невозможно сделать сколько-нибудь определенный исторический вывод: список семи мудрецов варьируется; его составителей не заботили ни хронология, ни правдоподобие. Однако политическая и общественная роль, признаваемая за мудреца-

ми, а также приписываемые им изречения позволяют как-то сблизить между собой этих полулегендарных исторических лиц, которые, впрочем, являют собой весьма разнообразные характеры. Неизменное их ядро составляют: Фалес — государственный деятель, обладавший разносторонними познаниями; Солон — гномический поэт, фигурировавший в качестве арбитра в политических схватках в Афинах, противник тирании; коринфский тиран Периандр; Эпименид — типичный пример вдохновенного мага (*theios anēr*), который получал свою пищу от нимф и душа которого по желанию могла отделиться от тела. Сквозь мешанину явно легендарных фактов, исторических намеков, политических сентенций и моральных штампов полумифическая традиция семи мудрецов позволяет нам уловить и глубже понять один из моментов истории общества. Имеется в виду момент кризиса, начавшегося в конце VII в. до н. э. и продолжавшегося в течение VI в. до н. э. Это был период смут и внутренних конфликтов (нередко экономического характера), которые в религиозном и нравственном плане греки воспринимали как покушение на сам миропорядок и устоявшуюся систему ценностей, как состояние вины и позора.

Следствием этого кризиса в области права и общественной жизни явились реформы, к которым, несомненно, оказались причастными в равной мере такие прорицатели и очистители от грехов, как критянин Эпименид, такие законодатели, как афинянин Солон, такие эсимнеты (т. е. выборные правители),

как Питтак из Митилены в Лесбосе, и такие тираны, как Периандр Коринфский. Их интеллектуальные усилия будут направлены также на то, чтобы наметить рамки новой греческой этики и выработать ее фундаментальные понятия. Сильно схематизируя, можно сказать, что отправной точкой кризиса явился экономический строй, который на первых порах вылился в форму религиозного и социального брожения; в особых условиях, присущих городу-государству, в конечном счете кризис привел к возникновению моральной и политической мысли светского характера, которая давала чисто рационалистическое объяснение проблемам порядка и беспорядка в человеческом мире.

Экономические преобразования, которые мы вынуждены лишь упомянуть, связаны с явлением, значение которого, в свою очередь, представляется решающим в духовном плане: речь идет о возобновлении и развитии связей с Востоком, прерванных крушением микенской империи. В континентальной Греции отношения восстановились в VIII в. до н. э. с помощью финикийских мореплавателей. На ионийских берегах греки завязывали отношения с государствами Малой Азии, особенно с Лидией. Но лишь в последней четверти VII в. до н. э. экономика греческих полисов в метрополии и на эгейском берегу Малой Азии стала ориентироваться на внешний рынок; морская торговля начинает выходить далеко за рамки восточного бассейна Средиземноморья, вновь взявшего на себя роль связующего пути. Зона обмена простирается на запад

вплоть до Африки и Испании, на восток — до Черного моря³. Впрочем, это расширение морского горизонта отвечало настоящей потребности роста народонаселения, со всей остротой поставившего проблему продовольствия. Отныне греческое сельское хозяйство отдавало предпочтение более доходным культурам, таким, как виноградники и оливковые рощи, плоды которых можно экспортировать и обменивать. Поиски земли обитания, средств пропитания и драгоценных металлов — таковы три цели, которыми можно объяснить греческую экспансию за пределы Средиземного моря. В период «темных веков» в изолированной и лишенной драгоценных металлов Греции золото и серебро стали редкими, если не исчезли совсем. Начиная с VIII в. до н. э. открылись новые источники добычи драгоценных металлов: в греческом мире на протяжении VII в. до н. э. количество пущенного в оборот золота, серебра и их естественных сплавов постоянно увеличивается; растет число изделий из золота и серебра, украшений и жертвоприношений, происходит накопление богатств у частных лиц и в храмах и, наконец, входит в обиход чеканка монет, изобретенная в конце VII в. до н. э. царями Лидии.

Точную оценку изменений социальной структуры, вызванных оживлением морской торговли как важной составляющей греческой экономики, дать довольно трудно. За неимением прямых фактов природу и размах этих изменений можно оценить только на основе литературных свидетельств, в которых отрази-

лись новые формы восприятия и мышления. С этой точки зрения особую ценность представляет лирическая поэзия, свидетельствующая, в частности, о том, что влияние Востока сказалось не только в керамике, сюжетном решении скульптурных изображений, но и во всей житейской обстановке. Прельщенная восточной роскошью, изысканностью, изобилием, греческая аристократия VII в. до н. э. вдохновляется пышным и утонченным идеалом *habrosynē* ⁴. Богатство становится одним из важных элементов престижа рода, который в сочетании с воинскими званиями и влиянием в сфере религиозной является средством демонстрации своего превосходства и господства над соперниками. Соперничество (*eris*) аристократов между собой явилось в греческом обществе своеобразным ферментом, стимулирующим его расслоение, разделение. Внутри самой знати появляются лица, сочетающие «нравственное совершенство, порядочность, благородство» (*kalos kagathos*) с погоней за прибылью или занятиями морской торговлей, иначе говоря, часть аристократии перерождается, по словам Луи Жерне, из «феодалов» в «джентльменов-фермеров» ⁵. Возникает новый тип землевладельца, озабоченного доходностью своих земель, рентабельностью сельскохозяйственных культур, расширением их ассортимента, созданием земельного «резерва», который наряду с участками земли, сдававшимися в «рабскую аренду», и участками мелких собственников (*kleroi*) сохраняется для распашки нови. Человек благородного происхождения, который теперь

к тому же богат, отчуждает в свою пользу окраинные наделы (*eschatiē*) за счет сельских общин; он может даже присваивать имущество зависящих от него клиентов или должников. Концентрация земельной собственности в руках небольшого числа владельцев, закабаление большей части *демоса* превращают аграрный вопрос в ключевую проблему архаического периода. По-видимому, росло сословие ремесленников, которое могло быть сравнительно многочисленным в некоторых секторах хозяйства, таких, например, как производство керамики и металлургия (в отношении последней необходимо отметить факт чрезвычайной технической значимости: в конце VII в. до н. э. производство железа заменило при изготовлении обиходных предметов производство бронзы); вместе с лавочниками и прочим мелким людом, который кормился от моря на побережье и в порту, ремесленники образовали даже в городах — резиденциях аристократов — новую социальную категорию, значение которой постепенно возрастает. Но в VII в. до н. э. растущая противоположность между «горожанами» и «селянами» поднимает против знати, живущей в *asty* (части города, где находятся общественные здания *archē*), крестьян, населяющих окрестные села (*demoi*) и обязанных кормить знать.

Указанные технические и экономические сдвиги не ограничивались греческим миром; начиная с IX в. до н. э. аналогичные изменения происходили в финикийских городах, переживавших период торгового расцвета ⁶. Добавим, что реакция, вызванная указанными сдвигами

в греческом мире, выразилась в решительном объявлении происходящего беззаконием (апо-*mia*); желание преобразовать социальную жизнь в соответствии с общинными и уравнительными принципами было тем более сильным, что в этот «железный век» богачи потеряли всякий стыд: стыд (*aidos*) покинул эту землю, вознесясь на небо и открыв простор для разгула страстей и бесчинств (*hybris*); на отношения людей легла печать насилия, коварства, произвола и несправедливости. Обновления требовали и религия, и право, и политика, и наконец экономика; следовало ограничить притязания знати, установить предел их воле к власти, подчинить обязательному для всех порядку. Этим общим порядком, высшей нормой является *dikē* («справедливость», «законность»). К ней обращается маг как к божественной силе, ее законодатель (*nomothetēs*) реализует в законах; но от ее же имени тиран насаждает насилие.

Dikē должна установить между гражданами справедливое равновесие, гарантированную законность, правопорядок (*eunomia*), беспристрастное распределение обязанностей, почестей, власти между людьми и сообществами, составляющими общественный организм, иначе говоря, она должна гармонически сочетать эти элементы с тем, чтобы создать из них единое целое — полис.

Первые признаки нового образа мышления проявляются в решении некоторых правовых вопросов. Так убийство больше не квалифицируется как частное дело, простое сведение счетов между родами; кровная месть,

ранее обязательная для родственников убитого и приводящая к фатальной цепочке убийств, заменяется контролируемым наказанием; мера наказания определяется уполномоченными полисом лицами, а также общественностью. Убийца, таким образом, становится объектом позора не только для близких жертвы, но и для общественности в целом. Такая универсализация системы наказаний за совершенные преступления, осуждение любых видов убийства, уверенность в том, что любое злодеяние (*miasma*) требует искупления, очищающего от зла,— все эти настроения тесно переплетаются с религиозным настроением, который в сельской местности выливается в распространение дионисийского культа, а в определенных слоях общества облекается в сектантство (например, «орфики»). Наряду с «учением» о душе и каре, ожидающей грешника в подземном царстве (*Hades*), о наследовании греха, цикле перевоплощений и т. п. это религиозное обновление характеризуется установлением очистительных процедур, связанных с новыми верованиями. В девятой книге «Законов» (872 d-e) Платон, в частности, замечает: «Ведь древние жрецы ясно рекли слово или сказание — как бы это ни называть — о том, что за пролитие крови мстит блюстительная Правда (*Dikē*)». В ряду этих магов-очистителей особое место занимает Эпименид. Плутарх говорит о нем как о «любимце богов», знатоке «науки о божестве, воспринимаемой путем вдохновения и таинств»⁷. Это он был призван в Афины для изгнания скверны (*miasma*), тяготевшей над городом

после убийства участников заговора Килона. Инициатор очищающих ритуалов, Эпименид выступает в роли вдохновенного чародея, который, по словам Аристотеля, раскрывает не будущее, но прошлое: выявляет былые проступки, скрытые преступления, совершенные как по отношению к частным лицам, так и вызывавшие в городах смятение и болезни. Но этот религиозный реформатор, основатель святилищ и ритуалов, является также политическим советником Солона, одним из создателей его реформ. Так или иначе вся его деятельность была направлена на упорядочение общественной жизни, умиротворение и объединение полиса. Описывая роль Эпименида в регламентации траурного обряда, в частности, в отмене грубых, варварских обычаев, которые соблюдались большинством женщин, Плутарх заключает: «Но самое главное, умиловительными жертвами, очищениями, сооружением святынь он очистил и освятил город и тем самым сделал граждан послушными голосу справедливости и более склонными к единодушию»⁸.

Весьма поучительное замечание Аристотеля позволяет нам лучше понять, что в этот переломный момент истории полиса усилия религиозно-культовой, правовой и собственно общественной деятельности направлены к единой цели — обновлению. Аристотель стремился доказать естественный характер полиса⁹, образующего своего рода большую семью путем объединения селений, которые в свою очередь объединяют семейные очаги. По словам Аристотеля, живущая одним домом

семья (oikos) — это естественно возникшее общение (koinonia). О членах oikos'a говорили еще Харонд и Эпименид. Сопоставление имен у Аристотеля само по себе интересно: Харонд — законодатель в Катане (Сицилия), Залевк — законодатель из Локров (Южная Италия). Харонд был «слушателем» Залевка, с которым, естественно, связывают его имя (1274 а 25). Он предпослал своим «Законам» вступление, аналогичное прологу Платона к девятой книге «Законов», посвященной уголовным законам. При беседе с человеком, «которого злая страсть к святотатству одолевает днем и не дает покоя ночью», Платон рекомендует прибегать к увещанию (epōdē)¹⁰. Предписывая репрессивные меры по отношению к уголовникам, названные законодателями прежде всего стремились воздействовать на них очистительной магией, используя в качестве успокоительного средства музыку и напевную речь (goēteia). Преступник считается своего рода безумцем, сведенным с ума злым демоном (daimōn) и воплощающим унаследованный от предков позор. Колдовское очищение (katarsis) законодателя восстанавливает порядок и здоровье в этой больной душе, подобно тому как очищающие ритуалы Эпименида восстанавливают спокойствие и согласие (homonoia) в городе, сотрясаемом распрями и насилиями, вызванными прежними преступлениями.

Но Аристотель не ограничивается этим описанием. Харонд и Эпименид, по его словам, называют членов oikos'a homosipyoī и homoкаpoī (что значит соответственно «едя-

щие из одного ларя», «питающиеся из одних яслей» — 1252 b 15), подчеркивая тем самым наличие между членами семьи «сходства». Как мы видели, аналогичные настроения господствуют в спартанском институте «совместных трапез» (syssities) между равноправными (homoioi). Намерение властей в этом случае — дать почувствовать гражданам полиса, что они в некотором роде братья. Ничто так не способствует этому убеждению, как совместное потребление пищи, приготовленной на общем очаге и разделенной за общим столом; совместная трапеза — как бы участие, которое устанавливает между сотрапезниками чувство единства, своеобразного кровного родства. Естественно поэтому, что убийство одного из сограждан способно вызвать в обществе такое же чувство возмущения и святотатства, что и преступление против родственника. Доказательством развития общественного сознания именно в этом направлении является семантическая эволюция термина, обозначающего убийство: сначала слово *authēntēs* означало человека, убившего родственника, затем оно означало убийцу, находящегося в некоторых отношениях с семьей жертвы (при этом последняя испытывает к нему ненависть и религиозное отвращение); и, наконец, это слово означает убийцу, не имеющего никакого отношения к семье жертвы. При переходе от личной мести к юридическому возмездию за преступление слово, означавшее убийцу родственника, затем «убийцу», связанного с родными жертвы, стало обозначать преступника в гла-

зах всех его сограждан¹¹. Впрочем, слова, применявшиеся для обозначения кровавых преступлений, со временем распространились на другие преступления. Наиболее удачным нововведением законодательства Солона Аристотель и Плутарх считают принцип, согласно которому ущерб, причиненный какому-либо отдельному лицу, на деле является покушением на общество; в целом тот же Солон наделяет каждого правом выступать в пользу пострадавшей стороны и бороться с несправедливостью (*adikia*), не будучи при этом лично ее жертвой.

Воссоздание образа Эпименида с помощью различных способов описания его личности отнюдь не единственное свидетельство. Такой персонаж, как Абарис — который вместе с другими магами, Аристеем и Гермотимом, вписывается в легендарную пифагорейскую традицию, — не просто шаман и пророк (*chēsmologos*), странствующий по всей земле со стрелой в руке и живущий без пищи. Одновременно он выполняет миссию религиозного реформатора и очистителя: вводит новые ритуалы в народную религию, например ритуалы в честь богов, к благосклонности которых обращаются перед началом пахоты (*proērosiā*); открывает покровительствующие общине святилища, например храм Кору-спасительницы в Спарте; вводит очистительные процедуры, позволяющие городам избежать эпидемии чумы (*loimos*). Другой исторический персонаж — Ономакрит, хранил, а в случае необходимости фальсифицировал изречения ора-

кулов; при Писистрате играл роль толкователя оракулов, был уличен в их подделке, собирал сборники тайных предсказаний; но был политическим советником и даже послом. Наряду с Ликургом, Харондом и Залевком Аристотель упоминает его как одного из первых законодателей.

Таким образом, истоки права нельзя понять без учета определенной религиозной настроенности древних эллинов. Зарождающееся мистическое движение более соответствовало возросшему общественному сознанию, выражало новые моральные оценки, бытующие в обществе в отношении убийства и насилия, порождаемых личной мстостью; чувство коллективной озабоченности и коллективного единения в случае опасности и всякого рода кровопролития; решимость регламентировать отношения между родами и сломать их партикуляризм. Однако этот мистический пыл ограничился узкими рамками строго замкнутых сект. Он не породил широкого движения религиозного реформаторства, которое в конечном счете подчинило бы себе политику. Произошло как раз обратное. Стремления и чаяния отдельных людей и всего общества начинали все более непосредственно влиять на официальные изменения, появилась потребность в законодательстве и реформах. В процессе преобразования общественной жизни трансформировался образ мышления людей, приобретя более светский характер; реализовавшись в новом законодательстве и политическом устройстве, он получил концептуальную направленность и пе-

реместился в область рационального мышления.

Интеллектуальный сдвиг, вызванный установлением правопорядка в собственном смысле слова, описан Луи Жерне¹². В прежние времена племенные роды решали свои проблемы, сталкиваясь лицом к лицу, вооруженные ритуальными формулами и традиционными приемами доказательств: присягой, совместной клятвой, свидетельством. Эти доказательства, обладавшие религиозной силой, имели решающее значение: при корректном использовании они автоматически обеспечивали успех в споре. Необходимости в судье, который бы установил предмет спора, изучил факты и вынес бы в конце концов решение, просто не было. Но с появлением полиса судья, представляющий гражданскую общину и воплощающий безличное существо, стоящее над спорящими сторонами, принимает решение единолично, руководствуясь собственной совестью и законом. Вполне естественно, что в таких условиях сами понятия доказательства, свидетельства и приговора коренным образом изменились. Теперь судья должен установить истину, полагаясь на факты. Благодаря этой совершенно новой концепции судопроизводства будет разработана сложная система доказательств, соотношения допустимого и вероятного, дедуктивных выводов (начиная с признаков или примет), иначе говоря, юридическая деятельность будет способствовать выработке понятия объективной истины, которого не знало прежнее судопроизводство в рамках «предправа».

Глава шестая Структура человеческого космоса¹

Религиозное брожение способствовало не только рождению права — оно подготовило также моральные рефлексии, связанные с политической активностью. Мы уже говорили о том, что законодательство об убийстве было вызвано боязнью позора и мистическим стремлением к незапятнанной кровопролитием жизни. Точно так же развитию торговли, показной роскоши и высокомерию знати был противопоставлен аскетизм, проповедуемый в некоторых религиозных союзах. Секты, таким образом, способствовали формированию нового типа добродетели (*aretē*). Аристократическая добродетель была естественным образом связана со знатностью происхождения, проявлялась на поле боя и в стремлении жить в роскоши. В религиозных же союзах *aretē* не только лишается традиционного воинского аспекта, но сама определяется в качестве оппозиции к изыществу и роскоши (*habrosynē*): добродетель является плодом долгих упражнений и самовоспитания (*askēsis*) в условиях жесткой и суровой дисциплины (*meletē*); она требует неусыпного контроля над собой (*epi-meleia*), стойкости перед искушениями, намеренного отказа от удовольствий (*hēdonē*) и изнеженности (*malakia, tryphē*), утверждает жизнь, целиком посвященную тяжкому и упорному труду (*ponos*).

Те же ригористические тенденции, которые в несколько усиленном виде наблюдаются в сектантских объединениях (позволяющих посвященным с помощью аскезы избегать житейских проблем, выйти из цикла земных перевоплощений и вернуться к божественным), мы вновь обнаруживаем во всех областях общественной жизни, где на этот раз независимо от эсхатологической озабоченности изменяются система ценностей и социальные институты. С неистовой силой отброшены прочь роскошь, изнеженность, стремления к наслаждениям; упразднена пышность одежды, жилища, трапезы; порицается богатство как таковое. Естественными социальными последствиями подобной настроенности явились раздоры и ненависть, царящие в полисе, состояние мятежа (*stasis*), которое уже воспринимается как закон природы. В отдельных кругах общества богатство заменило все аристократические ценности: почести, привилегии, репутацию, власть. Отныне эти люди в расчет принимают только деньги — именно они делают человека человеком. И, что хуже всего, в отличие от других видов «могущества», богатство не имеет предела: его нельзя ограничить, завершить. Сущность богатства состоит в его безмерности; именно оно насаждает в обществе наглость, насилие, бесчинство (*hybris*). Эта тема вновь и вновь возникает в нравственной мысли VI в. до н. э. Изречения Солона «Нет предела богатству», «От богатства рождается пресыщение (*koros*), а от пресыщения — спесь (*hybris*)» стали расхожими. Ему вторит Феогнид: «Имеющий

самое большое богатство желает его удвоения», «Богатство (ta chrēmata) — безумие (aphrosynē) человека».

Итак, кто имеет, желает иметь еще больше. Богатство становится самоцелью. Простое средство существования, предназначенное для удовлетворения жизненных потребностей, само становится неутолимой, безграничной потребностью. Так или иначе, природа богатства порочна, в его основе — извращенная злая воля, своекорыстие (pleonexia). Фатальность богатства (ploutos) в глазах грека имеет не экономическую основу, а является порождением имманентной необходимости, результатом обычая (ethos'a), следствием определенного типа поведения. Koros, hybris, pleonexia — все это формы безрассудства, в которые в «железный век» облекается аристократическое высокомерие, тот дух вражды (eris), который может породить только несправедливость, угнетение, беззаконие (dysnomia).

Спеси (hybris) богатства противостоит идеал благоразумия (sōphrosynē), призывающий к воздержанности, чувству меры, золотой середине. «Ничего слишком!» — таков девиз новой мудрости. Подобная идеализация «среднего между крайностями» придает представлению греков о добродетели (aretē) некоторый оттенок «буржуазности». Только средний класс может установить в полисе равновесие между противостоящими друг другу крайностями: богатым меньшинством, желающим все сохранить, и бедным большинством, желающим все приобрести. Те, кого именуют «средними» (oi mesoi), не просто некая об-

щественная категория, «равноудаленная» от нужды и изобилия, это тип людей, воплощающих в себе новые гражданские ценности, подобно тому как богатые являются воплощением спеси (hybris). Средние (oi mesoi) слои общества выполняли задачу по установлению соразмерности, своего рода сочленения двух противоположных партий, раскалывающих полис и требующих всей полноты главенства, власти (archē). Солон, занимая «серединную» позицию, становится как бы арбитром, посредником, примирителем. Если бы ему удалось наделить каждую из сторон той степенью власти, которую та заслужила, он превратил бы терзаемый беззаконием (dysnomia) полис в гармоничный мир (kosmos). Но такое разумное распределение, основанное на справедливости (eunomia), кладет предел властолюбию тех, кто одержим духом чрезмерности, проводит перед ними границу, которую те не вправе переступить. Место Солона как незблемой преграды, как рубежа (horos), устанавливающего между двумя враждующими станами непреодолимый предел,— в центре государства. Благоразумию (sōphrosynē), умеренности «золотой середины» соответствует политический порядок, устанавливающий равновесие между двумя противоположными силами, согласие между соперничающими группами общества. Однако при решении как государственных, так и судебных дел «судья» должен обращаться к закону (dikē), стоящему над партиями, т. е. к закону, равному и единому для всех.

Именно для сохранения такой власти и такого закона, равного для всех, Солон отверг тиранию.

Власть даровал я народу
в той мере, в какой он нуждался,
Чести его не лишил;
но и не дал лишних прав.
Также о тех позаботился я,
кто богатством и силой
Всех превзошел,
— чтобы их не позорил никто.
Встал я меж тех и других,
простерев мощный щит свой над ними,
И запретил побеждать
несправедливо других ².

