

ФИЛОСОФЫ
РОССИИ
XX ВЕКА

М.К.ПЕТРОВ

АНТИЧНАЯ
КУЛЬТУРА



Михаил Константинович Петров. 1949 г.

**ФИЛОСОФЫ
РОССИИ
XX ВЕКА**

М.К.ПЕТРОВ

АНТИЧНАЯ КУЛЬТУРА

Москва
РОССПЭН
1997

ББК 4113(0)32 П 31

Издание осуществлено при финансовой поддержке

гиллнитабни намного фонда

с/ Г , <У Т

проект К» 96-03-16002

Редакционная коллегия серии «Философы России XX века»:

Степин В.С., *председатель*;

Блюхер Ф.Н., *ученый секретарь*;

Гусейнов А.А.; Зотов А.Ф.; Лекторский В.А.;

Микешина Л.А.; Огурцов А.П.

Петров М.К.

П 31 Античная культура. —М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. — 352 с.

В монографии талантливого и оригинального философа, чьи работы в застойные годы были под запретом, дается оригинальное объяснение «греческому чуду» — расцвету культуры, искусства, науки, философии, демократических форм крито-микенско-го периода до эпохи эллинизма включительно.

Расчитана на философов, культурологов, социологов, историков, на студентов этих специальности, на всех интересующихся проблемами истории греческой цивилизации.

ББК 4113 (0)32

Художественное оформление *А.Сорокин*

ЛР № 030457 от 14.12.1992. Подписано в печать 01.04.1997. Формат 84xЮ8'/32. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,48. У ч.-изд. л. 17,27. Тираж 1000 экз. Заказ 1537
Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)
129256, Москва, ул. В.Пика, д. 4, корп. 1. Тел. 181-00-13. Факс 181-01-13
Отпечатано в Московской типографии № 2 РАН
121099, Москва, Шубинский пер., 6
ISBN 5-86004-102-0

© «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997
© В.Н.Дубровин, Ю.Р.Тищенко. Предисловие, 1997

ПОТОМКИ ПИРАТОВ ЭГЕЙСКОГО МОРЯ

Зарождение и бурный расцвет в Древней Греции искусств, наук, философии — феномен, названный Э.Ренаном «греческим чудом», привлекал и еще долго будет привлекать внимание исследователей. И это не удивительно. Здесь — истоки нашей собственной современной культуры, здесь — корни тех явлений, от осмысления которых мы ждем ответов на вечные вопросы: кто мы и куда идем?

Античность — первая философская любовь М.К.Петрова. С 1956 г. — года поступления в аспирантуру Института философии АН СССР (о жизни и творческой эволюции М.К.Петрова см.: М.К.Петров: жизнь и научные идеи. В кн.: Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов-на-Дону: Изд-во Рост, ун-та, 1992) — он работает над проблемами истории античной философии, античной культуры в целом. Первым результатом этой работы была завершенная в 1959 г. диссертация «Проблемы детерминизма в древнегреческой философии», которая, однако, не была представлена на защиту из-за принципиальных разногласий с научным руководителем. Работая преподавателем английского языка, усиленно занимаясь вопросами методики преподавания иностранных языков, проблемами общей лингвистики, М.К.Петров продолжает исследования по античной культуре