Можно ли дать власть (*archē*), которая должна «пребывать в середине» и избегать крайностей, в руки одного человека?

«Я по мере сил своих,— сказал Солон,— защищал отечество и законы», соединил во едино принуждение и справедливость (*bian kai dikēn*). Власть и Сила (*Kratos* и *Bia*) — два помощника Зевса, ранее ни на мгновение не удалялись от трона, ибо олицетворяли собой все то абсолютное, непреодолимое и иррациональное, что несло в себе могущество властителя. Но теперь они должны перейти на службу Закону (*Nomos*), стать его слугами. Отныне в полисе царствует *Nomos*. Его отношение к *dikē* еще уходит своими корнями в религию, но в создании разумных законов, в попытке положить конец раздорам, уравновесить противостоящие друг другу силы, навести порядок в делах людей ему принадлежит особая роль. (Свидетельством такого рода политического рационализма является четвертый

фрагмент законов Солона³.) Как далеко ушла Греция от гесиодовского образа доброго царя, одна лишь религиозная добродетель которого могла уладить споры, обеспечить мир на земле; теперь естественным регулятором порядка становится справедливость. Злоба, спесь (hybris), ненасытная жажда богатства вызывают беспорядок, развитие которого можно предвидеть заранее: несправедливость порождает порабощение народа, а оно в свою очередь вызывает мятеж. Правильная мера для восстановления порядка и спокойствия (hēsychiē) должна состоять в том, чтобы одновременно сокрушить высокомерие богатых, покончить с порабощением *демоса* и вместе с тем избежать подрыва государственных основ. Так говорил Солон перед лицом своих сограждан. Даже если преподанный урок на первых порах не даст результатов, мудрец рассчитывал на время: после того как истина станет доступной обсуждению или, по выражению Солона, водворится в середине (es to meson), придет день, когда афиняне ее признают.

При Солоне справедливость (dikē) и благоразумие (sōphrosynē), спустившись на землю, обосновались на площади, агоре. Иными словами, отныне они должны «отчитываться» перед народом, который, разумеется, будет и впредь взывать к ним, но вместе с тем не перестанет подвергать их обсуждению.

Столь ярко выраженное обмирщение нравственной мысли, и в частности представление о добродетели и благоразумии (sōphrosynē), с течением времени могло обновляться и уточняться. У Гомера sōphrosynē имеет са-

мый общий смысл: волей богов «самый разумнейший может лишиться мгновенно рассудка, может и слабый умом приобрести несказанную мудрость»⁴. Представляется, однако, что это понятие, до того как быть перетолкованным мудрецами в политическом контексте, уже было разработано в некоторых религиозных кругах. Там оно означало возврат к состоянию покоя, равновесия и самоконтроля после периода смуты и одержимости. Мы уже говорили о средствах, применяемых в этих случаях, это — музыка, песни, танцы, очистительные ритуалы. Иногда они могли быть более жесткими и использоваться для шокового эффекта. Согласно преданию, однажды в храме Геракла (в Фивах) Павсаний увидел камень, которым, как утверждали, Афина запустила в голову обезумевшему герою, когда тот, охваченный *манией* убийства (убив своих детей), намеревался убить Амфитриона⁵. Этот камень, который привел героя в чувство, стали называть «наставник», «учитель» (*sophronistēr*). Исцеление Ореста происходило при несколько других обстоятельствах. После убийства своей матери несчастный в глубокой скорби прибывает в местность, именуемую Фурии. Остановившись там, Орест калечит себе палец (в эпоху Павсания этот палец изображался в виде камня, водворенного на кургане, который именовался гробницей пальца — *τπῆμα δακτύλου*). Именно на этом месте, прозванном «исцеляющим» (*akē*), Орест обретает благоразумие (*sōphrosupē*). Далее Павсаний уточняет: Фурии (Эринии), преследовавшие Ореста до тех пор, пока не свели его

с ума (ekphrōn), казались ему черными; как только он изувечил себе палец, они тотчас показались ему белыми, и он вновь обрел благоразумие и здравомыслие (sōphron) ⁶. Эта же игра с противопоставлениями типа скверна — очищение, одержимость — исцеление, безумие — здоровье отмечается вплоть до «декораций», в интерьере которых действует божественный Меламф, когда посредством тайных прорицаний и очищений (katharmoi) утешает дочерей царя Прета, замурованных в пещере. С одной стороны, текут воды мутного Стикса, несущего всякому живому существу болезнь и смерть; с другой, — ключ Alysos, животворящие воды которого вылечивают одержимых и всех тех, кто охвачен исступлением (lyssa) ⁷. Таким образом, уравновешенность (sōphrosynē), противоположная безумию (которое одновременно является скверной), в атмосфере религиозных сект принимает аскетическую окраску. Добродетель запрета, воздержания состоит в том, чтобы избегать зла и всякой скверны: не только отвергать преступные побуждения, которые вызывает в нас злой демон, но укрощать страсть (erōs) и плотские вожделения; стремиться преодолеть все испытания, которые случаются на жизненном пути, учиться владеть и управлять собой. Владение собой, которое составляет сущность sōphrosynē, по-видимому, содержит в себе если не прямой дуализм, то по меньшей мере некоторую напряженность между двумя состояниями души человека: аффектами, эмоциями, страстями (thymos) (излюбленной темой лирической

поэзии) и продуманной осмотрительностью, разумным расчетом, воспеваемым гномическим учением. Эти особенности души предназначены для разных целей. Thymos — для повиновения и подчинения. Для исцеления же безумия, так же как для его предупреждения, используются средства, помогающие «убедить» thymos, сделать его послушным, с тем чтобы он никогда не пытался повергнуть душу в смятение. Эти средства составляют основу воспитания (paideia), которое касается не только отдельных людей. Несомненно, оно обеспечивает здоровье, душевное равновесие, учит воздержанности и держит в подчинении ту область души человека, которая предназначена для послушания; но вместе с тем оно приобретает общественное значение и выполняет определенные политические функции. Ведя борьбу с невоздержанностью богачей и стремлением к разрушению, присущему «злодеям», sōphrosynē создает гармоничное и согласованное общество, где богатые, кладущие предел своему богатству, отдают излишки бедным, а массы, не помышляя о мятежах, согласны подчиняться лучшим, ибо те имеют право на большее. Такого рода политический настрой вполне мог иметь место в некоторых религиозных сектах. В Пергаме, например, в святилище Деметры, где культ, отправляемый религиозным братством, включал орфические гимны (как это должны были делать Ликомеды из Афин), наряду с олимпийскими и элевсинскими богами имеется ряд орфических богов, олицетворяющих абстрактные идеи; в их числе две пары: Добро-

детель (Aretē) и Благоразумие (Sōphrosynē), Вера (Pistis) и Согласие (Homonoia) ⁸. Такое соединение любопытно. Однако у Феогида Вера (Pistis) соединена с Благоразумием (Sōphrosynē) ⁹. По-видимому, имеется в виду социальный и политический аспект понятия pistis, совпадающий с субъективным аспектом понятия homonoia: вера, взаимное доверие между гражданами являются внутренним выражением, психологическим эквивалентом общественного согласия. Именно под влиянием веры, доверия (pistis) низменные элементы души (как и полиса) позволяют убедить себя подчиниться порядку, который удерживает их в подвластном состоянии.

Что же касается sōphrosynē, то подлинно нравственное и политическое значение оно приобретает вне религиозных сект. Довольно рано происходит разрыв между двумя течениями мысли, придерживающимися существенно различной ориентации; одно из них озадачено индивидуальным благоразумием; другое направлено на благо полиса; с одной стороны, религиозные группировки в поисках нравственной чистоты погружаются в свой внутренний мир, выключаются из общества, а с другой — граждане полиса, непосредственно вовлеченные в его общественную жизнь, решают нравственные проблемы, стоящие перед городом-государством. Используя традиционные понятия, такие, как sōphrosynē, они придают им не только новое политическое содержание, но и новую форму, далекую от религии.

В рамках института воспитания (agōgē)

в Спарте *sōphrosynē* приобретает существенно социальный характер. Оно включается в обязательный, регламентированный тип поведения, отмеченный «сдержанностью», которую молодой человек должен проявлять во всем: в поведении, в походке, в разговоре, в присутствии женщин или старших, на народном собрании (*agoga*); помимо этого он должен быть сдержан в удовольствиях и питье. Ксенофонт сравнивает молодого спартамца (*kouros*) со статуей девственницы. Достоинство поведения имеет институциональное значение; оно выявляет нравственную и психологическую установку, которая налагается как обязательная: будущий гражданин должен быть приучен владеть своими страстями, эмоциями и инстинктами (спартанское *agōgē* как раз предназначено показать это умение владеть собой). Таким образом, *sōphrosynē* подчиняет отношения каждого человека с другими людьми общей модели, отвечающей образу «политического человека», созданного полисом. По своей сдержанности поведение гражданина одинаково далеко отстоит как от свойственной обывателю развязности, шутовской пошлости, так и от снисходительности, высокомерной спеси аристократов. Новый стиль человеческих отношений подчинен тем самым нормам контроля, равновесия, умеренности, которые выражены в принципах: «познай самого себя», «ничего слишком», «умеренность превыше всего». Роль мудрецов состоит в том, чтобы в своих афоризмах или поэмах выявлять и словесно выражать ценности, остававшиеся в большей или меньшей

степени невыраженными в поведении и общественной жизни граждан. Включив нравственную проблематику в политический контекст, мудрецы связали ее с развитием общественной жизни. Своей законодательной деятельностью они стремились положить конец гражданским распрям. Кроме того, в исторических условиях социальных конфликтов и столкновений различных общественных групп они выработали соответствующую этику и определили обстоятельства, позволяющие установить порядок в полисе.

Чтобы понять, какие социальные реалии кроются за идеалом *sōphrosynē*, как вписываются в конкретный исторический контекст понятия «надлежащая мера» (*metrion*), «вера» (*pistis*), «согласие» (*homonoia*), «законность, справедливость» (*eunomia*), следует обратиться к реформам Солона. Равенство (*isotēs*) составляет основу его новой концепции порядка. Без равенства нет полиса, ибо в таком случае отсутствует и дружба (*philia*). «Равноправие,— скажет Солон,— войны не производит». Однако речь идет об иерархическом равенстве или, как говорили греки, геометрическом, а не арифметическом; иначе говоря, существенным в понятии равенства является «пропорция». Полис представляет собой согласованное целое, *космос*, переходящий в состояние гармонии в том случае, если каждая из его составляющих займет подобающее ей место и приобретет ту долю власти, которую она заслуживает. «Власть (*kratos*) даровал я народу,— скажет Солон,— в той мере, в какой он нуждался, чести (*timē*) его не лишил,

но и не дал лишних прав». Следовательно, не существует права, равного для всех граждан, ибо наивысшие права предназначаются наилучшим, так же как права на равное владение землей, ибо не дело, если плодородная земля принадлежит поровну и дурным (kakoi), и хорошим (esthloi). В чем же тогда состоит равенство? А в том, что существует единый писанный закон, равный для всех граждан, и что все они в равной степени могут участвовать как в судах, так и в собраниях. Если раньше общественные отношения регулировались «надменностью» и «необузданностью» знати (и Солон был первым, кто отказался этому подчиниться, дать себя «убедить»), то теперь порядок распределения почестей (timai) устанавливает справедливость (dikē); состязание в могуществе, в котором всегда побеждали знатные, заменяется писанными законами, которые диктуют свою норму справедливости и равновесия. Согласие (homonoia) — это «гармония», установленная посредством столь точных пропорций, что Солон придает им почти числовой характер. Граждане разделены на четыре разряда, которые соответствуют степеням достоинства, основанным на сельскохозяйственных мерах: пятьсот мер — для высшего разряда, триста — для всадников, двести — для зевгитов¹⁰. Согласие между различными группами полиса стало возможным благодаря наличию промежуточных групп, которые не желали, чтобы какая-нибудь из двух крайних групп завладела всей полнотой власти (archē). Именно законодатель и изданный им закон и являются выра-

жением этой посреднической воли, той «средней пропорциональности», которая придаст полису необходимое равновесие.

Развитие нравственной и политической мысли будет следовать именно этому направлению: отношения, основанные на родовых привилегиях, постепенно заменяются отношениями «рационального» типа, устанавливая во всех областях регламентацию, основанную на мере и имеющую целью достичь пропорциональности, «уравнения» различных видов обмена благ и услуг, образующих ткань общественной жизни.

Замечание, приписываемое Солону, объясняет значение этого изменения, произведенного, как отмечает Плутарх, «на основе здравого рассудка и закона»¹¹: «От слов и законы меняются» (*hupo logou kai potou metabolē*). Анахарсис посмеивался над афинским мудрецом, который воображал, будто с помощью писанных законов сможет пресечь несправедливость (*adikia*) и корыстолюбие (*pleonexia*) своих сограждан: подобно паутине, законы будут удерживать слабых и бедных, а богатые и сильные ее разорвут. «На это Солон, говорят, возразил, что и договоры люди соблюдают, когда нарушать их невыгодно ни той, ни другой стороне»¹². Следовательно, в рамках полиса должны действовать такие отношения между людьми, которые бы следовали разумным принципам взаимной выгоды, подобным заключению договоров.

Как показал Э. Уилл¹³, именно в контексте усиления общей кодификации и установления соразмерностей следует рассматривать

вопрос об учреждении денежной системы в собственном смысле слова, т. е. государственной системы обращения денег, выпускаемых и гарантируемых полисом. Этот феномен повлечет за собой, как известно, экономические последствия, выразившиеся в меркантилистской ориентации греческого общества. По своему же общественному, нравственному и интеллектуальному значению учреждение денежной системы было составной частью деятельности «законодателей» и означало изъятие в пользу общества привилегий аристократии по клеймению драгоценных слитков, переход во владение государства месторождений драгоценных металлов, замену дворянских аристократических гербов (*nobilialiges*) полисной чеканкой. В то же время оно явилось средством регулирования и упорядочения обмена благ и услуг между гражданами посредством точной числовой оценки. Кроме того, установление денежной системы, по мнению Э. Уилла, могло быть попыткой определенным образом уравнивать имущественное состояние граждан путем распределения находящихся в обращении денег или изменения системы налогообложения, не прибегая к незаконной конфискации. В интеллектуальном плане новая система денежного обращения заменяет прежнее представление о богатстве (включающее в себя, наряду с религиозными притязаниями, наглость, спесь и другие негативные проявления эмоций) абстрактным понятием «монета» (*nomisma*), социальным эталоном ценности, рациональным творением, позволяющим установить общую

меру для различных реальностей и тем самым придать обмену статут регулярного общественного отношения.

Весьма примечательно, что два больших политических течения в греческом мире, противостоящих друг другу,— одно аристократическое, второе демократическое,— равно провозглашают своей целью справедливость и равенство (*isotēs*). В аспекте солоновой законности (*eunomia*) аристократическое течение рассматривает полис в виде строя вещей (космоса), состоящего из разных частей, иерархический порядок которых поддерживается законом. Согласие (*homonoia*), аналог музыкального аккорда, покоится на числовом отношении того же типа, что и в музыке: $2/1$, $3/2$, $4/3$. Правильно подобранная мера должна согласовывать силы, неравные по своей природе, обеспечивая справедливое преобладание одной над другими. Следовательно, гармония законности включает как в обществе, так и в индивиде наличие некоторого дуализма, полярности добра и зла, необходимости обеспечить превосходство лучшего над худшим. Именно такая тенденция победила у пифагорейцев¹⁴; она же господствует в платоновской теории *sōphrosynē* в его «Государстве». Эта *sōphrosynē* — не особое свойство какой-либо части государства, а гармония целого, то, что делает полис космосом, наделяет его «самообладанием» в том смысле, в каком говорят, что человек является хозяином своих удовольствий и желаний. Сравнивая эту гармонию с пением в унисон, Платон дает ей следующее определение: «Естественное

созвучие худшего и лучшего в вопросе о том, чему надлежит править и в государстве, и в каждом отдельном человеке»¹⁵. Один из текстов Архита, государственного мужа-пифагорейца, заставляет нас покинуть философские высоты «Государства» и приблизиться к конкретной реальности. Практика торговых обменов, говорит Архит, их необходимая регламентация с помощью договоров могла привести к понятию меры общественных отношений, верно оценивающей, согласно принципам пропорциональности, отношения между действиями, функциями, услугами, преимуществами и почестями различных общественных категорий. По словам Архита, «открытие счета (*logismos*) прекратило распрю (*stasis*) и увеличило согласие (*homonoia*), ибо вследствие этого нет больше корыстолюбия (*pleonexia*), есть лишь равенство (*isotēs*). Благодаря ему на договорной основе происходит обмен; благодаря ему же бедные получают от богатых, а богатые дают тем, кто в этом нуждается, причем и те, и другие обретают веру, что таким способом они будут иметь равное (*to ison*)».

На примере приведенного отрывка мы видим, что общественные отношения, не носящие больше характера господства и подчинения, но подобные договорному отношению, выражаются в терминах взаимности, обратимости. По свидетельству Аристотеля, повествующего о проекте государственного устройства, предпринятого Фалеем, в намерение последнего входило так распределить присвоение благ, чтобы люди, «от природы достой-

ные», позволяли пользоваться ими «толпе»; при этом ситуация должна регулироваться, так чтобы это устраивало каждого. Для сторонников законности (eunomia) равенство вводится в общественные отношения благодаря нравственному преобразованию, психологической трансформации элиты: нужно устроить так, чтобы «лучшие», сформированные философским воспитанием (paideia), люди достойные, не желали иметь больше (pleonektein), а недостойные не имели такой возможности; это произойдет в том случае, если этих последних поставят в низшее положение, но не станут обижать¹⁶. Таким образом низшие слои удерживаются в предназначенном для них положении, не испытывая, однако, никакой несправедливости. Осуществляемое таким образом равенство остается пропорциональным заслугам.

Однако демократическое движение этим не ограничивается: оно рассматривает всех граждан, невзирая на имущество и заслуги, как «равных», т. е. имеющих одинаковые права участия во всех аспектах общественной жизни. Таков идеал равноправия (isonomia), представляющий равенство в форме простейшего отношения: 1/1. Единственной «справедливой мерой», способной согласовать отношения между гражданами, является полное и законченное равенство. Итак, речь больше не идет о том, чтобы установить шкалу распределения власти по заслугам с целью осуществления гармонического согласия между различными, даже диссонирующими элементами, но о том, чтобы обеспечить участие

всех в обладании властью (*archē*); уравнивать доступ в государственные учреждения для различных групп полиса; объединить эти группы путем смешения и слияния, дабы в политическом плане ничто не отличало одних от других. Именно этот принцип реализовал Клисфен в своих реформах. Он установил стройную политическую организацию, основанную на полном равенстве своих составляющих и на принципах, наилучшим образом отвечающих на вопрос: какой закон позволяет так упорядочить полис, чтобы он стал единым (при всем разнообразии населяющих его граждан) и чтобы последние при этом были равны.

На протяжении периода, предшествовавшего правлению Клисфена, — от архонтата Солона до тирании, а затем до низвержения Писистратидов, — в афинской истории господствовал конфликт трех «фракций» (*fractions*), боровшихся за власть. Что представляли собой эти фракции? Они выражали сложную совокупность общественных групп, которые невозможно адекватно выразить в рамках современных политических и экономических категорий. Прежде всего они представляли племенную и территориальную общности. Каждая фракция заимствовала свое название у одного из трех регионов, на которые, по предположению, была разделена Аттика: *педиаки* (*pediakoi*) — жители равнины (*pedion*), иначе говоря, горожане, имеющие богатые земли вокруг города; затем *паралийцы* (*paraliōi*) — население морского побережья; далее *диакрыйцы* (*diakrioi*) — жители гор, тыла, т. е.

периферийных поселений — *демов*, наиболее удаленных от городского центра. Этим территориальным подразделениям соответствовали различия в образе жизни, общественном положении, политической ориентации: педиаки — аристократы, защищающие свои привилегии эвпатридов (родовой знати) и свои интересы земельных собственников; паралийцы образовали новый — средний — социальный слой (*mesoi*), который стремился не допустить победы двух других; диакрийцы образовали демократическую партию, объединив население, состоящее из мелких крестьян — *фетов*, — лесорубов и угольщиков, еще не нашедших места в племенной организации и не интегрированных в рамках аристократического полиса. Кроме того, эта «фракция» в большинстве своем состояла на службе у крупных аристократических семейств, соперничество между которыми играло главную роль в политических распрях.

Между этими «фракциями», которые образовали в государстве столько же различных и противостоящих друг другу «партий», открытая борьба и компромисс чередовались вплоть до того момента, как Клисфен организовал *полис* на новой основе¹⁷. Прежняя родовая организация общества упраздняется. Вместо четырех ионических родовых фил Аттики, на которые разделялся весь социальный организм, Клисфен создает десять территориальных фил, каждая из которых, как и прежде, объединяет по три триттии, между которыми отныне распределяются все *демы* Аттики. Таким образом, полис строится те-

перь на иной основе, нежели отношения между знатными родами и по принципу кровного родства. Филы и демы образуются на чисто географической основе; они объединяют жителей одного района, а не единокровных родственников, как это было прежде; знатные роды и фратрии продолжают существовать, но теперь они оказываются вне собственно политической организации. Кроме того, каждая из десяти заново созданных фил как бы смешивает три различные «партии», на которые раньше был разделен полис. В самом деле, из трех триттий, составляющих филу, первая необязательно относится к прибрежной области, вторая — к внутренней полосе, а третья — к региону полиса и его непосредственному окружению. В действительности каждая фила является своеобразной «смесью» населения, земель и видов деятельности, из которых состоит полис. Как замечает Аристотель, «разделил же он [Клисфен] не на двенадцать фил из того соображения, чтобы это деление не совпало с существовавшим ранее делением на триттии: именно, в четырех филах было двенадцать триттий, так что в этом случае не удалось бы смешать народ (*anamisgesthai to plēthos*)»¹⁸.

Следовательно, административная организация отвечает неуклонной воле слияния, объединения общественного организма. Больше того, создание нового календаря чисто светского назначения позволяет полностью уравнивать вновь образованные группы в их правах на власть (*archē*), хотя лунный календарь продолжает по-прежнему регулировать рели-

гиозную жизнь. Но административный год разделен на десять периодов (по 36 или 37 дней), соответствующих каждой из десяти фил. Совет четырехсот расширен до пятисот членов (по пятьдесят от каждой филы) таким образом, что в течение этих десяти периодов года каждая фила поочередно несет обязанности постоянной комиссии Совета. При Клисфене идеал равенства, отвлеченно выраженный в понятии *isonomia*, связан непосредственно с политической действительностью, вдохновляя на коренные изменения в полисе. Таким образом, система общественных отношений образует согласованную систему, регулируемую посредством числовых отношений и соответствий, позволяющих гражданам утвердиться в своей «идентичности», общаться друг с другом на основе равенства, симметрии, взаимности, составляя единый космос. Полис предстает как однородный мир, без иерархии, градации и дифференциации. Власть (*archē*) не сосредоточена более в одном лице, стоящем во главе социальной организации, а равномерно распределена по всем областям общественной жизни в том общем пространстве, в котором полис находит свой центр, свою «середину» (*meson*). Следуя урегулированному циклу, верховная власть переходит от одной группы к другой, от одного лица к другому таким образом, что управление (приказание) и подчинение не противостоят друг другу как два абсолюта, а становятся двумя членами одного и того же взаимообратимого отношения. Под действием закона равноправия (*isonomia*)

социальный мир как бы принимает вид кругообразного и наделенного центром *космоса*, где каждому гражданину, коль скоро он подобен всем остальным, предстоит пройти цикл кругооборотов, последовательно занимая и уступая симметричные позиции, образующие гражданское пространство в соответствии с порядком времени.

Как правило, начальные периоды человеческой истории ускользают от нас. Что же касается Греции, то если зарождение философии означает закат мифологического мышления и становление рационального знания, то мы можем установить более или менее точно дату и место рождения греческого разума, так же как и его гражданский статут. В начале VI в. до н. э. в Милете Ионическом (западное побережье Малой Азии) такие мыслители, как Фалес, Анаксимандр и Анаксимен, положили начало новому типу размышлений о природе, сделав последнюю предметом систематического беспристрастного исследования (*historia*) и предложив созерцаемую целостную картину в качестве теории (*theoria*). Происхождение мира, его устройство, метеорологические явления первые «натурфилософы» объясняли, не прибегая к драматическим образам, присущим древним теогониям и космогониям, и грандиозным фигурам изначально великих божеств (букв. изначальных сил): возникновение мира и установление порядка они больше не объясняли подвигами и схватками сверхъестественных сил, составлявших основу мифа. В их учениях нет даже намек на тех богов, которых официальная религия в ее разновидностях ассоци-

ировала с силами природы. Реалистическая трактовка милетских «физиков» охватывает все бытие в его целостности. По их убеждению, не существует ничего, что не было бы природой (physis). Люди, божественное, мир образуют единый, однородный универсум, весь находящийся как бы в одной плоскости; они суть части или аспекты одной и той же природы (physis), в которой действуют одни и те же силы. Человек в состоянии дать ответ на вопросы о возникновении этой природы, ее разнообразии и организации; «с самого начала», так сказать, природа действовала точно так же, как сейчас и всегда: огонь, как всегда, сушит мокрую одежду, а в сите, если его трясти, как всегда, останутся самые крупные частички. Подобно тому, как существует только одна природа (physis), исключаящая само понятие сверхъестественного, так и существует только одна власть,— и та носит чисто светский характер. Все, что мыслится как изначальное, лишается ореола величественности и таинственности. Поэтому ко всему «первоначальному» можно относиться как к вполне обычному явлению. Для мифологического мышления повседневный опыт мог быть понят и иметь смысл лишь в сравнении с принятыми за эталон «изначальными» действиями богов. Для милетских же мыслителей характерен противоположный подход. Первоначальные явления и силы, образовавшие мировой строй (космос), объясняются аналогично процессам, наблюдаемым в повседневной жизни. Отныне не изначальное освещает и преобразует повседневное, а наоборот

рот: повседневное делает изначальное умопостигаемым, предлагая модели, позволяющие понять, как образовался мир и мировой порядок.

Эта интеллектуальная революция представляется столь внезапной и глубокой, что ее считали необъяснимой в терминах исторической причинности и потому говорили «о греческом чуде». На ионийской земле разум (*логос*) как бы вдруг освобождается от мифа, подобно тому, как пелена спадает с глаз. И свет этого разума, вспыхнув однажды, будет непрестанно освещать путь человеческому разуму. «Ионийские философы,— пишет Дж. Бернет,— открыли путь, по которому науке осталось только следовать»¹. Далее он уточняет: «Было бы совершенно неверным искать начала ионийской науки в какой-либо мифологической концепции».

Эту интерпретацию последовательно отвергает Ф. Корнфорд, согласно которому первая философия более близка мифологической конструкции, нежели научной теории. С этой точки зрения, милетская физика не имеет ничего общего ни по своему духу, ни по своему методу с тем, что мы называем наукой: она игнорирует, к примеру, всякое экспериментирование. Она не является даже результатом наивного и стихийного размышления о природе, а просто переводит на более абстрактный язык и облекает в светскую форму концепцию мира, выработанную религией. Космологии перенимают и продолжают основные темы космогонических мифов, отвечают на однотипный вопрос и не занимаются, в отли-

чие от науки, поисками законов природы; как и мифы, они задаются вопросом: как был установлен порядок, как космос возник из хаоса. Милетцы заимствовали из космогонических мифов не только образ вселенной, но также весь понятийный материал и объясняющие схемы: за «стихиями» природы (*physis*) вырисовываются древние мифологические божества. Превратившись в природу, стихии теряют характер индивидуализированных богов, но остаются активными и одушевленными силами, все еще воспринимаемыми как божества; действия природы (*physis*) пронизаны той мудростью и той справедливостью, которые ранее были достоянием Зевса. Мир Гомера был упорядочен путем распределения сфер действия между великими богами: Зевсу отводился яркий свет небес — эфир (*aithēr*), Аиду — туманный мрак, аэр (*aēr*), Посейдону — влажная стихия; на земле, олицетворяемой Геей, наряду с людьми живут все другие смертные твари, обладающие смешанной природой. Ионийский космос организован посредством разделения на природные (стихийные) силы, которые противодействуют между собой, взаимоуравновешиваются или сочетаются. Речь идет не просто об аналогии. Анализ Корнфорда выявляет прямые соответствия между теогонией Гесиода и философией Анаксимандра. Правда, если Гесиод говорит еще о божественных творениях, то Анаксимандр уже описывает природные процессы, более того, он отказывается от двусмысленности слов *phyein* и *genesis*, которые означают как «рождение», так и «происхождение».

ние». Пока различные смыслы этих слов оставались смешанными, процесс «происхождения» мог выражаться в терминах генеалогии, объяснить то или иное явление, называя его «отца» и «мать». Однако, сколь бы значительным ни было различие между «физиком» и «теологом», образ их мышления остается общим. И в том и в другом случае процесс творения начинается с некоторого неопределенного состояния (*Хаос* у Гесиода; *Никта*, *Эреб*, *Тартар* в некоторых космогониях, приписываемых соответственно Орфею, Музею и Эпимениду; *апейрон* — беспредельное — у Анаксимандра). Из этого исходного состояния возникают, путем последовательного отделения и дифференциации, противоположные пары. Тьма и свет, тепло и холод, сухое и влажное, плотное и разреженное, верх и низ..., долженствующие определить различные области мира: яркое и горячее небо, темный и холодный воздух, сухая земля, влажное море. Эти противоположности, которые появились, отделившись одна от другой, также могут объединяться и смешиваться, чтобы производить те или иные явления, такие, как рождение и смерть всего живого — растений, животных и людей.

Но в образе мышления милетцев сохраняется не только общая мифологическая схема, но наблюдается совпадение в деталях некоторых их представлений и мифологических образов, которые ничуть не утрачивают при этом стимулирующего значения². Половое размножение, космическое яйцо, космическое древо, разделение ранее слитых

воедино земли и неба — все эти образы как бы просвечивают сквозь «физическое» объяснение Анаксимандром процесса образования мира: из *анейрона* выделилось (*apokrinesthai*) семя, или зародыш (*gonimon*), «теплого и холодного, и образовавшаяся из него некоторая огненная сфера облекла воздух, окружающий землю, подобно тому, как кора облекает (*phloios*) дерево. Когда огненная сфера прорвалась и замкнулась в несколько колец, возникли солнце, луна и звезды»³. В приведенном отрывке применяются эмбриологические термины, которые при их рационализации вызывают представление о половом размножении и иерогамии⁴: *gonimon*, *apokrinesthai*, *phloios* («кора») (слово, производное от глагола «изобиловать» — *phleō*), связанные с идеей порождения; *phleō* может означать оболочку эмбриона, скорлупу яйца, кору дерева, любую кожу вообще, которая покрывает растительный или животный организм в процессе его роста⁵.

Однако, вопреки такого рода аналогиям и реминисценциям, прямой преемственности между мифом и философией не существует. Философ не ограничивается простым повторением в терминах *physis*'а того, что «теолог» выражал в терминах божественного могущества. Смене регистра, использованию светского словаря соответствует новая установка мысли, другой духовный климат. Милетцы впервые ставят вопросы о возникновении и устройстве мира в форме, на которую необходимо дать четкий и понятный ответ, допускающий публичное обсуждение на соб-

рании граждан, аналогично другим вопросам текущей жизни. Так человеческая мысль становится на путь познания, свободного от каких-либо ритуальных элементов. «Физики» решительно игнорируют мир религии, не желая иметь ничего общего с культовыми процедурами, с которыми миф, несмотря на свою относительную автономию, всегда оставался более или менее связанным.

Десакрализация знания, появление типа мышления, чуждого религии, — явления отнюдь не изолированные. По своей форме философия непосредственно связана с духовным миром, который, как было показано, определил устройство полиса и придал общественной жизни светский и рациональный характер. Вместе с тем зависимость философии от учреждений *полиса* в равной мере отражена в ее содержании. И если верно, что милетцы заимствовали нечто у мифа, то верно также и то, что они очень глубоко видоизменили образ вселенной, придав ему пространственные формы и, следуя по преимуществу геометрической модели, упорядочив его. Кроме того, для построения новых космологий они использовали выработанные нравственной и политической мыслью понятия, спроецировав на мир природы концепцию порядка и закона. Победив в полисе, она превратила человеческий мир в *космос*.

Греческие теогонии и космогонии, как и последующие космологии, содержат повествование о *генезисе*, последовательном возникновении упорядоченного мира. Они являются своего рода мифами о верховной власти, ибо

славят могущество бога, правящего вселенной, повествуют о его рождении, участии в битвах, триумфе. Во всех областях — природной, общественной, ритуальной — порядок представляет собой результат победы бога — верховного правителя. Таким образом если мир отныне чужд неустойчивости и беспорядку, то это — продукт победоносных битв бога со своими соперниками (чудовищами) и установление его незыблемого господства. «Теогония» Гесиода представляется гимном славы Зевсу. Поражение Титанов и Тифона, побежденных сыном Крона, не только венчает все здание поэмы: каждый эпизод воспроизводит и резюмирует архитектуру космогонического мифа, каждая победа Зевса направлена на устройство мира, битва Титанов и Олимпийцев повествует о возврате вселенной к первоначальному состоянию неразличимости и беспорядка. Низвергнутые в битве первобытные силы — Гея, Уран, Понт, Океан, Тартар, ранее существовавшие разрозненно, вновь оказались смешанными. Гея и Уран, о разделении которых повествовал Гесиод, вновь воссоединились.

...И когда бы увидел
Все это кто-нибудь
иль ухом бы шум тот услышал,
Всякий, наверно, сказал бы,
что небо широкое сверху
Наземь обрушилось,
— ибо с подобным же грохотом страшным
Небо упало б на землю,
ее на куски разбивая,—
Столь оглушительный шум
поднялся от божественной схватки.

Мир вновь принял свой первоначальный облик хаоса:

Бездна великая.

Тот, кто вошел бы туда чрез ворота,
Дна не достиг бы той бездны
в течение целого года:
Ярые вихри своим дуновеньем
его подхватили б,
Стали швырять и туда и сюда.

Победа Зевса вновь все ставит на свои места. Титаны, закованные в цепи, низвергнуты на дно Тартара:

Медной оградой Тартар кругом огорожен.

В три ряда

Ночь непроглядная шею ему окружает,
а сверху

Корни земли залегают

и горько-соленого моря...

Выхода нет им оттуда

— и его преградил Посиадон

Медною дверью⁶.

Битва с Тифоном (речь идет о вставке, относящейся, несомненно, к концу VII в. до н. э.) вновь затрагивает аналогичные темы. Ф. Корнфорд, на наш взгляд, весьма удачно и впечатляюще сопоставил этот эпизод с битвой Мардука против Тиамат⁷. Как и Тиамат, Тифон представляет силы смуты и беспорядка, возврат к бесформенному хаосу.

Повергнув Титанов и сразив Тифона, Зевс по просьбе богов взял на себя верховную власть и воссел на троне бессмертных, затем распределил между Олимпийцами их обязанности и почести (timai). Подобным же образом Мардук, объявленный царем богов, убивает Тиамат, рассекает ее тело на две части, делая из первой небо, из второй — землю; затем он определяет место и движение звезд,

устанавливает годы и месяцы, упорядочивает время и пространство, создает род людской, распределяет привилегии и назначает судьбы.

Эти моменты сходства между греческой теогонией и вавилонским мифом о сотворении (création) мира не случайны. Гипотеза о заимствовании, сформулированная Ф. Корнфордом, была подтверждена (при одновременном уточнении и дополнении) недавним открытием двойного ряда документов: с одной стороны, финикийскими табличками из Рас Шамра (начало XIV в. до н. э.), а с другой — хеттскими клинописными текстами, которые воспроизводят старый хурритский эпос XV в. до н. э. Почти одновременное восстановление этих двух теогонических мифов обнаружило целый ряд новых совпадений, которые объясняют наличие в ткани Гесиодова повествования деталей, представлявшихся неуместными или казавшимися ранее необъяснимыми. Таким образом, проблема восточных влияний на греческие мифы о сотворении мира, о степени распространения этих влияний и их границах, так же как проблема путей и времени их проникновения, представляется вполне обоснованной.

В восточных теогониях, так же как и в греческих (для которых первые могут служить моделями), тема генезиса мира включается в обширную эпопею о верховной власти, представляющую собой изображение борьбы за господство над миром сменяющих друг друга поколений богов и различных сакральных сил. Установление верховного правления и учреждение порядка выступают как два нераздель-

ных аспекта одной божественной драмы, ставкой в одной и той же борьбе, результатом одной и той же победы. Эта общность выражает зависимость мифического повествования от царских ритуалов, элемент которых оно составляет в начале и которые оно сопровождает как словесный аккомпанемент. Вавилонскую поэму о сотворении мира — «Энума элиш» — ежегодно пели на четвертый день царского празднования наступления Нового года, в месяц нисан. Считалось, что к этой дате время завершает свой цикл: мир возвращается к своей исходной точке. То был критический момент, когда весь мировой порядок считался неустановленным. Во время праздника царь разыгрывал пантомиму ритуальной битвы с драконом, как бы повторяя борьбу Мардука с Тиамат. Царское испытание и его победа имели двойное значение: утверждая мощь верховного властителя, они воссоздавали смену времени года, космический порядок, носивший социальный характер. Благодаря сверхъестественной доблести царя после периода кризиса мир вновь обновляется и утверждается новый временной цикл.

В вавилонских ритуалах и мифах нашла свое выражение специфическая концепция взаимоотношений между верховной властью и мировым порядком: царь господствует не только в социальной иерархии, но вмешивается и в процессы природы. Упорядочение пространства, сотворение (*création*) времени, регулирование сезонного цикла представляются включенными в деятельность царя; они суть аспекты функционирования верховной власти.

Природа и общество перемешиваются, порядок во всех его формах и во всех областях ставится в зависимость от носителя верховной власти. Ни на уровне человеческого общества, ни на природном уровне этот порядок еще не существует сам по себе и не формулируется в абстрактных терминах. Для того чтобы существовать, он должен быть кем-то установлен, а для того, чтобы длиться, он должен кем-то поддерживаться. Так или иначе, порядок всегда предполагает наличие упорядочивающего агента, творческой силы, способной его установить. В рамках этого мифического представления немыслимо существование как автономной области природы, так и закона самоорганизации вселенной.

Аналогичное можно сказать не только о теогонии Гесиода, но даже о более поздних и более развитых теогониях, таких, как теогония Ферекида из Сирова (Аристотель относит к его числу «теологов», уже вносящих в миф элементы философии). Современник Анаксимандра, Ферекид, сохраняя традиционные образы великих божеств, посредством этимологии их имен подчеркивает естественный аспект их природы. Так Крон становится Хроносом — Временем; Рея превращается в «реос», «рео», что значит «поток», «истечение»; Зевс модифицируется в Зас, т. е. в глагол «жить», возможно, чтобы выразить степень его мощи. Этот миф по-прежнему сконцентрирован на теме борьбы за господство в мире. Насколько можно судить по дошедшим до нас фрагментам, Ферекид повествовал о сражении Крона с Офионом,

схватке их войск, падении побежденных в Океан, воцарении Кроноса над всем миром; затем должно было последовать нападение Зевса, завоевание им власти, его торжественный брак с Хтонией⁸ при посредничестве или с помощью Эроса. В результате священного бракосочетания (*hieros gamos*) Зевса с подземной богиней произошло возникновение видимого мира. На этом бракосочетании впервые был применен брачный ритуал «снятия покрывала» (*anakalyptērion*). Сумрачная Хтония облачилась в сотканное и подаренное ей Зевсом покрывало, узор на котором обозначал очертания морей и континентов. Приняв дар, который Зевс, вручил ей как свидетельство ее новой прерогативы (*gegas* — «военная награда», «почесть»), хмурая подземная богиня стала Геей — видимой землей. Затем Зевс отвел каждому из богов его удел (*moira*), закрепив за ним причитающуюся ему часть космоса. Под надзором ветров и бурь он отправил в Тартар силы беспорядка, высокомерия и дерзости (*hybris*).

Таким образом, проблема генезиса мира остается в теогонии если не совсем скрытой, то, во всяком случае, стоящей на заднем плане. Миф не спрашивает: как из хаоса возник упорядоченный мир, а отвечает на вопрос: «кто есть суверенный бог; кто воцарился (*anassein, basileyein*) над миром? В этом смысле функцией мифа является установление различия и, так сказать, дистанции между тем, что было первым с точки зрения времени, и тем, кто был первым с точки зрения власти, т. е. установление различия между хроноло-

гическим началом основания мира и тем, кто «руководит» его настоящим упорядочением. На этом различии и основан миф; он делает предметом своего повествования летопись смены божественных поколений, метаморфозы верховной власти вплоть до того момента, когда чье-то окончательное главенство не положит конец драматическому процессу создания династии (*dinasteia*). Следует подчеркнуть, что слово *archē*, ставшее популярным в философской мысли, не принадлежит «политическому» словарю мифа⁹. Дело не только в том, что с мифом были связаны более специфические «царственные» выражения, но также и в том, что слово *archē*, одинаково обозначая происхождение во времени, а также главенство в социальной иерархии, упраздняет именно ту дистанцию, на которой основывался миф. Когда Анаксимандр впервые примет этот термин, придав ему философский смысл принципа, начала, это будет означать не только отказ философа от «монархического» словаря, присущего мифу, но также его стремление сблизить, объединить те две функции мифа, которые «теологи» по необходимости разделяли, а именно: что было первым во времени, т. е. то, от чего произошли все вещи, что главенствует во вселенной и правит ею. Действительно, для «физика» мировой порядок больше не мог быть результатом установления в некоторый момент времени волей одного-единственного агента, активного фактора: имманентный для природы (*physis*), великий закон, упорядочивающий и управляющий вселенной, должен был уже некоторым

образом присутствовать в первостихии, из которой постепенно образовался мир. Говоря о древних поэтах и «теологах», Аристотель в «Метафизике» заметил, что для них «царствуют и управляют [миром] не первые боги, например Ночь и Небо, или Хаос, или Океан, а власть принадлежит Зевсу»¹⁰. Анаксимандр же полагал, что нет ничего, что было бы *archē* по отношению к *апейрону* (так как последний существовал всегда), но что *апейрон* есть *archē* всего: он «все объемлет (*periechein*) и всем управляет (*kybernan*)»¹¹.

Итак, попытаемся установить образ мира, изображаемый в общих чертах в греческих теогониях.

1. Вселенная — это иерархия божественных сил. Аналогичная по своей структуре человеческому обществу, она не может быть верно изображена в виде чисто пространственной схемы и описана в терминах, выражающих положение, расстояние, движение. Ее порядок, сложный и строгий, выражает отношения между действующими агентами; он устанавливается соотношениями сил, шкалой старшинства, власти, сана, отношениями господства и подчинения. Ее пространственные аспекты — космические уровни и пространственные направления — выражают, скорее, не геометрические свойства, а различия в функциях, значимости и ранге.

2. Этот порядок не возник необходимым образом в динамической игре составляющих

вселенную элементов (стихий), а был установлен в драматической борьбе, благодаря подвигу одного из действующих агентов — богов.

3. Над миром господствует мощь одного бога, который возвышается над другими богами: миф изображает его верховным властителем, вершиной мироздания; это его монархия (*monarchia*) поддерживает равновесие между составляющими вселенную божественными силами, отводит каждой из них ее место в иерархии, ограничивает круг ее ведения, прерогатив, доли почестей.

Эти три черты взаимосвязаны; они сообщают мифическому повествованию целостность и собственную логику. Они также указывают на связь мифа (как греческого, так и восточного) с той концепцией верховной власти, которая ставит в зависимость от властителя чередования времен года, атмосферные явления, плодородие земли, скота и женщин. Такой образ царя, повелевающего временем, сотворяющего дождь, распределяющего природные богатства, — образ, который в микенскую эпоху мог выражать социальные реалии и отвечать ритуальным требованиям, — еще виден в некоторых пассажах Гомера и Гесиода¹², а также в таких легендах, как легенда о Салмонее и Эаке. Что касается греческого мифа, то здесь речь могла идти не больше чем о «пережитках». После падения микенского царства исчезли дворцовая система и образ повелителя (*anax'a*), от древних же царских ритуалов остались лишь некоторые следы, смысл которых был забыт. Стирается

память о царе, периодически воспроизводящем мировой порядок; утрачивается столь ясная прежде связь между приписываемыми повелителю мифическими подвигами и организацией природных явлений. Распад верховной власти, ограничение царского владычества способствовали также отделению мифа от ритуалов, к которым миф уходил своими корнями. Отделившись от культовых обрядов, устным комментарием которых он служил первоначально, миф приобретает более беспристрастный, более независимый характер. В этом смысле миф мог подготовить и предвосхитить творчество философов. Уже в нескольких пассажах Геродота космический порядок предстает отделенным от царской функции и освобожденным от всякой связи с ритуалом, иначе говоря, вопрос о происхождении космоса ставится более автономно. Возникновение мира не описывается более в терминах подвига, но как процесс порождения божественных сил, имена которых непосредственно вызывают в сознании физические реалии: небо, земля, море, свет, ночь и т. д. Характерен в этом отношении и «натуралистический» акцент начала «Теогонии» (строки с 116 по 133), который прослеживается затем во всей поэме. Но, быть может, именно эта неудачная попытка описать возникновение космоса по закону спонтанного развития и является основным достоинством поэмы. Тем не менее, несмотря на проявляющиеся усилия концептуального размежевания, мысль Гесиода остается узником мифического обрамления. *Уран, Гейя, Понт* явля-

ются вполне физическими реалиями в их конкретных образах неба, земли, моря; но в то же время они суть божества, которые действуют, сочетаются и воспроизводятся, подобно людям. Располагаясь в двух планах, мысль «теолога» трактует одно и то же явление, например разделение земли и воды, и как естественный факт видимого мира и как божественное порождение, относящееся к началу времени. Для того чтобы порвать со словарем и логикой мифа, Гесиоду понадобилась бы целостная система, способная заменить мифологическую схему иерархии божеств, возглавляемую верховным правителем. У него просто не было возможности представить вселенную подчиненной власти закона, подобно самоорганизующемуся космосу, который распространил на все свои части один и тот же порядок, состоящий в *isonomia* — в равном распределении, равновесии, равномерности и симметрии¹³.

Глава восьмая Новый образ мира

Чтобы в полной мере оценить размах интеллектуальной революции, произведенной милетцами, необходимо в первую очередь проанализировать творчество Анаксимандра. Материалы доксографии дают о нем менее скудные сведения, чем, скажем, о Фалесе и Анаксимене. Кроме того, что очень важно, Анаксимандр ввел в употребление такой основополагающий термин, как *archē*. Далее, отказавшись от поэтической традиции теогоний, он предпочел писать прозой, положив тем самым начало новому повествовательному стилю — «осведомленности о природе» (*historia peri physeōs*). И, наконец, именно у него выражена с наибольшей определенностью новая космологическая схема, которая окажет глубокое и длительное влияние на греческую концепцию мира.

Эта схема по-прежнему имеет свою историю. Так же, как природа (*physis*) и генезис (*genesis*), *archē* сохраняет свое временное значение в качестве первоначала, истока. «Физики» пытаются ответить на вопрос, откуда и каким образом мир начал свое существование. Но в их интерпретации эта генетическая реконструкция объясняет формирование порядка, представленного теперь уже в пространственном аспекте. Здесь следует особенно под-

черкнуть один пункт. Милетцы, бесспорно, были в долгу перед вавилонской астрономией. У нее они заимствовали наблюдения и методы, которые, если верить легенде, позволили Фалесу предсказать затмение солнца; они обязаны ей также применением таких приборов, как *гномон*¹, который, по преданию, Анаксимандр установил в Спарте. Возобновление контактов с Востоком оказало благотворное влияние на возникновение греческой науки, в которой астрономические вопросы на первых порах играли решающую роль. Тем не менее геометрическая направленность греческой астрономии, ее светский, свободный от всякой астральной религии характер с самого начала позволяют ей развиваться в иной плоскости, нежели вдохновившая ее на первых порах вавилонская наука. Милетцы размещают миропорядок в пространстве. Организацию вселенной, ее местоположение, размеры и движение звезд — все это они представляют в виде геометрических схем. Кроме того, они рисуют на карте (*pîna*) план земли, помечая на ней обитаемый мир, его страны, моря и реки; они сооружают механические модели вселенной, вроде той сферы, которую изготовил, по сообщениям некоторых древних авторов, Анаксимандр. Имея, таким образом, возможность «увидеть» космос, они в точном смысле слова обзеревают, созерцают его, создают теорию (*theōria* от *theōreō* — «смотреть», «обозревать», «созерцать», «наблюдать»).

Подобная геометризация физического мира приводит к коренному переустройству космо-

логических перспектив, способствует появлению форм мышления и систем объяснения, не имеющих аналогов в мифе. Анаксимандр, например, локализует землю в центре мира, добавляя при этом, что если она пребывает неподвижной в определенном месте, не нуждаясь в какой-либо опоре, то это происходит потому, что, будучи равноудаленной от всех точек в пространстве, она не нуждается в том, чтобы двигаться вниз или вверх, в ту или другую сторону. Анаксимандр, следовательно, помещает космос в математизированном пространстве, определяемом чисто геометрическими отношениями. Тем самым устраняется унаследованный от мифа образ иерархического мира, где «верх» и «низ» в их абсолютной противоположности обозначают различные космические уровни божественных сил и где пространственные направления (т. е. «верх» и «низ») имеют противоположные религиозные значения. Кроме того, все попытки мифа объяснить устойчивость земли, «всеобщий приют безопасный» (Гесиод), оказываются ненужными, ибо земля не нуждается больше в «опоре», «корнях»; ей больше не нужно ни плавать (как у Фалеса) на воде, из которой она, по его учению, возникла, ни опираться на воздух, как бы «оседлав» его (как у Анаксимена). С тех пор как была создана первая геометрическая модель вселенной, все встало на свои места. Для того чтобы понять, почему люди могут вполне безопасно ходить по земле, почему земля не падает, как и все предметы, находящиеся на ее поверхности, достаточно

знать, что все радиусы небосвода равны между собой.

Геометрическая структура космоса предполагает такую его организацию, которая прямо противоположна организации, приписываемой космосу мифической традицией. Никакая стихия или часть мира не находятся в более привилегированном положении по сравнению с другими, никакая физическая сила не занимает доминирующего положения *басилевса*, осуществляющего всюду свою власть, господство (*dynasteia*). Если земля расположена в центре вселенной, имеющей форму правильной окружности, она может пребывать неподвижной вследствие равного расстояния отовсюду, т. е. без того, чтобы подвергаться какой-либо власти, «...ничем не поддерживаемая» (*hupo mēthenos kratoumenē*). Эта формулировка Анаксимандра, которая вводит понятие «власть» (*kratos*), свидетельствует об устойчивости словаря и политических понятий в космологической мысли милетцев. Но, как весьма справедливо подчеркнул Ч. Кан в своей недавней работе, Анаксимандр в этой области намного опередил своего ученика — Анаксимена². Согласно Анаксимену, земля, будучи плоской, держится на воздухе, который господствует над нею, сдерживает (*sympkratei*) ее, подобно тому, как душа, будучи воздухом, сдерживает нас. Для Анаксимандра же наоборот: ни одна стихия, ни одна часть мира не могут господствовать над другой. Новый порядок природы характеризуется равенством и симметрией различных сил, составляющих космос. Превосходство при-

надлежит исключительно закону равновесия. Режим равновесия, равноправия (*isonomia*) замещает единовластие (*monarchia*) как в природе, так и в полисе.

Отсюда — нежелание присвоить воде (Фалес), воздуху (Анаксимен) или какой-либо другой стихии значение «начала», «главенства» (*archē*). Первую субстанцию — «бесконечную», «вечную», «божественную», «всеобъемлющую» и «управляющую всем» — Анаксимандр понимал как особую реальность, отличную от всех других стихий, образующую их общее начало, неисчерпаемый источник, равно питающий всех. Аристотель объясняет такой выбор следующим образом: если бы одна из стихий обладала бесконечностью, свойственной *апейрону*, то она уничтожила бы все другие. Действительно, стихии определяются их взаимной противоположностью; следовательно, надо, чтобы «противоположности уравнивали друг друга» (*isazei aeī tanaŋtia*) или, как сказал Аристотель в другом месте, имели «равенство силы» (*isotēs tēs dynamēōs*)³. Поскольку у нас нет оснований сомневаться в адекватности рассуждений Аристотеля и отвергать предложенное им истолкование мысли Анаксимандра, мы видим, что аристотелевская интерпретация учений его предшественников констатирует радикальное изменение отношения к власти и порядку в мире. Царская власть (*basileia*), единовластие (*monarchia*), которые в мифологической традиции почитались как силы, создающие и поддерживающие мировой строй, в трактовке Анаксимандра становятся разру-

шителями этого строя. Отныне миропорядок утратил иерархический характер и стал служить поддержанию равновесия между силами, ни одна из которых не должна обрести окончательное господство над другими, ибо это повлекло бы за собой распад космоса. Если *анейрон* обладает властью (*archē*) и управляет всем, то именно потому, что его власть исключает для любой стихии возможность господства, власти (*dynasteia*). Примат *анейрона* гарантирует постоянство равновесия сил во взаимоотношениях между природными стихиями; будучи выше всех стихий, *анейрон* подчиняет их общему закону.

Впрочем, это равновесие сил отнюдь не статично; его динамика следует из наличия бинарных противоположностей и является результатом их конфликтов. Это значит, что поочередно каждая из сил захватывает власть, точнее, берет верх над своей противоположностью, но затем уступает эту власть в пользу своей противоположности соразмерно со своим первоначальным превосходством. Во всем космосе, в том числе в чередовании времен года и человеческом организме, происходит смена преобладания одной из противоположных сил над другой, связывая воедино господство и подчинение, расширение и сжатие, рождение и смерть всех стихий — тех самых стихий, которые, согласно Анаксимандру, «следуя порядку времени, выплачивают друг другу компенсацию (*tisis*) и возмездие (*dikē*) за совершенную несправедливость (*adikia*)».

Образуемый противостоящими и постоянно конфликтующими силами (*dynameis*) мир

подчиняет их закону справедливой компенсации, порядку, поддерживающему между ними равенство (*isotēs*). Под давлением этого одинакового для всех справедливого закона (*dikē*) силы связываются между собой, координируются, уравниваются с тем, чтобы, вопреки их множественности и различиям, составить единый космос.

Новая картина мира, достаточно четко представленная Анаксимандром, является общей основой развития философской мысли досократиков и медицинских исследований. В начале V в. до н. э. Алкмеон представил эту картину в терминах, столь ясно свидетельствующих о ее политических истоках, что (особенно после статей Г. Властоса, посвященных этой проблеме) нам нет необходимости останавливаться на этом⁴. Итак, Алкмеон определяет здоровье как равновесие сил — *isonomia tōn dynamēōn* — влажного и сухого, холодного и теплого, горького и сладкого и т. д. Болезни есть следствие «единовластия» (*monarchia*) одного из этих элементов над остальными, ибо исключительное господство отдельно взятого элемента губительно.

Но социальный опыт дал космологической мысли не только модель равного для всех закона и порядка, сменившего всемогущее господство монарха. Режим полиса предстает перед нами соотнесенным с новой концепцией пространства; институты полиса представляют собой проекцию и воплощение того, что можно назвать «политическим пространством». В этой связи следует отметить, что первые ур-

банисты, такие, например, как Гипподам из Милета, были на самом деле политическими теоретиками; организация городского пространства является лишь одним из моментов их более общего стремления упорядочить и рационализировать человеческий мир. Связь между пространством города и его институтами наиболее четко представлена в произведениях Платона и Аристотеля.

В новом социальном пространстве, которое ориентировано на центр, власть, господство (*kratos*, *archē*, *dynasteia*) не располагаются более на вершине социальной лестницы, а помещены в центре (*es meson*), в середине человеческой группы. Теперь этот центр котируется высоко, ибо зависит от тех, кого называют «средними» (*oi messoi*), так как, находясь на равном от крайностей расстоянии, они составляют фиксированную точку равновесия города. По отношению к центру все индивиды и группы занимают симметричное положение. *Агора* образует центр общего для всех пространства. Все, кто сюда попадают, тем самым одинаково определяются как равные (*isoī*). Присутствуя в этом политическом пространстве, как отдельные индивиды, так и группы людей, вступают в определенные взаимоотношения. Учреждение общего Очага (*Hestia koinē*) символизирует это политическое сообщество⁵. Установленный в Пританее⁶ (вообще говоря, на *агоре*), общий Очаг, связанный с многочисленными домашними очагами, находится как бы на равном расстоянии от различных семей, населяющих полис; он представляет их всех, не уподобля-

ясь ни одному из них конкретно. Центрированное пространство, пространство общее, уравнивающее и симметричное и вместе с тем светское, предназначенное для столкновения мнений, дебатов и аргументаций, противопоставляется религиозному пространству, символизируемому Акрополем.

Сопоставление некоторых текстов наводит на мысль о том, что эти новые пространственные представления содействовали геометрической ориентации, характеризующей греческую астрономию; эти же представления свидетельствуют о глубокой структурной аналогии между институциональным пространством, в котором находит свое выражение человеческий *космос*, и пространством физическим, на которое милетцы проектируют природный *космос*. Согласно древним авторам, Анаксимандр полагал, что земля покоится в силу центрального положения, занимаемого ею, вследствие равной удаленности ее от всех крайних точек, словом, вследствие «равновесия» (*homoiotēs*). Пребывая в центре, земля не подчинена какому-либо господству (*kratoumenē*) над собой. Эта связь между центральным положением и отсутствием «господства» кажется парадоксальной. Однако в политических текстах Геродота мы обнаруживаем такой же словарь и то же концептуальное сходство. Геродот рассказывает, что после смерти тирана Поликрата Меандрий, назначенный покойным в качестве его преемника и носителя скипетра (*skēptron*), созывает всех граждан на собрание и объявляет им о своем решении упразднить тиранию. «Я,—

заявляет он им кратко,— не одобрял владычества Поликрата над людьми, равными ему... Я передаю всю власть (archē) народу и провозглашаю свободу и равенство (isonomia)»⁷.

Это сопоставление представляется тем более знаменательным, что у самих милетцев концепция физического пространства, симметрично организованного вокруг центра, соответствует некоторым представлениям общественного характера. Согласно Агафемеру, Анаксимандр из Милета, ученик Фалеса, первым начертил обитаемую землю на дощечке для записей (pīnax), как это сделал после него, но более тщательно Гекатей из Милета⁸. Добавим, что ранние греческие «физики» представляли себе обитаемую землю круглой; в центре земли — Греция, а в центре Греции — Дельфы. Известно, что эта концепция вызвала ироническую оценку у Геродота. «Смешно видеть,— пишет он,— как многие люди уже начертили карты земли, хотя никто из них даже не может правильно объяснить очертания земли. Они изображают Океан обтекающим землю, которая кругла, словно вычерчена циркулем. А Азию они считают величиной, равной Европе»⁹. В другом пассаже Геродот раскрывает нам институциональную и политическую подоплеку такой, на его взгляд, слишком далеко заходящей геометризации физического пространства. После перенесенного ионийцами поражения они собрались в Панионе¹⁰. Биант из Приены, один из мудрецов, посоветовал им «всем вместе отплыть в Сардон и там основать один общий

для всех ионян город». Затем выступил Фалес из Милета. Он предложил построить один общий дом для совещаний (*ēn bouleytērion*) именно в Теосе, так как Теос лежит «посередине Ионии» (*meson Iōniēs*); другие города, сохраняя самостоятельность, будут отныне на положении местных демонов, включенных в единый *полис* ¹¹.

Между прочим, мы располагаем еще одним доказательством взаимодействий, которые могли происходить между политическими, геометрическими и физическими значениями центра, понимаемого как фиксированная точка, вокруг которой упорядочивается пространство, образуемое симметричными и обратимыми отношениями в обществе и природе ¹². Очаг (*Hestia*), символизирующий на *агоре* новый человеческий порядок, у Филолая будет означать центральный космический огонь, у других философов — землю, пребывающую неподвижно посередине вселенной ¹³.

Эти соответствия между структурой природного космоса и организацией космоса социального вполне отчетливо представлял себе Платон в IV в. до н. э. Философ, который велел начертать над входом в Академию: «Негеометр да не войдет!», свидетельствует о наличии связей между мыслью геометрической и мыслью политической, которые установились и долго поддерживались у греков. В диалоге «Горгий», бичуя в лице Калликла и устами Сократа всех тех, кто отказывается изучать геометрию, Платон тесно связывает познание геометрических равенств, являющихся основой физического космоса, с по-

литическими представлениями, на которых покоится новый порядок города — справедливость (*dikaïosynē*), благоразумие и сдержанность (*sōphrosynē*): «Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость... 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... Это оттого, что ты пренебрегаешь геометрией»¹⁴.

Заключение

Становление *полиса*, рождение философии — весьма тесные связи между этими явлениями объясняют возникновение рациональной мысли, истоки которой восходят к социальным структурам и складу мышления, присущим греческому полису. Включенная таким образом в человеческую историю, философия утрачивает характер откровения, который подчас приписывали ей, чувствуя в молодой науке ионийцев вневременной разум, начавший воплощаться во времени. Милетская школа не была свидетельницей рождения разума вообще; она создала один из видов разума, некоторую первоначальную форму рациональности. Этот греческий разум не является экспериментальным разумом современной науки, который ориентирован на исследование физической среды. Методы, интеллектуальные средства и понятийный аппарат, выработанные в течение последних веков в результате кропотливых и непрестанных усилий, направлены именно на познание и покорение Природы. Аристотелевское же определение человека как «политического животного» подчеркивает именно отличие греческого разума от современного. Если *homo sapiens* — разумный человек — был в глазах греков *homo politicus* — политическим человеком, то это

значит, что разум сам по себе, по своей сути, является политическим.

И действительно, в Греции разум с самого начала получил свое выражение, конституировался и сформировался именно в политическом плане. Социальный опыт стал у греков предметом позитивного размышления, ибо в полисе он подлежал публичным дебатам, аргументированному обсуждению. Закат мифа можно датировать с того момента, когда греческие мудрецы стали обсуждать социальный строй, попытались определить его суть, объяснить его в формулах, доступных пониманию человека, использовать для этой цели количественные представления числа и меры. Таким образом возникла и определилась собственно политическая мысль, чуждая религии, имеющая свой словарь, понятия, принципы, теоретические положения. Эта мысль наложила глубокий отпечаток на умонастроение античного человека. Она характеризует цивилизацию, которая на протяжении всего своего существования не переставала рассматривать общественную жизнь как кульминацию человеческой деятельности. Для грека человек неотделим от гражданина; размышление (*phronēsis*) является привилегией свободных людей, которые взаимосвязанно проявляют свой разум и осуществляют свои гражданские права и обязанности. Кроме того, осознавая себя гражданином, человек одновременно ориентирует и формирует свою деятельность в других областях. Зародившаяся в Милете философия глубоко укоренилась в этой политической мысли, фундаментальные интересы ко-

торой она выражала и у которой она частично заимствовала свой словарь. Но эта зависимость продолжалась недолго. Начиная с Парменида философия находит свой собственный путь, исследует новую область, ставит проблемы, присущие только ей. В отличие от милетцев, отвечающих на вопросы: что́ есть порядок, как он образуется и как он поддерживается, теперь философы пытаются установить, какова природа бытия и познания, каковы их отношения. Так греки внесли новое измерение в историю человеческой мысли. Для разрешения теоретических трудностей — «апорий», — порожденных собственным прогрессом, философия постепенно выковывает свой язык, вырабатывает свои понятия, создает логику, строит собственную рациональность. Но при решении этой задачи она не стремилась к наблюдениям над явлениями природы, не производила экспериментов. Даже само понятие экспериментирования осталось для нее чуждым. Она строила математику, не пытаясь применить ее к изучению природы. Между математикой и физикой, вычислением и опытом отсутствовала та взаимозависимость, которая, как мы видели, изначально соединяла геометрию и политику. Если греческая мысль внесла в социальный мир категории меры и числа, то природа как таковая представляла для нее скорее область приблизительного, к которой не применимы ни точный расчет, ни строгое рассуждение. Греческий разум формировался не столько в ходе обращения людей с объектами, сколько во взаимоотношениях самих людей.

Он развивался не столько *в связи* с техникой, посредством которой воздействуют на внешний мир, сколько *благодаря* технике, которая воздействует на других и основным средством которой служит язык, а именно: политике, риторике, дидактике. Иначе говоря, греческий разум был устремлен на *воспитание, совершенствование и образование* людей, а не на преобразование природы. Во всех своих достоинствах и недостатках он — дитя полиса.

Примечания

Введение

¹ Аэдами называли раннегреческих поэтов, певших или декламировавших под аккомпанемент лиры.—*Прим. ред.*

² Nilsson M. P. The Minoan-mycenaean religion and its survival in greek religion, 2-е éd., Lund, 1950; Picard Ch. Les religions préhelléniques. P., 1948, & La formation du polythéisme hellénique et les récents problèmes relatifs au linéaire B. In: Elements orientaux dans la religion grecque ancienne. Paris, 1960, p. 163—177; Carratelli G. P. Riflessi di culti micenei nelle tabelle di Cnosso a Pilo. In: Studi in onore de U. E. Paoli, Firenze, 1955, p. 1—16; Stella L. A. La religione greca nei testi micenei. In: *Numen*, 5, 1958, p. 18—57.

Глава первая

¹ Ср.: Woolley L. A forgotten Kingdom. London, 1953; Parrot A. Mission archéologique de Mari, II. Paris, 1958.

² Артур Джон Эванс (1851—1941) — английский археолог, известный своими раскопками на острове Крит, производившимися (с перерывом) с 1893 по 1920-е гг. — *Прим. ред.*

³ Гомер. Илиада, V, 550. М., 1960 (*перевод Н. И. Гнедича*). Дардания — древний город в Малой Азии, на берегу Геллеспонта, якобы основанный Дарданом. В историческое время этот город не существовал.— *Прим. ред.*

⁴ Ср.: Schachermeyr F. Poseidon und die Entstehung des Griechischen Götterglaubens. Bern, 1948.

⁵ Страбон. География, X, 483. М., 1964; ср.: Gernet L. Droit et prédroit en Grèce ancienne. L'Année Sociologique, 1951, p. 389 sq.

⁶ Child V. G. The down of european civilization. 6-е éd. London, 1957; Lorimer H. L. Homer and the

monuments. London, 1950; Severyns A. Grèce et Proche-Orient avant Homère. Bruxelles, 1960; Dow S. The greeks in the bronze age. In: Rapports du XI Congrès international des sciences historiques, 2, Antiquité. Uppsala, 1960, p. 1—34; Page D. L. History and homeric Iliad. Berkeley and Los Angeles, 1959; The Aegean and the Near East, Studies presented to Hetty Goldman. New York, 1956.

Глава вторая

¹ Ср.: Gurney O. R. The Hittites. London, 1952.

² Pendlebury J. D. S. A handbook to the Palace of Minos, Knossos with its dependencies. London, 1954; Mylonas G. E. Ancient Mycenae. London, 1957.

³ Ср. противопоставление *ktēmaia* — имущества, которое приобретено частным лицом и которым оно (лицо) может распоряжаться по своему усмотрению (например, своей долей добычи), и *patrōa* — благ, являющихся семейным достоянием и потому неотчуждаемых.

⁴ Ср.: Lejeune M. Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens. In: Hommage à Georges Dumézil. Latomus, 45, p. 129—139.

⁵ Гомер. Одиссея, XIX, 179. М., 1958 (перев. В. А. Жуковского).

⁶ Ордалия — старинный термин, обозначающий судебное испытание, проверку. — *Прим. ред.*

⁷ Эфорами в древней Спарте называли 5 должностных лиц, имевших право контроля в области политики, судопроизводства, финансов и управления. В III в. до н. э. этот институт был ликвидирован. — *Прим. ред.*

⁸ Интерпретация этой таблички является предметом дискуссии. Согласно другим документам, существует тесная связь между *te-re-ta* и *damos'*ом, т. е. крестьянами, обложенными некоторыми повинностями.

⁹ Сложность земельного уклада отражена в словаре, очень дифференцированном, большинство терминов которого остаются темными. Споры идут по поводу толкования таких слов, как *ka-ma*, *ko-to-no-o-ko*, *wo-wo*, *o-na-to*. Последний термин означает сдачу внаем; правда, формы такого найма уточнить не представляется возможным. Не исключено, что речь идет об общинной земле, принадлежащей *damos'*у, а таблички имеют в виду лишь случаи ее отчуждения, временного или окончательного. Наконец, остается невыясненным, существовало ли,

помимо damos'a и рабов, другое население, принудительно прикрепленное к земле.

¹⁰ Open-field system (англ.) — система неогороженных участков, превращенных после снятия урожая в общий выгон.— *Прим. ред.*

¹¹ Ср. предложенную Л. Пальмером интерпретацию греческого слова *демиург*: это — не «работающий для общества», а «возделывающий землю в деревне»; критику такого толкования см., например: *M u r a k a w a* К. *Demiurgos. Historia*, 6, 1957, p. 385—415.

¹² Сравнительно недавно факт уподобления *ра-si-re-и* *басилевсу* вызвал возражения. Согласно Пальмеру, речь шла о провинциальном офицере, контролировавшем группу трудившихся для дворца работников по металлу. Ср.: *Palmer L. Linear B texts of economic interest. Serta Philologica Aenipontana*, 7—8, 1961, p. 1—12.

¹³ *R u i p e r e z* M. KO-RE-TE et PO-RO-KO-RO-TE-RE. Remarques sur l'organisation militaire mycénienne. *Etudes Mycéniennes, Actes du Colloque international sur les textes mycéniens*, p. 105—120; ср.: *T a i l l a r d a t* J. *Notules mycéniennes. Mycénien Ko-re-te et homérique kaletór. Revue des Etudes grecques*, 73, 1960, p. 1—5.

¹⁴ Если для документов из Кносса принять датировку А. Дж. Эванса. О выдвинутых против нее возражениях Л. П. Пальмера и С. Худа см.: *R a i s o n* J. *Une controverse sur la chronologie cnossienne. Bull. de l'Ass. Guillaume Budé*, 1961, p. 305—319.

¹⁵ *Chadwick J. The decipherment of Linear B. Cambridge*, 1958; *Etudes mycéniennes. Actes du Colloque international sur les textes mycéniennes. Paris*, 1956; *Palmer L. Achaeans and Indo-europeans. Oxford*, 1955; *Ventris M. and Chadwick J. Documents in mycenaean greek. Cambridge*, 1956.

О социальной структуре и земельном укладе см.: *Brown W. E. Land-tenure in mycenaean Pylos. Historia*, 5, 1956, p. 385—400; *Bennett E. L. The Landholders of Pylos. American Journal of Archaeology*, 60, 1956, p. 103—133; *Finley M. I. Homer and Mycenae: Property and tenure. Historia*, 6, 1957, p. 133—159 & *The mycenaean tablets and economic history. The economic history review*, 2-е série, 10, 1957, p. 128—141 (ср.: *Palmer L. Op. cit.*, 11, 1958, p. 87—96); *R u i p e r e z* M. *S. Mycenaean landdivision and livestock grazing. Minos*, 5, p. 174—207; *Thomson G. On greek land tenure.*

In: *Studies Robinson*, II, p. 840—857; Will E. Aux origines du régime foncier grec. *Revue des Etudes Anciennes*, 59, 1957, p. 5—50.

Глава третья

¹ Webster T. B. L. From Mycenae to Homer. London, 1958.

² Ср. особо: Finley M. I. Homer and Mycenae: Property and tenure. *Historia*, 1957, p. 133—159.

³ Ср.: Sakellariou M. B. La migration grecque en Ionie. Athènes, 1958.

⁴ Аристотель. Афинская полития, II, гл. 2, 3. М.—Л., 1936, ср.: Starr Ch. G. The decline of the early greek Kings. *Historia*, 10, 1961, p. 129—138.

⁵ О проблемах монархии и об отношениях царя с различными общественными группами см.: Dumézil G. Religion indo-européenne. Examen de quelques critiques récentes. *Revue de l'Histoire des religions*, 152, 1957, p. 8—30.

⁶ Геродот. История, IV, 5—6. Л., 1972; ср.: Benveniste E. Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales. *Journal asiatique*, 230, 1938, p. 529—549; Dumézil G. L'idéologie tripartite des Indo-européens. Bruxelles, 1958, p. 9—10; Les trois "trésors des ancêtres" dans l'épopée Narte. *Revue de l'histoire des religions*, 157, 1960, p. 141—154. Ф. Вьян обнаружил аналогию в легенде об Орхомене — см.: Vian F. La triade des rois d'Orchomène: Eteoclès, Phlegyas, Minyas. In: *Hommage à G. Dumézil*, p. 215—224.

⁷ Пандион — герой ионийских сказаний, первый в мифическом списке ионийских царей; Эрехтей — его сын. В различных вариантах мифов Бут также считается сыном Пандиона. — *Прим. ред.*

⁸ Jeanmaire H. La naissance d'Athèna et la royauté magique de Zeus. *Revue archéologique*, 48, 1956, p. 12—40.

⁹ Называются четыре ионийских племени: хоплеты, аргады, гелеонты, эгикорейцы, которые Жанмэр интерпретирует как ремесленников, земледельцев, царских людей (исполняющих религиозные функции) и воинов (Jeanmaire H. *Couroi et courètes*, Lille, 1939). Возражения против такой интерпретации см. в: Nilsson M. P. *Cults, myths, oracles and politic in ancient*

Greece. Lund, 1951, App. I: The Ionian Phylae; ср.: Dumézil G. Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens. *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 1958, p. 716—724.

¹⁰ Аристотель. Политика, II, 1261 а. В: Аристотель. Соч., Т. 4. М., 1984.

¹¹ В. Эренберг констатирует, что в основе греческой концепции общества имеется фундаментальное противоречие: государство едино и гомогенно; совокупность людей состоит из многочисленных и гетерогенных частей. Это противоречие остается неявным и не сформулированным, так как греки никогда ясно не различали государство и общество, политическую сферу и сферу общественную. Отсюда — затруднение, чтобы не сказать, путаница у Аристотеля, когда он рассуждает о единстве и множественности *полиса* (Ehrenberg V. The greek state. Oxford, 1960, p. 89). Имплицитно наличная в социальной практике, эта проблема единого и многого, которая также находит свое выражение в некоторых религиозных течениях, будет сформулирована со всей строгостью на уровне философского мышления.

¹² В слове *агора* сохраняется отголосок памяти о воинском собрании, о *laos'e*, объединенном в воинскую часть. Между древним воинским собранием, собранием граждан в олигархических государствах и демократическим собранием (*ecclesia*) прослеживается некоторая преемственность.

¹³ См.: Гесиод. Работы и дни, 25. В: Эллинские поэты. М., 1963.

Глава четвертая

¹ Ср.: Ehrenberg V. When did the Polis rise? *Journal of Hellenic studies*, 57, 1937, p. 147—159; Origins of democracy. *Historia*, 1, 1950, p. 519—548.

² Forsdyke J. Greece before Homer. Ancient chronology and mythology. London, 1956, p. 18 sq.; см. также: Preaux Cl. Du linéaire В créto-mycénien aux ostraca grecs d'Egypte. *Chronique d'Egypte*, 34, 1959, p. 79—85.

³ Такого рода надписи гравировались по заказу полисов от имени должностных лиц или жрецов; рядовые же лица таким образом записывали иногда свои астрономические наблюдения или строили хронологические таблицы.— Прим. ред.

⁴ См.: Диоген Лаэртский, кн. I, 43: письмо Фалеса Ферекиду. В: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.

⁵ Если говорить о роли гадания в политической жизни греков или, более общо, о сакральном характере деятельности городских властей, то религиозные процедуры, имевшие ранее самодовлеющее значение, приобрели характер правовых норм. Точно так же такие ритуалы, как жертвоприношение или присяга, ранее обязательные для городских служащих при их вступлении в должность, ныне приобрели чисто формальный характер, не составляя существа политической жизни. В этом смысле налицо ее существенная секуляризация.

⁶ Ср.: E h r e n b e r g V. Origins of democracy, op. cit., где упоминается, что в поэме Гармодий и Аристон прославляются за то, что они сделали афинян «равными» (isonomous); ср.: Геродот. История, VI, 109, 123.

⁷ Ср.: A n d r e w s A. The greek tyrants. London, 1956, ch. 3: The military factor; A d c o c k F. E. The Greek and macedonian art of war. Berkeley and Los Angeles, 1957; о времени появления гоплитов см.: C o u r b i n P. Une tombe géométrique d'Argos. *Bulletin de correspondance hellénique*, 81, 1957, p. 322—384.

⁸ Геродот. История, IX, 71.

⁹ *Криптии* — карательные экспедиции, периодически устраивавшиеся спартанской молодежью для устрашения илотов. Их рассматривали также как воинскую тренировку.— *Прим. ред.*

¹⁰ *Апелла*, или *эκκλeσιa* — народное собрание; *герусия* — совет старейшин, состоявший из 30 человек: два царя плюс двадцать восемь геронтов из граждан старше 60 лет; *эфоры* — высший контролирующий орган.— *Прим. ред.*

¹¹ П л у т а р х . Сравнительные жизнеописания. Ликург, V, II (т. I, М., 1961) и А р и с т о т е л ь . Политика, 1265 b 35.

¹² Разумеется, наряду с гражданами и в противоположность им в полисе проживают лица, в той или иной степени лишенные тех благ, которые представляет полное гражданство; в Спарте это *hupomeiones* (граждане второй категории), *perieques* (зависимые, но обладающие гражданскими правами лица), илоты и, наконец, рабы.

На фоне равенства, как мы видим, четко проступает неравенство.

Глава пятая

¹ Девкалион — сын Прометея, супруг Пирры, царь Фтии (в Фессалии), спасся с женой от потопа и стал родоначальником нового человеческого рода.—Прим. ред.

² Об этой работе Аристотеля см.: Festugière A.-J. La révélation d'Hermès Trismégiste, II. Le dieu cosmique. Paris, 1949, p. 219 sq. et App. 1.

³ Об экспансии греков в бассейне Средиземноморья и возобновлении связей с Востоком см.: B é r a r d J. La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité. Paris, 1957; La migration éolienne. Revue archéologique, 1959, p. 1—28; D u n b a b i n J. Th. The Greeks and their eastern neighbours. Studies in the relation between Greece and the countries of the Near East in the eight and seventh centuries. London, 1957; R o e b u c k C. Ionian trade and colonization. New York, 1959; S a k e l l a r i o u M. B. La migration grecque en Ionie. Athènes, 1958.

⁴ Ср.: M a z z a r i n o S. Fra oriente e occidente. Ricerche di storia greca arcaica. Firenze, 1947.

⁵ G e r n e t L. "Horoï", Studi in onore de U. E. Paoli, p. 348.

⁶ Об аналогиях и различиях в социально-экономическом плане между финикийским миром и миром греческим подробнее см.: T h o m s o n G. Studies in ancient greek society, II. The first philosophers. London, 1955.

⁷ П л у т а р х . Солон, XII, 7—12.

⁸ Там же.

⁹ А р и с т о т е л ь . Политика, 1252 в 30.

¹⁰ П л а т о н . Законы, IX, 854 в.—В: П л а т о н . Соч., т. 3 (2). М., 1972.

¹¹ См.: G e r n e t L. Droit et société dans la Grèce ancienne. Paris, 1955, p. 29—50. Возражения см.: C h a n t r a i n e P. Encore "Avthentés". Hommage à Manolē Triantafyllidē. Athènes, 1960, p. 89—93.

¹² Ibid., p. 61—81.

Глава шестая

¹ В этой главе мы широко использовали положения, содержащиеся в неопубликованном курсе лекций Л. Жер-

не о началах политической мысли у греков, который он прочел в Практической школе высших исследований в 1951 г.

² Плутарх. Солон, XIII.

³ См. об этом: Vlastos G. Solonian Justice. *Classical Philology*, 41, 1946, p. 65—83.

⁴ Гомер. Одиссея, XXIII, 13.

⁵ Павсаний. Описание Эллады, IX, 11, 2. М.—Л., 1938—1940.

⁶ Там же, VIII, 34, 1 и сл.

⁷ Там же, VIII, 17, 6 и сл., 19, 2—2.

⁸ См. об этом: Guthrie W. K. C. Orphée et la religion grecque. Etude sur la pensée orphique. Paris, 1956, p. 228 sq.; Usener H. Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896, p. 368.

⁹ Феогнид. Элегии, 1137—38.— В: Эллинские поэты. М., 1963.

¹⁰ Автор не упоминает четвертый разряд — фетов, т. е. людей, имевших доход до двухсот мер.— *Прим. ред.*

¹¹ Плутарх. Солон, 14, 5.

¹² Там же, 5, 4—5.

¹³ Will E. Korinthetaika. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques. Paris, 1955, p. 495—502. Об этическом аспекте начала денежной системы в Греции см.: *Revue historique*, 212, 1954, p. 209 sq.; *Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage. Revue numismatique*, 17, 1955, p. 5—23.

¹⁴ Ср.: Delatte A. Essai sur la politique pythagoricienne. Liège et Paris, 1922.

¹⁵ Платон. Государство, IV, 432a. ч. I.

¹⁶ Аристотель. Политика, II, 1267 b.

¹⁷ Как представляется, одно из компромиссных решений, принятых Клизфеном, состояло в последовательном отправлении архонтата каждым из глав трех соперничающих «фракций»; см. об этом: Meritt B. D. Greek inscription.— An early archon list. *Hesperia*, 8, 1939, p. 59—65; Wade Gery H. T. Miltiades. *Journal of hellenic Studies*, 71, 1951, p. 212—221. Имеет смысл сопоставить эту попытку разделения власти между противостоящими «фракциями» с той попыткой, о которой рассказал Аристотель применительно к предшествующему периоду: назначение десяти архонтов, в числе которых

пять из *эвпатридов*, трое из земледельцев и двое из ремесленников (Афинская полития, V, 13, 2).

¹⁸ Аристотель. Афинская полития, VIII, 21, 3.

Глава седьмая

¹ Burnet J. Early greek philosophy. 3-е éd. London, 1920, p. V.

² Ср.: De Corte M. Mythe et philosophie chez Anaximandre. *Laval théologique et philosophique*, 14, 1958 (1960) p. 9—20.

³ Маковельский А.О. Досократики, ч. I. Казань, 1914, с. 38—39.

⁴ Иерогамией называется соединение бога и богини или двух взаимодополнительных начал различного пола, фигурирующее в некоторых религиях.—Прим. ред.

⁵ Baldry H. G. Embryological analogies in presocratic cosmogony. *Classical Quarterly*, 26, 1932, p. 27—34.

⁶ Гесиод. Теогония, 700—740.—В: Эллинские поэты, цит. соч. Хотя некоторые ссылки на поэму Гесиода приведены правильно, авторская трактовка гесиодовской теогонии ошибочна, ибо согласно Гесиоду первобытные силы — Гея, Уран, Понт и т. д.— не были жертвами битвы Олимпийцев с Титанами и не были низвергнуты в Хаос.—Прим. ред.

⁷ По-видимому, имеется в виду книга: Cornford F. M. From religion to philosophy. London, 1912. Мардук и Тиамат — герои вавилонской космогонической поэмы-мифа «Энума элиш».—Прим. ред.

⁸ Хтонические божества — боги земли, подземного царства, преисподней. Имя Хтонии имели несколько героинь греческих мифов.—Прим. ред.

⁹ У Гесиода *agchē* применено исключительно во временном значении.

¹⁰ Аристотель. Метафизика, 1091 b5.

¹¹ Аристотель. Физика, 203 b 10—15.

¹² Гомер. Одиссея, XIX, 109; Гесиод. Работы и дни, 240 и сл.

¹³ О началах греческой мысли и первых шагах философской рефлексии см: Burnet J. Early greek philosophy. 3-е éd. Londres, 1920, trad. française: L'Aurore de la philosophie greque. Paris, 1919; Cornford F. M. From religion to philosophy. A Study in the origins of western speculation. London, 1912; ег о же: Principium

sapientiae. The origins of greek philosophical thought. Cambridge, 1952; F r a n k e l H. Dichtung und Philosophie des frühens Griechentums. New York, 1951; егo же: Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München, 1955; G e r n e t L. Les origines de la philosophie. *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc*, 183, 1945, p. 9 sq.; G i g o n O. Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides. Basel, 1945; G u t h r i e W. R. C. In the beginning. Some greek views on the origins of life and the early state of man. London, 1957; J a e g e r W. The theology of the early greek philosophers. Oxford, 1947; K i r k G. S., R a v e n J. E. The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts. Cambridge, 1957; N e s t l e W. Vom mythos zum logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart, 1940; O n i a n s R. B. The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Cambridge, 1951; S c h u h l P.-M. Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne. Paris, 1934, 2-e éd., 1948; S n e l l B. Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, 2-e éd., Hambourg, 1948; T h o m s o n G. Studies in ancient greek society, II, The first Philosophers. London, 1955; егo же: From religion to philosophy. *Journal of Hellenic Studies*, 73, 1953, p. 77—84; V e r n a n t J.-P. Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1957, p. 183—206.

Об отношениях между греческими и восточными теогониями см.: B a r n e t t R. D. The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod. *Journal of hellenic studies*, 65, 1945, p. 100—101; D u c h e m i n J. Sources grecques et orientales de la Theogonie d'Hesiodé. *L'information littéraire*, 1952, p. 146—151; D u s s a u d R. Antécédents orientaux à la Theogonie d'Hesiodé. *Mélanges Grégoire*, 1, 1949, p. 226—231; E i s s f e l d t O. Phönikische und Griechische Kosmogonie. In: Elements orientaux dans la religion grecque ancienne. Paris, 1960, p. 1—55; F o r r e r E. O. Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche. *Mélanges Fr. Cumont*, 1936, p. 687—713; G ü t t e r b o c k H. G. The hittite version of the hurrian Kumarpi myth: Oriental Forerunners of Hesiod. *American Journal of archaeology*, 52, 1948, p. 123—134; S c h w a -

be H. Die griechischen Theogonien und der Orient. *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne*, p. 39—56; V i a n F. Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales. Ibid., p. 17—37; его же: Influences orientales et survivances indo-européennes dans la Thegonie d'Hesiodé. *Revue de la Franco-ancienne*, 126, 1958, p. 329—336; W i k a n d e r S. Histoire des Ouranides. *Cahiers du Sud*, 314, 1952, p. 9—17.

Восточные тексты собраны в работе: P r i t - c h a r d J. B. Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament. 2-e éd., Princeton, 1955.

Глава восьмая

¹ Гномон (gnōmon) — солнечные часы, состоящие из вертикального стержня, установленного на горизонтальной плоскости. По самой короткой тени этого стержня определяли полдень, а по ее направлению — страны света; по этой же самой короткой тени за год устанавливали день летнего солнцестояния, по самой длинной — зимнего.—Прим. ред.

² K a h n Ch. H. Anaximander and the origins of greek cosmology. New York, 1960.

³ А р и с т о т е л ь. Физика, 204 b-13-19, 22—25; Метеорологика, 340 a 16.

⁴ V l a s t o s A. G. Equality and justice in early greek cosmologies. *Classical Philology*, 42, 1947, p. 156—178; его же: Theology and philosophy in early greek thought. *The philosophical Quarterly*, 1952, p. 97—123; его же: Isonomia. *American Journal of Philology*, 74, 1953, p. 337—366; особенно об этом см.: C o r n f o r d P. M. Principium Sapientiae. In: *Gnomon*, 27, 1955, p. 65—76.

⁵ Ср.: G e r n e t L. Sur le Symbolisme politique en Grèce ancienne: le Foyer commun. *Cahier internationaux de Sociologie*, 11, 1951, p. 21—43.

⁶ Пританеом называлось место заседаний пританов — представителей Афинского Совета, переизбиравшихся по жребию несколько раз в год для руководства всеми текущими делами.—Прим. ред.

⁷ Г е р о д о т. История, 3, 142.

⁸ А г а ф е м е р, 1, 1.— В: М а к о в е л ь с к и й А. А 6, ч. I, Казань, 1914, с. 37.

⁹ Г е р о д о т. История, 4, 36.

¹⁰ Панион — святилище Геликонского Посейдона, в

котором происходили общие собрания ионийцев для обсуждения политических вопросов.— *Прим. ред.*

¹¹ Г е р о д о т . История, 1, 170.

¹² Разумеется, мифологической мысли были известны кругообразность и центр; и то и другое в ее глазах имело самостоятельную ценность. Но религиозный образ центра не упорядочивает симметричное пространство, а, напротив, предполагает иерархическое пространство, имеющее разные космические уровни, между которыми центр позволяет установить связь. Политический символ центра — общий Очаг — выступает в качестве посредника между религиозным выражением центра (*omphalos*, *Hestia*) и геометрическим понятием центра в однородном пространстве (по этому поводу см.: *Gernet L. Op. cit.*, p. 42 sq.).

¹³ Ср.: *Siegel R. E. On the relation between early scientific thought and mysticism: is Hestia, the central fire, an abstract astronomical concept? In: Janus, 49, 1960, p. 1—20.*

¹⁴ П л а т о н . Горгий, 508a.

К проблеме происхождения греческой философии

(Послесловие)

1. *Предварительные замечания.* Проблема возникновения философии, занимавшая уже древнегреческих мыслителей, в текущем столетии исследовалась по преимуществу как вопрос о переходе «от мифа к логосу». Такая формулировка вполне корректно отражает суть проблемы, и, более того, порой она представляется весьма симптоматичной. Ибо именно на наш XX век, особенно на его первую половину, приходятся не только две кровопролитнейшие мировые войны, но также «Миф XX века» и параноический феномен, названный «культом личности». Однако возникает законный вопрос: какое отношение имеют «Миф XX века» повешенного Розенберга, разоблаченный культ личности или, скажем, китайская «культурная революция» (один из вариантов политической вакханалии) к проблеме становления греческой философии на собственный путь развития?

Казалось бы, в наше время выдающиеся успехи в области естественных наук и техники исключают какое бы то ни было мифическое восприятие вещей и явлений, т. е. такое состояние сознания, при котором продукты фантазии принимаются за подлинные реальности. То же касается и мифо-магического психологического настроения, для которого ре-

ально существует лишь названное, а неназванное не существует вовсе. Как это ни парадоксально, но есть еще немало людей, подсознательно предполагающих, что если средства массовой информации будут умалчивать, к примеру, о происшедших авариях или стихийных бедствиях, то их и в самом деле не было. Один из персонажей И. Эренбурга, воспринимая мир мифо-магически, т. е. отождествляя желаемое с реальным, замечает: «Если говорить, что все хорошо, то и на самом деле все станет лучше».

Для непредубежденного человека ясно, что никакие ошеломляющие достижения науки и техники не в состоянии сокрушить гипнотическую силу мифов, особенно так называемых универсальных мифов, в частности социально-политических (об «островах блаженных», рае, возможности преодоления человеческих несовершенств, всех социальных недостатков и окончательного торжества «золотого века»), пока миф остается живым мифом — безотчетным выражением чаяний и надежд людей, их массового сознания. Миф иррационален, «глух» к рациональным доводам. Не удивительно, что в XX в. четко наметился поворот от логоса к мифу, от рационального мирожизнепонимания к эсхатологическим ожиданиям, иррациональным верованиям в судьбы человечества.

На Совещании философской общественности, состоявшемся в апреле 1987 г. в Москве, советский философ Б. Т. Григорьян отметил, что «...об исторической необходимости создания и утверждения нового, коммунисти-

ческого общества мы и сегодня нередко говорим... языком провиденциалистского, эсхатологического мышления, иррациональной веры в predeterminedность будущих форм общественной жизни, благополучный конец истории, жизненного пути человечества»¹. Как и следовало ожидать, описанное обстоятельство придало марксистской философии черты своего рода вероучения, для которого текстами «священного писания» служат цитаты классиков марксизма-ленинизма. На указанном совещании Л. Я. Смоляков отметил, что философия, лишенная эвристической ценности, «останется служанкой административной бюрократии, философией «чего изволите?», дающей лишь «придворную» оценку событий»². Далее, Л. Я. Смоляков спрашивает: «А не получается ли у нас так, что некоторые философы не избавились от поповских функций — правда, служат они иному богу, чем попы прошлого?! Но здесь полезно вспомнить слова Христа из «Евангелия от Матфея»: «Не всякий говорящий мне: господи, господи! — войдет в царство небесное»»³.

По нашему мнению, обозначившийся в наше время поворот от логоса к мифу и религии в определенной степени объясняется

¹ Григорьян Б. Т. О ритуалах слова, мышления и действия. — «Вопросы философии», 1987, № 10, с. 50

² См.: Смоляков Л. Я. Об общественной роли интеллигенции в современной перестройке философской науки. — «Вопросы философии», 1987, № 12, с. 56, 57.

³ Там же, с. 57.

традиционным просветительским пониманием природы человека и недооценкой религиозно-мифологического умонастроения в жизни людей и общества в целом⁴.

Хотя исторические параллели опасны, тем не менее следует напомнить, что в свое время платой за недооценку иррационального в человеке и общественной жизни явилось поражение греческой философии (и всей античной культуры) в ее столкновении с христианской религиозно-мифологической верой. Надо полагать, что не столь уж беспочвенны опасения, что аналогичное поражение ждет современную рационалистически ориентированную философию и беззаботно-просветительское умонастроение значительной части общества во многих странах мира, и прежде всего тех, кто уповает на всеспасительные традиционно-просветительские ценности и гуманистические идеалы европейской культуры. Надо учиться извлекать уроки из истории. Поэтому обращение к древнегреческой философии, ее истокам и судьбам продиктовано не просто историческим интересом, но также (если не главным образом) потребностью самопознания.

2. *Диалектика сущего и должного.* Одним из источников современного наукообразного

⁴ По словам советского философа Л. М. Митрохина, без выяснения роли религии в современном мире «нельзя объяснить ключевые события в Иране, на Ближнем Востоке, в Индии и Польше, Северной Ирландии и в странах Латинской Америки» (М и т р о х и н Л. М. «Хозрасчетен» лишь профессионализм.— «Вопросы философии», 1987, № 12, с. 50).

мифотворчества является единство противоположностей желаемого и возможного, должного и сущего. Мы хотим сказать, что современное мифотворчество и мифо-магические формы сознания возникают, в частности, из потребности принимать желаемое за действительное, выдавать должное за реально сущее, а также из сформулированного выше положения, что существует лишь названное, а неназванное не существует. Отсюда и имевшие место различного рода «табу» и запреты на многообразные проявления гласности, а также необходимость применения сверхнасилия и создания атмосферы страха для того, чтобы воспринимать вещи и явления жизни не такими, какими они есть на самом деле, а такими, какими хотелось бы, чтобы они выглядели¹. Отсюда «реальность», создаваемая мифосознанием (будь то продукт буйной фантазии первобытного человека или зашоренное стереотипами мышление его современного собрата), обладает не меньшей, но даже большей реальностью, чем самая что ни на есть подлинная реальность.

Сверхнапряжение всех физических и духовных сил на пути скорейшего достижения

¹ Чингиз Айтматов в своей статье с характерным названием «Потребность в новом видении», касаясь склонности людей к самоутешению и разрыву их сознания между сущим и должным, пишет: «Говоря о том, что *должно быть*, мы без достаточной реалистичности оценивали, как обстоят дела в настоящем, и даже то, что уже в прошлом. Мы обнадеживали себя: мол, сейчас что-то не так и не эдак, но в будущем будет все прекрасно. Однако то, что не заложено в настоящем, не может проявляться в будущем». — «Известия» от 19 июня 1987 г.

желаемой, но смутно представляемой отдаленной цели в обстановке постоянного страха как отдельных лиц, так и всего общества порождает необходимость олицетворения этой неопределенной и отвлеченной цели (или идеала) в конкретном человеческом образе, в придании этому образу черт мифологического героя (например, «вдохновителя всех побед»), превращения его в предмет религиозно-мистического поклонения, всеобщего восторга и обожания, словом, в объект культа. К тому же большинство людей в простодушии своем склонны к самообману, а в суровых (если не сказать, жестоких) условиях жизни у народа и впрямь возникает потребность «быть обманутым». И эта потребность быть обманутым, говоря словами публициста А. Нуйкина, становится, так сказать, естественным и любимым состоянием духа ¹ и в свою очередь порождает потребность в ритуалах, диктуемых религиозно-мифологической реальностью, желанием сообразовать в большей или меньшей степени свой образ жизни и мышления с этой реальностью.

Мы говорим «в большей или меньшей степени», ибо с момента, когда человек осознал себя смертным существом, в нем проявилось (пусть неосознанно) то, что изначально присуще его природе, а именно — *двойная мировоззренческая ориентация в мире*, связанная со свободой и необходимостью. Человеку свойственно неистребимое стремление

¹ См.: Н у й к и н А. Идеалы или интересы? — «Новый мир». М., 1988, № 1, с. 196.

к свободе, проявление своей жизненной энергии и творческой деятельности; но это стремление к свободе каждый раз «натыкается» на неумолимую необходимость и «бездушную» закономерность хода вещей, препятствующих и ограничивающих достижение желаемого. Расхождение между свободой и необходимостью, идеалом и действительностью, должным и сущим делает человеческую жизнь глубоко драматичной. Один из моментов этой драмы заключается в том, что постижение мира таким, как он есть, предполагает, так сказать, смирение («Смирись, гордый человек!»), по крайней мере мужественное восприятие невзгод жизни; но человек — существо не смиренное, он стремится к преобразованию жизни сообразно представлениям о том, какой она *должна* быть.

Жизнь без идеалов и «идеальных ориентиров» пуста и бесцветна, но идеалы и «идеальные ориентиры», оторванные от реальной жизни, обрекают на социальное мифотворчество и утопию. «Коварство» двойной мировоззренческой ориентации заключается в опасности маниловщины, в соблазне отождествления иллюзорного с реально возможным¹.

¹ Касаясь гносеологических корней современного социального мифотворчества, секретарь ЦК КПСС А. Н. Яковлев подчеркивает, что одна из главных задач общественных наук заключается в том, чтобы «своевременно выявить противоречие между естественной ограниченностью нашего исторического опыта, вытекающими отсюда конкретными пределами наших знаний и искушением преодолеть эти пределы обращением к иллюзиям, мифотворчеству.

3. *Об отношении философии греков к их мифологии.* На этот счет существуют различные, в том числе противоположные точки зрения. Довольно распространенной является концепция, согласно которой философия древних греков, проистекая из их религиозно-мифологических воззрений, представляет собой рационализацию этих воззрений, т. е. перевод их религиозных верований и мифологических образов на язык понятий и категорий. Проще говоря, философия древних греков есть «языческое» видение мира и жизни, выраженное понятийно.

С. Н. Трубецкой был одним из первых в русской религиозно-идеалистической философии, кто талантливо отстаивал эту концепцию. Считая религию осью культуры и, так сказать, мерой всех вещей, С. Н. Трубецкой писал, что «философия греков есть лишь особый фазис их религиозных идей»¹. К сходному выводу об отношении философии греков к дофилософским религиозно-мифологическим представлениям пришел английский марксист Дж. Томсон. Последний, следуя во многом Ф. Корнфорду, считает, что традиционные религиозно-мифологические воззрения греков и натурфилософские взгляды ранних гре-

Наука, идущая от заранее обозначенного идеала к жизни, обречена на пустоту, на схоластику». — «Правда» от 28 ноября 1987 г. Иначе говоря, подход к действительности с позиций желаемого будущего как такового с неизбежностью приводит к замене научного изображения положения вещей миражами, продуктами фантазии.

¹ Т р у б е ц к о й С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890, с. 149.

ческих мыслителей представляют собой две фазы однотипного воззрения на мир или, как пишет Дж. Томсон, «последовательные стадии непрерывного процесса в истории мысли»¹. По словам Дж. Томсона, Ф. Корнфорд (Cornford F. M. From Religion to Philosophy. Cambridge, 1912) и Е. Норден (Norden E. Agnostos Theos. Leipzig/Berlin, 1913), дополняя в своих трудах друг друга («Корнфорд интересовался содержанием греческого мышления, а Норден — его формой»), пришли к одинаковым результатам: «Корни греческой философии уходят в древние религии Ближнего Востока»².

Таким образом, сторонники рассматриваемой концепции (условно называемой *мифогенной*), делая упор на преемственной связи, на отсутствии разрыва между философией и дофилософскими формами сознания (особенно религиозно-мифологическими верованиями), полагают, говоря словами Дж. Томсона, что «греческие философы работали над определенными религиозными идеями...»³. Другими словами, философия греков явилась понятийным выражением их религиозных представлений; она ничего не имела, так сказать, за своей «душой», отличалась от религии лишь формой, но не содержанием.

Уместно напомнить, что в свое время приват-доцент Казанского университета А. Маковельский в кратком отзыве на книгу Корн-

¹ Томсон Дж. Первые философы. М., 1959, с. 154.

² Там же, с. 123.

³ Там же.

форда верно подметил, что, по мнению последнего, греческая философия «не вышла за пределы религиозного материала, послужившего для нее исходным материалом. Философия лишь анализировала этот материал... Греческая философия имела не творческий, а лишь аналитический характер. Ее источником не был реальный мир вещей, ее системы возникли из анализа прежнего дофилософского мировоззрения»³.

Противоположная концепция (нередко называемая *гносеогенной*), наиболее четко изложенная в первом томе «Истории философии» (М., 1957), сводится к следующему: первоначальные философские (и научные) знания, возникшие в условиях сложившегося классового общества и отделения умственного труда от физического, а также традиционные религиозно-мифологические верования составляют в своей основе взаимоисключающие противоположности; знания есть отражение объективного положения вещей, в то время как религия и связанные с ней мифы — фантастическое и извращенное отражение в общественном сознании господствующих над людьми внешних природных и социальных сил. Ссылаясь на негативное отношение зарождавшейся философии к традиционным верованиям, приверженцы этой концепции считают, что возникновение греческой философии знаменовало собой принципиально новый взгляд на мир, новую структуру воззрений,

³ Маковельский А. О. Досократики. Ч. I, Казань, 1914, с. XXXVIII.

как теперь принято говорить; с первых шагов своего существования философия повела борьбу против мифа и религии. Поэтому «рождение философской мысли — это начало борьбы знания против веры»¹, причем в этой борьбе философия, в лице милетских мыслителей, обнаружила «атеистические тенденции»². С этими концептуальными суждениями относительно первых греческих философов перекликается точка зрения американского исследователя У. Мэтсона, по мнению которого натурфилософия Анаксимандра «не только не соответствовала мифологизированию, но и была противопоставлена ему — как по методу, так и в выводах»³.

Однако, как известно, Анаксимандр называл «бессмертное и неучтожимое» первоначало вещей *to theion* («божество»), иначе говоря, древний мыслитель не вполне освободился от «мифологизирования». Кроме того, не только ранние греческие мыслители, но даже такие материалисты, как Демокрит и Эпикур, не отрицали существования богов, хотя и не разделяли народных религиозно-мифологических представлений. Поэтому говорить об «атеистических тенденциях» у милетцев по меньшей мере некорректно⁴. Неубедительны

¹ История философии. Т. I. М., 1957, с. 30.

² Там же, с. 77.

³ Matson W. J. The naturalism of Anaxymander. — The Review of Metaphysics. New Haven, 1953. Vol. 6. № 6, p. 393.

⁴ Критику взгляда на античных материалистов (Демокрита, Эпикура и Лукреция) как «решительных атеистов» см.: Галанза П. П. Об антиисторической харак-

также попытки ссылками на «мифологические» пережитки и «теологическую» оболочку объяснить антропоморфизм, гилозоизм и пантеизм, наблюдаемые у античных философов, особенно у ранних. Сказанное означает, что противоположность возникшего философского взгляда на мир и традиционных (религиозно-мифологических) верований не была столь радикальной, как это изображает гносеогенная концепция.

Разумеется, имеются концепции, в которых предпринимаются попытки преодолеть крайности охарактеризованных трактований возникновения философии¹, но здесь нет необходимости их анализа. В данном контексте нас интересует концепция Ж.-П. Вернана об отношении зародившейся на рубеже VII—VI вв. до н. э. теоретической мысли греков к их традиционным религиозно-мифологическим представлениям. Вот некоторые высказывания автора на этот счет.

По словам Ж.-П. Вернана, одна из особенностей нового типа мышления, ознаменовавшего собой возникновение в малоазийском городе-государстве Милете философии и науки, состояла в том, что этот тип мышления был чужд религии: «Возникновение космоса и других естественных явлений ионийские «физики» объясняли чисто рациональными причинами и в отрыве от религии. Они реши-

теристике античных материалистов на религию.— Вестник Московского ун-та. Сер. VIII, 1960, с. 76—88.

¹ См., например: Ч а н ы ш е в А. Н. Начало философии. М., 1982.

тельно игнорировали божественные силы, установленные ритуальные обряды и священные сказания, традицию которых закрепили в своих поэмах такие поэты-«теологи», как Гесиод» (с. 13). Далее Ж.-П. Вернан пишет: «Если древние теогонии составляли одно целое с мифами о верховной власти, уходившими своими корнями в царские ритуалы, то и новая модель мира, которую создали милетские «физики», в своих геометрических рамках связана с институциональными формами и духовными структурами, свойственными полису» (с. 16).

Таким образом, между новым типом мышления и религиозно-мифологической традицией, представляющей собой по преимуществу проекцию на объективный мир социально-политических структур царской власти и полиса, в сущности, нет преемственной связи.

Вместе с тем Ж.-П. Вернан замечает, что в свете новых исследований его воззрения претерпели известную эволюцию. Поэтому в «Предисловии к русскому изданию» своей книги он считает необходимым разъяснить, что было бы неверным представлять развитие греческой мысли процессом, который определялся бы «двумя полюсами — мифом и разумом». «Интерпретация моего подхода,— продолжает Ж.-П. Вернан,— в столь простой и резко выраженной форме... лишена смысла», ибо «два соображения побуждают нас быть осторожными и отличать разные формы и уровни мифического мышления древних греков. Само слово «миф» мы унаследовали именно от них. Но для людей, живших в те архаические

времена, оно имело совсем иной смысл, нежели тот, который мы вкладываем в него сегодня. Mythos означает «слово», «рассказ» и на первых порах не противопоставляется logos'у, первоначальным смыслом которого также является «слово», «речь». И только в дальнейшем logos стал означать способность мышления, разум. Начиная с V в. до н. э. в философии и истории mythos, противопоставленный logos'у, приобрел уничижительный оттенок, обозначая бесплодное, необоснованное утверждение, которое не опирается на строгое доказательство или надежное свидетельство» (с. 20, 21).

Другое замечание Ж.-П. Вернана, которое надо учесть при знакомстве с его книгой, написанной более четверти века назад, сводится к тому, что «греки не изобрели *данный* разум как единственную и всеобщую категорию, но только *некоторый* разум, инструментом которого является язык и который позволяет воздействовать на людей, а не преобразовывать природу, разум политический в том смысле, в каком Аристотель определяет человека как политическое животное» (с. 20).

Сказанное надо понимать, пожалуй, в том смысле, что в центре внимания греческих мыслителей был человек как гражданин полиса, его разум и способы воздействия на его образ мышления и поведения. Принимая, однако, во внимание развитие теоретической мысли греков на протяжении столетий, охватившее самые различные области знания — исторические и медицинские, математические и астрономические, акустические и оптические

и другие,— Ж.-П. Вернан говорит о наличии у греков различных типов рациональности (см. там же). Кроме того, уяснение взглядов Ж.-П. Вернана на происхождение греческой философской мысли вынуждает нас обратиться к исторической психологии, видным представителем которой он является.

4. *Историческая психология*¹ и Ж.-П. Вернан. Историческая психология возникла в качестве новой научной дисциплины на стыке истории и психологии. Своими идейно-научными корнями она восходит к XIX в., но непосредственно как междисциплинарная область знания историческая психология сложилась в конце 40-х гг. нашего столетия. Труды французского психолога И. Мейерсона «Психологические функции и творения»¹, англо-американского ученого З. Барбу «Проблемы исторической психологии»² и некоторых других исследователей считаются наиболее характерными в разработке проблем исторической психологии. Справедливости ради отметим, что идея о социально-исторической обусловленности психических процессов, в особен-

¹ Подробнее об исторической психологии см.: Белявский И. Г., Шкуратов В. А. Проблемы исторической психологии. Ростов-на-Дону, 1982; Сб.: История и психология. М., 1971; Розовская И. И. Проблематика социально-исторической психологии в зарубежной историографии.— «Вопросы философии», 1972, № 7; Анцыферова Л. И. Материалистические идеи в зарубежной психологии. М., 1974.

² Meyerson I. Les fonctions psychologiques et oeuvres. Paris, 1948.

³ Barbu Z. Problems of Historical Psychology. N. Y., 1960.

ности высших психических функций (таких, как произвольное запоминание, активное внимание, отвлеченное мышление, волевое действие и т. д.), и о ведущей роли трудовой деятельности в формировании сознания человека данной эпохи разрабатывалась еще в конце 20-х гг. выдающимся советским психологом Л. С. Выготским, а впоследствии — его учеником А. Р. Лурия и другими советскими психологами.

Марксистски ориентированная психология, трактуя сущность человека как совокупность общественных отношений, приходит к выводу о специфике строения сознания в разных общественно-экономических формациях и об изменчивости структуры психики в процессе общественно-исторического развития. Отстаивая тезис об историческом характере психологических процессов, А. Р. Лурия пишет: «В классической психологии веками складывалось представление о том, что основные законы сознания человека всегда остаются неизменными, что в их основе лежат определенные, четко фиксированные процессы ассоциаций, или логические отношения, структура которых не зависит от общественно-исторических изменений и остается идентичной на любом обозримом отрезке времени»¹. Между тем, продолжает А. Р. Лурия, «...строение сознания изменяется с историей», причем «по мере перехода от одной общественно-истори-

¹ Лурия А. Р. Психология как историческая наука. — «История и психология». М., 1971, с. 36.

ческой формации (или уклада) к другой меняется не только содержание сознания, но и его строение»¹.

Разумеется, никто не станет оспаривать тот факт, что материальная и духовная жизнь людей, их знания и навыки, настроения, вкусы и предпочтения изменяются в процессе исторического развития. Вместе с тем не вызывает сомнения, что степень преобразований в материальной и социальной жизни людей, а также поднятия, скажем, уровня образования отнюдь не влекут за собой аналогичную степень изменений в психическом складе людей, не говоря уже о законах мышления и логических отношениях. И, вообще говоря, как быть с эволюционно-генетическими предпосылками человеческой психики, которая складывалась десятки и сотни тысяч лет, а также с влиянием генетических моментов (при прочих равных условиях) формирования человеческой индивидуальности. Нельзя ли сказать, что под оболочкой изменяющегося содержания сознания (знания, навыки, предпочтения и т. п.) сказываются некоторые неизменные психические элементы («строения», говоря словами А. Р. Лурия) в историческом процессе развития человека с периода палеолита и по сей день. Кроме того, не распадается ли единство (при всем его многообразии) общечеловеческой истории на замкнутые в себе социальные формации и уникальные культурные образования с их исключительно спе-

¹ Там же.

цифическим образом жизни и мышления? Такого рода вопросы возникают в связи с уяснением проблем исторической психологии. Не входя в анализ этих проблем, отметим лишь, что мы намеренно обострили проблему психики человека с тем, чтобы развеять представление, согласно которому идея о неизменности «строения» человеческого сознания есть не более чем «научный предрассудок» классической психологии. Между тем дело обстоит не совсем так уже потому, что все изменчивое предполагает неизменное (пусть относительно неизменное), а неизменное или покоящееся — изменчивое. Такова диалектика жизни и бытия. Сказанное в полной мере относится к психике и сознанию человека.

Здесь мы вплотную подошли к проблеме историзма при изучении любых явлений и процессов. Ценность историзма как методологической установки, а также психологического состояния и умонастроения состоит в том, что он ориентирует на познание любого предмета с точки зрения конкретно-исторических условий, места и времени, в многообразии связей и отношений данного явления с другими. Историзм как умонастроение и мировосприятие удерживает исследователя от искушения (нередко бессознательного) переносить на прошлое современные представления, оценки и предпочтения, словом, предостерегает от модернизации прошлого. Однако односторонне понятый историзм, абсолютизируя единичное («специфическое»), ведет к утрате общего, всеобщего. Образно говоря, «одномерный» историзм «не видит за деревьями леса».

Разрыв связей единичного, особенного и всеобщего делает изучение прошлого и давно прошедшего, в сущности, бесполезным занятием, точнее, занятием, удовлетворяющим в лучшем случае наше историческое любопытство.

Ж.-П. Вернан, ученик И. Мейерсона, развивает историческую психологию с методологических позиций, близких марксизму. Не вдаваясь в отвлеченные рассуждения, он использует историческую психологию применительно к истории древнегреческого общества, в частности к исследованию зарождения философской мысли древних греков. Судя по всему, Ж.-П. Вернан акцентирует внимание преимущественно на внешне-объективной (событийной) стороне истории древних греков, чем на субъективно-психологическом аспекте их активной деятельности. Во всяком случае возникновение греческой теоретической мысли он связывает с судьбами древнегреческих социальных структур. Так, имея в виду древнейшее греческое (микенское) общество, во многом сходное с современными ему ближневосточными царствами, Ж.-П. Вернан пишет, что «по своим последствиям крушение микенской системы далеко выходит за рамки социальной и политической истории»: «Оно оказало влияние на самого человека той эпохи: изменило его духовный мир, трансформировало его психологические установки. Падение бывшего могущества царя подготовило (в течение длительного периода изоляции ...) два взаимосвязанных нововведения: становление полиса и рождение рационалистического

мышления» (с. 31).

Исходя из суждений автора, складывается впечатление, что падение микенской монархии и «былого могущества царя» были настолько значительными и продолжительными событиями по своим духовным последствиям, что это позволяет говорить о появлении на исторической арене нового типа грека, порвавшего со своим прошлым во всех сферах жизни, за исключением религии и мифологии (см. с. 31). Это впечатление усиливается в процессе чтения следующего высказывания Ж.-П. Вернана: «Греческая политическая жизнь стремилась стать предметом публичного обсуждения на агоре со стороны граждан, которые считались равными и для которых государственное управление являлось общим делом» (с. 32). По мысли автора, перестройка политического управления повлекла за собой существенные изменения в мировоззрении греков. «В отличие от прежних космогоний новая мысль стремилась обосновать мировой порядок, построенный на отношениях симметрии, равновесия, равенства между элементами космоса» (с. 32), иначе говоря, космогонические и космологические представления древних греков являются определенными социально-политическими отношениями, перенесенными на внешний мир. Отсюда, надо полагать, то большое внимание, которое Ж.-П. Вернан уделяет социальному строю древнегреческих обществ.

В первых трех главах книги Ж.-П. Вернана описывается в общих чертах история микенского государства, его экспансия, длившаяся

с XIV по XII вв. до н. э., говорится об использовании на войне боевых колесниц и о военно-административном характере экономики и политической власти микенского царя (анакса), который с помощью сложившихся на протяжении веков «профессиональной группы» писцов и «сложной иерархии дворцовых сановников и царских надсмотрщиков» контролировал и регламентировал «все области экономической и общественной жизни» (с. 43). При этом автор разъясняет, что дворцовая администрация спланировалась вокруг царя узами личного верноподданничества. Это значит, что придворные сановники — «не чиновники, состоящие на государственной службе, а слуги царя, призванные на любом посту, который им доверил государь, быть проводниками той абсолютной власти, которая воплощена в правителе» (с. 46—47).

Далее Ж.-П. Вернан пишет, что падение царской власти и зарождение полисной системы политического строя сопровождалось возникновением новых проблем, и прежде всего проблем того, как согласовать сталкивающиеся интересы разных общественных групп, чтобы предотвратить распад общества? как общность может опираться на разрозненные элементы? или — если воспользоваться выражением орфиков — как, в общественном плане, единое может возникнуть из многого, а многое из единого? Иначе говоря, как совместить, уравновесить и образовать единый социум из противоположностей? Этот вопрос стал одним из центральных как в области социаль-

но-политической жизни греческих полисов, так и в теоретической мысли. Как известно, народное собрание, периодически созываемое на площади (агора), и связанное с ним «обсуждение дел речами», говоря словами историка Фукидида, стали средствами разрешения всех вопросов полиса.

Участие в народном собрании, в словесных баталиях и борьбе мнений, словом, агон (состязание) в аргументах предполагает отношение равенства. Это значит, что верховная власть, или главенство (архе), переставая быть чьей-либо исключительной прерогативой, становится достоянием всех. Так, с возникновением полисной формы общественно-государственной жизни складывается новая интеллектуальная и психологическая атмосфера, которая, на наш взгляд, явилась не просто эпифеноменом восходящей греческой демократической политической системы, но одной из ее предпосылок. Элементы демократии и демократической психологии были не чужды грекам гомеровского общества, представлявшего собой в политическом плане «военную демократию». Гомеровский царь — будь то Агамемнон или кто другой — делит власть с родовой аристократией и народным собранием, словом, это не восточный деспот, воля которого исключает всякую иную волю в государстве. Известно также, что реформы Солона (594 г. до н. э.), запрещавшие превращать в рабов своих сограждан за долги, были вызваны по преимуществу напряженной социально-психологической обстановкой, сопровождавшейся непрекращающимися раздорами

между родовой знатью и народом, восстаниями непокорного демоса против своих «благородных» притеснителей. Аристотель отмечает также, что в досолоновское время «самым тяжелым и горьким для народа было рабское положение»¹, т. е. униженное положение людей, лишенных свободы. Говоря, что самым важным и наиболее демократическим в законодательстве Солона была «отмена личной кабалы» за долги, Аристотель соглашается с мнением, согласно которому народная масса приобрела особую силу благодаря возможности апеллировать к народному суду². «И действительно,— заключает Аристотель,— раз народ владычествует в голосовании, он становится властелином государства»³.

Обращаясь к вопросам о «духовном мире полиса», «кризисе полиса» и т. п., Ж.-П. Вернан создает, на наш взгляд, своего рода мозаичную картину из разнообразных элементов духовного мира, исторических событий, характеристики положения философов в обществе, реформ Солона и Клисфена и многих других фактов из истории греческих городов-государств. Так, автор сначала говорит о значении публичного слова и гласности как важных явлений общественной жизни, а затем делает свои замечания по поводу кодификации права, т. е. записи неписанных норм. Между тем следовало, по нашему мнению, начи-

¹ Аристотель. Афинская полития, II, 2.

² См. там же, IV, 9.

³ Там же.

нать с кодификации права, ограничивавшей произвол родовой знати, одной из привилегий которой было толкование обычая и осуществление правосудия, а затем переходить к роли публичного обсуждения дел. (В скобках хотелось бы отметить, что работа Ж.-П. Вернана пестрит древнегреческими терминами, многие из которых совсем не обязательны в книге, рассчитанной на широкий круг читателей.)

Раньше обычай (неписанный закон) считался «божественным» установлением и назывался «темис». С момента же записи законов, которые стали доступны каждому, он (обычай) превратился в человеческое установление — в «номос» (закон, законоположение, установление). К тому же, по справедливому замечанию Ж.-П. Вернана, «запись законов придает им постоянный и точный характер... законы становятся общим достоянием, всеобщим правилом, одинаково применимым ко всем людям» (с. 71—72). Добавим, что освобождение права и правосудия от божественной санкции имело одним из своих последствий представление об относительном характере правовых норм. В самом деле: если закон не божественное, а человеческое установление, обладающее ограниченным совершенством, то это означает, что он может быть изменен или заменен другим законом как более совершенным и отвечающим потребностям времени и места. Тем самым закон становится предметом обсуждения и борьбы мнений в народном собрании, судопроизводстве и других сферах государственной деятельности. В

этих условиях искусство владения словом, мастерство публичных выступлений становится, говоря словами Ж.-П. Вернана, «политическим инструментом» (с. 68). Не случайно ораторское искусство в V в. до н. э., в период расцвета афинской демократии, привлекает всеобщее внимание и риторика объявляется «царицей всех искусств». Более того, могущество слова, искусство убеждать было возведено до степени божества Пейто (Peitho — богиня убеждения и красноречия).

Наряду с гласностью проявления общественно-политической жизни отличительной чертой демократических полисов была высокая оценка гражданина полиса как политического существа. Такая трактовка существа человека предполагала активное участие граждан в государственных делах. Перикл, вождь афинского демоса, в надгробной речи, переданной Фукидидом, противопоставляя афинский политический строй спартанскому, заявляет: «Только мы одни считаем не свободным от занятий и трудов, но бесполезным того, кто вовсе не участвует в государственной деятельности. Мы сами обсуждаем наши действия или стараемся правильно оценить их, не считая речей чем-то вредным для дела; больше вреда, по нашему мнению, происходит от того, если приступать к исполнению необходимого дела без предварительного уяснения его речами»¹.

Установка на борьбу мнений и свободу критики как способа принятия решений по

¹ Фукидид. История, II, 40, 2.

гласно обсуждаемым проблемам исключала возможность «изречения» кем бы то ни было непререкаемых истин и существования непогрешимых инстанций. Другими словами, истина есть результат знания, основанного на фактах и логике, разумном понимании, а не предмет безотчетной веры. Можно сказать, что это рационалистическое умонастроение было следствием (а отчасти и причиной) политического строя греческих полисов, в которых восторжествовала демократия, аналогичная афинской периода ее расцвета.

Иную картину мы наблюдаем в Спарте. Согласно Ж.-П. Вернану, олигархический режим Спарты представляет собой яркий пример «скрытых действий» (с. 74), а также использование «святилищ в качестве тайных приемов власти, обращения к оракулам, находящимся в исключительном ведении некоторых высших должностных лиц» (там же). По мнению автора, суровый спартанский образ жизни и мышления был обусловлен военным фактором (см. с. 84). Надо полагать, что Ж.-П. Вернан желает сказать, что военно-политическая ориентация Спарты — укрепление своего господства над покоренным населением (ило-тами) и ее гегемонистские претензии по преимуществу определяли образ жизни спартанцев, всю систему их воспитания, ориентированную на подготовку крепкого и выносливого воина, беспрекословно выполняющего приказ военачальника. Поэтому дискуссиям в народном собрании спартанцы предпочитали военные упражнения, изощренной аргументации — краткие приказания, ученым спо-

рам философских школ — меткие изречения, имеющие нравоучительный характер. Искусству убеждать (*peitho*) в Спарте почти не уделялось внимания. Оно заменялось могуществом страха (*phobos*). Неудивительно, что греческая философия, развивавшаяся в обстановке господства слова и борьбы мнений, ничем не обязана Спарте.

Может сложиться впечатление, что политический рационализм, свойственный демократическим полисам, и религиозный иррационализм (использование частных оракулов, книг по гаданию и т. п.), который, по мнению Ж.-П. Вернана, был присущ олигархической Спарте, полностью исключают друг друга. Но это не так. Известно, что и в демократических полисах при обсуждении жизненно важных вопросов лидеры политических партий подчас прибегали к гаданиям, обращались к прорицателям святилищ относительно целесообразности того или иного предполагаемого предприятия. Точно также спартанские политические деятели, среди которых не так уж было мало, как это порой считается, государственных умов, при вынесении решений по внутренним или внешнеполитическим вопросам вовсе не ограничивались оракулами и гаданиями, но умели трезво оценивать реальное положение вещей и не испытывали, в отличие от афинских политических деятелей, на себе давления эмоций демоса. Ж.-П. Вернан упоминает также, что ссылки на священные реликвии (такие, как могила героя и его останки, разного рода талисманы и т. п.), являясь тайнами лишь верховных правителей

греческих полисов, независимо от формы правления, подчас служили доводом в пользу того или иного мнения на том основании, что далеко не все последствия (ряд которых может стать пагубным для полиса) решений, принятых и самыми мудрыми государственными мужами, предсказуемы.

И в наше время не столь уж редки случаи, когда люди, оказываясь перед лицом сложных задач, требующих учета бесчисленного множества связей и самых различных фактов, принимают решения, полагаясь на интуицию, просто наобум или рассчитывая на счастливый случай. Становится понятным, почему свойственный демократическим полисам политический рационализм, расходясь с прежними религиозными способами правления, говоря словами Ж.-П. Вернана, не исключал их решительным образом. Вместе с тем следует подчеркнуть, что отказ от веры во всемогущество богов и слепой судьбы был совершенно немыслим для широких слоев демоса. Поэтому совмещение политического рационализма и иррациональной религиозной веры, которое мы наблюдаем в жизни греческих полисов, не было просто результатом «компромисса» между разумом и предрассудками, между развитым мышлением одних и отсталым сознанием других. Оно имело историческое оправдание и отвечало определенным общественным потребностям. Не случайно идея о неотвратимости Судьбы, в столкновении с которой погибает герой (хотя нравственно одерживает верх над ней), была одной из главных тем греческой трагедии. Древние

греки могли бы сказать, что люди предполагают, а боги располагают; более того, боги располагают, играя и даже резвясь. Нечто подобное можно сказать и о бессмысленном случае, разрушающем человеческие замыслы и планы. Идея о невозможности избежать влияния случая была хорошо известна древним грекам, однако, оставаясь верными себе, они в лице своих мыслителей, например Фукидида, считали, что государственные мужи должны в своей деятельности ориентироваться на доступное человеку реальное (а не желаемое) положение вещей, внутреннюю логику хода событий, а не на непредсказуемую случайность. Аналогичное можно сказать и о Гераклите. Хотя для него вечно существующий и саморегулирующийся мир-космос был подобен играющему ребенку, тем не менее Гераклит призывал следовать всеуправляющему логосу-закону.

Вопрос о возникновении рациональной мысли является центральным в книге Ж.-П. Вернана. Концепция автора на этот счет отчасти была затронута, но она заслуживает более подробного рассмотрения, во всяком случае, выяснения ее исходных установок и основных положений.

5. Становление греческой теоретической мысли. Судя по всему, для объяснения возникновения рациональной мысли у греков и установления ее теоретического содержания Ж.-П. Вернан использует так называемую социоморфную модель, сущность которой сводится к проецированию социальных отношений на внешний мир. В рамках этой модели

автор характеризует некоторые черты нового мышления (теории) о мире. Так, он пишет, что вопросы о начале мира, его строе и составе, метеорологических явлениях первые милетские мыслители (Фалес, Анаксимандр и Анаксимен) объясняют, не прибегая к сверхъестественным силам и без всякой драматизации мировых явлений, столь свойственной традиционным религиозно-мифологическим теогониям и космогониям; для милетских «физиков» не существует ничего, что не было бы природой, будь то люди, боги и сам мир; все существующее составляет единый (и вполне недоступный человеческому пониманию) универсум в его различных проявлениях (см. с. 127). Проводя параллель между природой и обществом, автор замечает: «Подобно тому, как существует только одна природа... исключаящая само понятие сверхъестественного, так и существует только одна власть» (там же).

Преобразования в образе мышления, совершенные ранними греческими мыслителями, состояли в том, что у последних возникновение космоса и происходящие в нем процессы стали осмысливаться «по образу наблюдаемых повседневных фактов» (например, «огонь, как всегда, сушит мокрую одежду»), в то время как мифическое сознание трактует повседневный опыт в контексте «изначальных» действий богов. Квалифицируя эту переориентацию мышления с богов на повседневные явления как внезапную интеллектуальную революцию, «греческое чудо», Ж.-П. Вернан пишет: «На ионийской земле

разум (логос) как бы вдруг освобождается от мифа, подобно тому как пелена спадает с глаз. И свет этого разума, вспыхнув однажды, будет непрестанно освещать путь человеческому разуму» (с. 128).

Изображенная картина возникновения греческой рациональной мысли приводит к вопросу о том, чем объяснить столь удивительное интеллектуальное «чудо»? Ведь нельзя же полагать, что Фалес, Анаксимандр и Анаксимен появились на горизонте европейской философии и науки «вдруг», взяв при этом установку на рациональное объяснение всего сущего и преодолев традиционные религиозно-мифологические представления. Отвечая на этот вопрос, Ж.-П. Вернан приводит основные доводы известного английского ученого Ф. Корнфорда, направленные на опровержение тезиса о революции в мышлении, совершенной милетскими «физиками».

Концепция Ф. Корнфорда сводится к тому, что милетская «физика» чужда духу и методу науки: во всяком случае она более близка теогоническому поэтическому мифу, чем науке: милетская натурфилософия игнорирует экспериментирование и представляет собой не продукт наблюдения и рефлексии над природой, а результат рационализации космогонической мифологии, т. е. является выраженной в абстрактных терминах концепцией мира, которая выработана религиозно-мифологической традицией. За «стихиями» природы стоят мифологические боги; милетцы заняты не поисками законов природы, а, как любой миф, отвечают на вопрос, как космос возник

из хаоса, как был установлен наблюдаемый миропорядок¹. Словом, по Корнфорду, мировоззрение милетцев, возникнув на почве мифа и религии, представляет собой рационализацию последних.

Итак, мы вновь оказались перед картиной принципиальных расхождений исследователей по центральному вопросу рассматриваемой проблемы — об отношении зародившейся теоретической мысли к мифу и религии. Поэтому уместно напомнить основные доводы Ж.-П. Вернана, выдвигаемые им против концепции Ф. Корнфорда.

Ж.-П. Вернан признает, что «анализ Корнфорда выявляет прямые соответствия между теогонией Гесиода и философией Анаксимандра» (с. 129). Речь идет о том, что в основе «Теогонии» Гесиода и космогонии милетцев (и прежде всего Анаксимандра) лежит одна и та же модель: а) общее происхождение из первичной смешанной массы; б) выделение пары противоположностей; в) последние, взаимодействуя, порождают сначала мировой порядок, а затем метеорологические явления и первые живые существа². Соглашаясь с Ф. Корнфордом относительно самого факта совпадения схем мысли Гесиода и милетцев по вопросу о возникновении мира, Ж.-П. Вернан вместе с тем решительно заявляет: «Однако, вопреки такого рода аналогиям и ре-

¹ См.: Cornford F. M. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek philosophical Thought*. Cambridge, 1952, p. 188 ff.

² См.: Ibid., p. 189.

минисценциям, прямой преемственности между мифом и философией не существует. Философ не ограничивается простым повторением в терминах *physis* того, что «теолог» выражал в терминах божественного могущества. Смене регистра, использованию светского словаря соответствует новая установка мысли, другой духовный климат... «Физики» решительно игнорируют мир религии» (с. 131—132).

Думается, эта аргументация не опровергает концепцию Ф. Корнфорда хотя бы уже потому, что последний воздает должное заслугам милетцев как в использовании ими светского словаря, так и в снятии ими мифического налета с таких «знакомых из повседневной жизни явлений, как выпадение дождя»¹. Более того, Ф. Корнфорд пишет, что вопрос о формировании мира милетцами трактуется уже «не как сверхъестественное, а как естественное событие»². Но из этой посылки он отказывается делать вывод, согласно которому совершенная милетцами «интеллектуальная революция» *в корне исключает*, говоря словами Ж.-П. Вернана, «преемственность между мифом и философией». Ф. Корнфорд подчеркивает, что «нам следует отбросить представление о философии как о появившейся без матери Афине, как о совершенно новой дисциплине, которая возникла из ниоткуда и оказалась инородным явлением на культурной почве, где до того времени господство-

¹ Ibid., p. 187.

² Ibid., p. 188.

вали теологическая поэзия и миф»¹. Что касается соображения Ж.-П. Вернана о том, что на вопрос о возникновении мира милетцы давали «четкий и понятный ответ, допускающий публичное обсуждение на собрании граждан, аналогично другим вопросам текущей жизни» (с. 131—132), то на него можно возразить, что многие ответы, даваемые еще Гесиодом, были вполне доступны «человеческому пониманию» его времени, поддавались публичному изложению и даже обсуждению перед собранием граждан, ибо Гесиод, в отличие от ближневосточных жрецов и пророков, ведавших духовной жизнью своих народов, не считал себя (да и никто не считал его) непререкаемым авторитетом, непогрешимой инстанцией.

6. *«Теогония» Гесиода и космос милетцев.* Обращает на себя внимание следующее положение Ж.-П. Вернана о формировании полиса и связанного с этим возникновения нового мировидения: «Десакрализация знания, появление типа мышления, чуждого религии», связано с обмирщением, рационализацией общественной жизни, становлением города-государства. Поэтому для построения новых космогоний милетцы использовали выработанные «нравственной и политической мыслью понятия, спроецировав на мир природы концепцию порядка и закона. Победив в полисе, она превратила человеческий мир в космос» (с. 132).

Социоморфная модель, проведение парал-

¹ Ibid.

лелей между общественным строем и природой является главным средством, с помощью которого Ж.-П. Вернан объясняет как сущность мифов о сотворении мира, так и возникновение рациональной мысли. По словам автора, «греческие теогонии и космогонии, как и последующие космологии, содержат повествование о *генезисе*, последовательном возникновении упорядоченного мира. Они являются своего рода мифами о верховной власти, ибо славят могущество бога, правящего вселенной, повествуют о его рождении, участии в битвах, триумфе. Во всех областях... порядок представляет собой результат победы бога... «Теогония» Гесиода представляется гимном славы Зевсу» (с. 132—133).

Таким образом, если «Теогония» Гесиода, повествующая о возникновении миропорядка, есть миф о монархии, т. е. перенесение на внешний мир монархического политического строя, а космос первых «физиков» представляет собой проекцию на мир понятий порядка и правовой нормы (закона), выработанных в процессе формирования полиса, то отсюда следует, что различие между миропорядком, представленным в мифе («Теогония» Гесиода), и мировым строем (космосом) милетцев аналогична различию монархии и демократии. Но при всем этом различии «механизм» происхождения этих форм правления один и тот же: перенос на природу общественно-политического строя. Поэтому можно сказать, что миропорядок «Теогонии» Гесиода является «монархическим», а космос милетцев «демократическим». Полагая, что мифосо-

знанию был присущ «политический словарь», Ж.-П. Вернан подчеркивает: «...слово *archē*, ставшее популярным в философской мысли, не принадлежит «политическому» словарю мифа» (с. 139). Продолжая свою мысль, автор подчеркивает, что когда Анаксимандр принял термин «архе» и впервые придал ему «философский смысл принципа», то это нововведение означало «не только отказ философа от «монархического» словаря, присущего мифу», но также попытку выделить то, что «было первым во времени... что главенствует во вселенной и правит ею» (с. 139). Стремясь показать, что архе Анаксимандра тем не менее не «монархичен», Ж.-П. Вернан пишет: «...для «физика» мировой порядок больше не мог быть результатом установления в некоторый момент времени волей одного-единственного агента активного фактора: имманентный для природы... великий закон, упорядочивающий и управляющий вселенной, должен был уже некоторым образом присутствовать в первости-хия, из которой постепенно образовался мир» (с. 139—140). Таков довольно туманный ответ автора на вопрос о различии между «монархическим» словарем «Теогонии» Гесиода и не менее, на наш взгляд, «монархическим» (хотя и философски осмысленным) словарем Анаксимандра. Неудивительно, что автор, вновь возвращаясь к вопросу об архе (апейроне) Анаксимандра, замечает: «Для Анаксимандра... ни одна стихия, ни одна часть мира не могут господствовать над другой. Новый порядок природы характеризуется равенством и симметрией различных сил, составляющих кос-

мос. Превосходство принадлежит исключительно закону равновесия. Режим равновесия, равноправия... замещает единовластие... как в природе, так и в полисе» (с. 147—148). «Отсюда,— продолжает Ж.-П. Вернан,— нежелание (Анаксимандра.— Ф. К.) присвоить воде (Фалес), воздуху (Анаксимен) или какой-либо другой стихии значение «начала», главенства» (148). Но в таком случае лишь Анаксимандр, взявший апейрон (количественно бесконечный и качественно неопределенный элемент) в качестве всеуправляющего начала, представил мир, так сказать, в демократическом духе, а Фалес и Анаксимен в понимании единого миропорядка оставались «монархистами», хотя и без драматизации архе (главенства, первоначала) всего сущего.

Таковы некоторые результаты трактования Ж.-П. Вернаном древнегреческой философии с методологических позиций социальной психологии. Известная противоречивость суждений автора во многом объясняется, по нашему убеждению, излишней «социологизацией» (и даже политизацией) культурных феноменов, будь то миф, религия, философия или наука. Бесспорно, перенос отношений людей между собой (брачной пары, родителей и детей, правителей и управляемых и т. п.) на внешнюю природу, словом, антропоморфизм имел место в истории человеческой культуры. Более того, антропоморфическая терминология (например, «сила притяжения» или «противоречия в природе») не изжита из научного и философского словаря по сей день. Тем не менее нельзя полагать, что исторически изменчивые

представления людей о мире определялись исключительно их отношениями (социальными, половыми, возрастными) между собой.

Мы вполне солидарны с Ж.-П. Вернаном, когда он замечает, что Фалес, заимствовав *наблюдения и методы* вавилонской астрономии, предсказал солнечное затмение. Согласны и с тем, что греческая астрономия с момента своего возникновения носила светский характер, в то время как вавилонская астрономия (да и наука в целом) переплеталась с религиозными представлениями.

У Анаксимандра мы наблюдаем первые попытки *доказательства* выдвигаемых гипотез. Так, он считал, что земля пребывает в центре вселенной в неподвижном состоянии по причине своей равноудаленности «от всех точек небесной окружности», говоря словами Ж.-П. Вернана. По Анаксимандру, земля парит в мировом пространстве, ни на чем не держится и не нуждается в том, чтобы двигаться «вверх» или «вниз», в ту или другую сторону. Тем самым в вопросе о местоположении земли Анаксимандр решительно порвал с религиозно-мифологическими представлениями, согласно которым земля держится на чем-то или на ком-то, а миропорядок определяется сверхъестественными существами, таинственными силами. Добавим, что предсказание Фалесом солнечного затмения и расположения земли в центре мироздания вряд ли можно объяснить переносом на природу социальных отношений, хотя Ж.-П. Вернан и пытается провести аналогию между астрономией Анаксимандра и «геометрическим» уст-

ройством полиса. По мнению автора, «эти соответствия между структурой природного космоса и организацией космоса социального вполне отчетливо представлял себе Платон в IV в. до н. э.» (с. 154). Соответствие «между мыслью геометрической и мыслью политической» Ж.-П. Вернан доказывает ссылкой на повеление Платона начертать над входом в Академию «Негеометр да не войдет!» (там же; см. также с. 152). Не входя в обсуждение вопроса о мотивах, по которым Платон требовал от своих приверженцев знания геометрии, отметим, что об изначальной связи «геометрии и политики» у греков (см. с. 152) можно говорить лишь как о тяготевшем к симметрии и «соразмерности» мышлению. Если же под политикой иметь в виду интересы классов и государств, то не будет лишним напомнить, что если бы геометрия задевала чьи-либо интересы, то она была бы опровергаема.

Обстоятельства, связанные с дискуссионным характером ряда выдвинутых Ж.-П. Вернаном положений, делают его небольшую, но насыщенную значительным фактическим материалом книгу, интересной и полезной. Она предлагает рассмотреть мифосознание и становление рациональной мысли древних эллинов в аспекте смены политических структур. Думается, что в этой связи было бы нелишним сказать несколько слов относительно мифа и становления философии на собственный путь развития.

7. Миф, теогония и философия. Здесь нет возможности (да и необходимости) оста-

навливаться на многочисленных концепциях мифа. Отметим лишь, что мы не приемлим просветительское понимание сущности мифа как «первобытного» (наивного) способа причинного объяснения явлений окружающего мира¹.

Повествуя о чем-либо, миф выражает не познавательные потребности первобытного человеческого коллектива, а его эмоциональное состояние и устремления. Последние предполагают определенный образ поведения, в частности драматизацию воображаемого события и связанного с ним ритуала. Воспользуемся в качестве примера вавилонским мифом о сотворении мира «Энума элиш», приводимым Ж.-П. Вернаном. В новогодний праздник, в месяц нисан, в первый день Нового года, когда был создан мир, вавилоняне декламировали поэму «Энума элиш» и разыгрывали победу, одержанную Мардуком, олицетворявшим космические силы порядка, над Тиамат, персонифицировавшей первозданную стихию, мировой хаос. Согласно этому космогоническому мифу, Мардук, убив Тиамат, рассек ее тело на две части, сделав из верхней небо, а из нижней — землю. На первый взгляд, мифопоэтическое сказание «Энума элиш» представляет собой первобытное (олицетворяющее) объяснение происхождения мира. Но это на первый взгляд. На деле же сущность рассматриваемого мифа сводится к воображаемому (и эмоционально нагруженному,

¹ Подробнее о природе мифа см.: Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972, с. 39—62.

драматизированному) взаимоотношению людей с силами природы и всем миропорядком, требующим периодического возобновления этих взаимоотношений в переходные (можно сказать, «критические») моменты космических «событий». Декламация мифа и разыгрывание победы Мардука над Тиамат имеют своей целью сохранение существующего миропорядка, а не рациональное объяснение мира и происходящих в нем явлений. Впрочем, «Энума элиш», как и «Теогония» Гесиода, представляют собой не просто миф, но мифопоэтическое сказание, точнее, теогонический эпос.

Отличительной особенностью мифа является отождествление субъективного и объективного, воображаемого и действительного, имени и предмета, части и целого. Миф все оживляет и одушевляет. Он полон фантастического, чудесного и волшебного. Для мифа ничего невозможного нет. Воображаемое и переживаемое в мифе есть подлинная реальность. Так, Зевс в греческой мифологии не только олицетворяет гром, молнию и миропорядок, но сам представляет этот гром, молнию и всеобщий миропорядок. Чудесное рождение Афины из головы Зевса — это реальное событие, а не иносказание или художественный вымысел. Гелиос (солнце) — живое существо, которое движется по небу в огненной колеснице. Имеется тесная связь между мифами, составляющими идейное содержание религиозных верований, и ритуальной практикой (молитвами, жертвоприношениями и т. п.).

Мифологические образы, в отличие от поэтических и вообще художественных образов, не условны. Когда, скажем, конь Ахиллеса, обретая дар речи, предвещает ему скорую гибель, то для мифосознания пророчество коня является подлинной метаморфозой, не заключающей в себе условно-поэтического, сказочного или иносказательного момента. Картина мира, создаваемая мифосознанием, не расчленена, как было сказано, на субъективное и объективное — она едина и целостна. Рациональное же познание зарождается с момента различения субъективного (видения, представления, воображения или предпочтения) и объективного положения вещей. Разумеется, первобытный человек в своей практике руководствовался не одними только мифами, но также (если не преимущественно) теми конкретными знаниями и навыками, которые он приобретал и накапливал в процессе своей жизнедеятельности. Можно сказать, что первобытному человеку было присуще своего рода двойное мировосприятие: одно — связанное с мифом, продуктами буйной фантазии, другое — с практикой повседневной жизни. Причем в сознании человека первобытного времени оба мировосприятия тесно переплетаются.

Миф синкретичен, включает в себе элементы религиозных верований и художественного воображения, а также зачатки рациональных представлений, однако он не есть вид религии, искусства или знания. Миф как мировосприятие и образ поведения представляет собой творение, так сказать, субъектив-

ной реальности, но воспринимаемой как подлинная. Миф служит не для объяснения (хотя объяснение с помощью воображения сопровождает миф) чего-либо, а для оправдания определенных («священных») установлений, т. е. санкционирования определенного сознания и поведения.

Нерасчлененности первобытного родового коллектива соответствует нерасчлененность первобытного сознания — мифическое мировосприятие. Вместе с развитием общественной жизни и возникновением зачатков индивидуальности из первобытного синкретического сознания начинает выделяться эпос (в том числе теокосмогоническая поэзия), т. е. переходная форма сознания от религиозно-мифологических представлений к рациональному мышлению. В этом отношении представляет значительный интерес «Теогония» Гесиода, особенно та часть поэмы, где изображается происхождение мира (см. с. 116—133. Перев. В. В. Вересаева¹).

В гесиодовской «Теогонии», как и в мифологии, мир уподобляется универсальной (космической) родовой общине: отношения между природными явлениями, олицетворяемые в образах богов, приравниваются к отношениям между людьми в родовом коллективе (мужчин и женщин, родителей и детей, старших и младших). Рождение богов, которое одновременно является возникновением мира, в теокосмогонии рассматривается как результат половых отношений, актов зачатия и рож-

¹ См. сб.: Эллинские поэты. М., 1963.

дения. Вместе с тем в «Теогонии» Гесиода намечается переход от представлений о половых отношениях к представлениям о явлениях социальной жизни и к взглядам натурфилософского характера. Гесиод изображает борьбу поколений богов за власть над миром и смену этой власти от одного поколения к другому. У него смутно намечается мысль об общем и первоначальном, о чем-то субстанциальном, получившем название Хаоса.

Хаос «зародился» прежде всех мифологических существ (Геи — земли, Тартара — подземной бездны); в нем залегают «источники и границы», начало и конец земли, неба, моря и подземной бездны. Хаос является одновременно мифологическим существом и физическим явлением, а также продуктом художественной фантазии и первоначального наукообразного мышления. Оставалось сделать решительный шаг, чтобы перейти от теокосмогонии к натурфилософии, от мифологических существ к природным явлениям. Этот шаг совершили милетские мыслители в VI в. до н.э. Они покинули область мифического и обратились к изучению явлений природы (астрономических, метеорологических и т.п.), встали на путь поиска единого «архе» (первоначала) в мире многообразных вещей и явлений. Они изменили не только терминологию теокосмогонии, но и ее содержание.

Тема, или содержание космогонических мифов,— это область воображаемого, а не реального, сфера фантастического, а не действи-

тельного. Мифопоэтические сказания «драматичны», эмоционально нагружены, первые же натурфилософские учения трезвы, а выдвигаемые первыми мыслителями идеи о «первоначалах» всех вещей эмоционально нейтральны. Не случайно Анаксимандр стал писать прозой. (Если верить сообщениям поздних античных авторов, он назвал свое сочинение «О природе».) Весьма важно иметь в виду, что первые *греческие мыслители перешли от вопроса о том, из чего возник мир, к вопросу о том, что лежит в основе всех вещей*; они отказались от мифотеогонических представлений о том, как был создан мир и кто поддерживает миропорядок, и стали на путь рационально-научных воззрений о мире как *саморегулирующемся процессе*.

Переход от теокосмогонии к натурфилософии был связан с общим экономическим и социально-политическим развитием античных полисов, в частности бурным развитием товарно-денежных отношений и оживленными торговыми и культурными связями со странами Древнего Востока. Большую роль в этом переходе сыграла победа демократического строя над традиционными аристократическими политическими порядками. В новых условиях взаимоотношения граждан стали регулироваться не обычаями и родовыми привилегиями, а писанными правовыми нормами и имущественным положением. Замена обычая законом отразилась и в новом мировоззрении, которое стало рассматривать отношения между природными явлениями не по аналогии с наглядными кровнородственными отноше-

ниями в родовом коллективе, а по «модели» абстрактных и безличных правовых норм в полисе (т. е. по социоморфной модели, как принято теперь говорить). Полис как единое и всеобщее целое зиждется на законе, «нейтральном» к гражданам полиса. Закон — страж, он призван охранять «справедливость», не допускать распада целого, возможного в случае чрезмерного преобладания одних групп общества над другими. По словам Гераклита, «народ должен сражаться за закон, как за свои [городские] стены» (22 В 44)¹, а «своеволие» (hybris) следует гасить скорее, чем пожар» (В 43).

Отвлеченно-философским (космологическим) выражением полиса как единого и всеобщего целого, которому внутренне присущи закон, мера и правопорядок, у Анаксимандра является «правосудие» (дике), которое «в установленное время» заставляет все вещи совершать «возмездие» в отношении друг друга за их «несправедливость», т. е. отход каждой из вещей от положенной меры (см. 12 В 1). Согласно Гераклиту, «Солнце не перейдет своей меры, иначе Эринии — помощницы Дике — его настигнут» (22 В 94).

Антропоморфическая (социоморфическая) и религиозно-мифологическая терминология (например, использование прилагательного «божественный» в смысле «бессмертный»), наблюдаемая у первых греческих мыслите-

¹ Фрагменты даются по Дильсу — Кранцу: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Herausgegeben von W. Kranz. 13 Auflage, Bd. I. Dublin-Zurich, 1968.

лей, не была просто «пережитком» (хотя «пережиточные» моменты и имели место) традиционных религиозно-мифологических представлений, а результатом специфически античного (космолого-пантеистического, художественно-эстетического и гилозоистического) воззрения на мир как на космос, стройный порядок вещей, как на своего рода живое произведение искусства, живое существо, структура которого мыслилась по аналогии со структурой полиса. Эта специфика античного мирозерцания, наиболее свойственная ранним греческим «физикам» и Гераклиту, сказалась и на решении проблемы соотношения материального и идеального. Родоначальники греческой философии и науки не знали ни чисто материального начала, ни чисто идеальной сущности. Основной вопрос философии ставился ими не как вопрос об отношении духа к материи (что первично — дух или материя), а как вопрос об *отношении всеобщего первоначала к многообразию вещей и явлений.*

В заключение хотелось бы отметить, что методологически правильный подход к проблеме отношения зарождавшегося рационального знания к религиозно-мифологической вере предполагает, на наш взгляд, выход за пределы вопроса о «приоритете» веры перед знанием или, наоборот, знания перед верой и переход на точку зрения, отказывающуюся рассматривать общественное сознание как простой рефлекс (и даже эпифеномен) общественного бытия и признающую относительную самостоятельность развития форм

общественного сознания, их активное воздействие на все стороны человеческой жизни и на обусловившее их общественное бытие. С этой точки зрения, генезис греческой теоретической мысли, связанный с общественно-историческим развитием античных полисов, явился процессом перехода от мифологического отождествления субъективного и объективного к мифопоэтическому сказанию (теогоническому эпосу), повествующему о рождении богов, олицетворяющих космические стихии, и от теокосмогонии к натурфилософским представлениям о «первоначале» вещей и о космосе как миропорядке, существующем сам по себе. Этот процесс сочетал в себе моменты преемственности (непрерывности) и разрыва (прерывности) между традиционным религиозно-мифологическим мировосприятием и зародившейся рационально-теоретической мыслью. Лишь с учения Парменида о бытии философия окончательно становится на собственный путь развития, знаменуя собой открытие понятийно-логического мышления и его преобладание над мифосознанием.

В настоящей статье предпринята попытка представить в современном контексте вопросы, поднятые в книге Ж.-П. Вернана. Последние сохраняют свою актуальность и по сей день, а книга известного французского исследователя предоставляет материал для дальнейших изысканий в этой области.

Москва, 1988 г.

Ф. Х. Кессиди

Именной указатель

- Абарис 100
Агамемнон 61
Агафемер 153
Аид 129
Алкмеон 150
Аменхотеп IV (Эхнатон) 41
Амфитрион 109
Анаксимандр 72, 126, 129—131, 137, 139, 140, 144—150, 152, 153
Анаксимен 126, 144, 146—148
Анахарсис 116
Аристагор из Милета 19
Аристей 100
Аристодем 83
Аристотель 20, 61, 69, 89, 97, 98, 100, 101, 119, 123, 137, 140, 148, 151
Артемида 72
Архит 119
Атриды 37
Афина 64, 109
Ахиллес 205

Бернет Дж. 128
Биант из Приены 153
Бут 63, 64

Варден Ван дер Б. Л. 5, 6, 9, 25, 26
Вентрис М. 16
Вересаев В. В. 207
Вернан Ж.-П. 6—10, 27

Властос Г. 150

Гекатей из Милета 153
Геракл 109
Гераклит 72
Гермотим 100
Геродот 19, 20, 62, 75, 83, 142, 152, 153
Гесиод 13, 23, 66, 71, 72, 129, 130, 133, 135, 137, 141—143, 146
Гефест 64
Гея 129, 133, 138, 142
Гиппий (Гиппиос) 35
Гипподам из Милета 151
Гипподамия 37, 38
Гомер 17, 30, 35, 50, 53, 59, 70, 71, 108, 129, 141

Деметра 111
Демонакт из Кирены 19
Дильс Г. 209
Дюмезиль Ж. 11

Евклид 23

Жанмэр А. 64
Жерне Л. 17, 93, 102

Зайденберг А. 25
Залевк 98, 101
Зевс 50, 64, 107, 129, 133, 134, 137, 138, 140

Кавейн М. 24

Кадм из Коса 19
Калликл 154, 155
Кан Ч. 147
Кекропиды 64
Кекропс 63
Керикесы 77
Кессиди Ф. Х. 10
Киккули из Митанни 37
Килон 97
Клисфен 81, 121—124
Клюмен 54
Кодриды 61
Колмогоров А. Н. 7, 9
Кора 100
Корнфорд Ф. 128, 129, 134,
135, 178
Крон (Кронос, Хронос)
133, 137, 138
Ксенофонт 113

Леви-Стросс К. 11
Ликомеды из Афин 111
Ликург 101
Ллойд Дж. Э. 24
Лукрецкий 181

Мардук 134, 136
Меандрий 19, 152
Меламф 110
Метида 64
Метион 63
Метиониды 64
Минос 49
Миртил 37, 38
Музей 130
Мурсилис 37

Никта (Ночь) 130, 140
Нильсон М. П. 31
Норр У. Р. 9, 26

Океан 133, 140, 153
Олимпийцы 133, 134
Ономакрит 100
Орест 109

Орфей 130
Офион 137

Павсаний 109
Пальмер Л. 45, 50, 51
Пандион 63
Пандор 63, 64
Пандора 64
Парменид 158
Пелопс 37, 38
Периандр Коринфский 90,
91
Перикл 192
Писистрат 101
Писистратиды 121
Питтак из Митилены 91
Пифагор 25
Платон 22, 96, 98, 118, 151,
154
Плутарх 86, 96, 97, 100,
116
Поликрат 152, 153
Понт 133, 142
Посейдон 35, 38, 129, 134
Прет 110
Приам 35
Протей 21

Ренан Э. 5
Рея 137

Сабо А. 7, 24
Салмонея 141
Снодгресс Э. 18
Сократ 154
Солон 19, 90, 97 100, 104,
106—108, 114—116, 121
Страбон 38

Тавагалавас 37
Тартар 130, 133, 138
Телепин 46
Тиамат 134, 136
Титаны 133, 134

Тифон 133, 134

Том А. 25

Том А. С. 25

Уилл Э. 116, 117

Уран (Небо) 133, 140, 142

Уэбстер Т. Б. Л. 58

Фалей 119

Фалес 19, 90, 126, 144—
146, 148, 153, 154

Феогнид 104, 112

Ферекид из Сироса 7, 137,
154

Филолай 154

Фрэзер Дж. Дж. 17

Фукидид 20, 75

Фурии (Эринии) 109

Хаос 130, 140

Харонд 98, 101

Хтония 63, 64, 138

Чедвик Дж. 16

Эак 141

Эванс А. Дж. 33

Эвмолпиды 77

Эгей 64

Эномай 37

Эпименид 90, 96—98, 100,
130

Эреб 130

Эрехтей 63, 64

Эрос 138

Этеокл 37

Эфор 38

Эхнатон см. Аменхотеп IV

Юшкевич А. П. 10, 27

Оглавление

<i>А. П. Юшкевич.</i> Несколько слов о Ж.-П. Вернани и его книге	5
Предисловие к русскому изданию	11
Библиография	28
Введение	30
Глава первая. Исторический план	33
Глава вторая. Микенское царство	42
Глава третья. Кризис единовластия	58
Глава четвертая. Духовный мир полиса	68
Глава пятая. Кризис полиса. Первые муд- рецы	89
Глава шестая. Структура человеческого кос- моса.	103
Глава седьмая. Космогонии и мифы о высшей власти	126
Глава восьмая. Новый образ мира	144
Заключение	156
Примечания	160
<i>Ф. Х. Кессиди.</i> К проблеме происхождения гре- ческой философии (Послесловие)	172
Именной указатель	220

Ж.-П. Вернан

**ПРОИСХОЖДЕНИЕ
ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ
МЫСЛИ**

Редактор *О. Н. Кессиди*

Художник *В. Кулешов*

Художественный редактор *С. Красовский*

Технический редактор *Е. В. Величкина*

ИБ № 16376

Сдано в набор 17.12.87. Подписано в печать 15.07.88. Формат 70 × 90¹/₃₂.
Бумага офсетная. Гарнитура тип Таймс. Печать офсетная. Условн.печ.л.
8,19. Усл. кр.-отт. 16,52. Уч.-изд.л. 8,15. Тираж 28 000 экз. Заказ № 1415.

Цена 55 к. Изд. № 43 321.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Прогресс»
Государственного комитета СССР по делам издательств,
полиграфии и книжной торговли.

119847, ГСП, Москва, Г-21, Zubовский бульвар, 17.

Можайский полиграфкомбинат Союзполиграфпрома при
Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии
и книжной торговли.

Можайск, 143200, ул. Мира, 93.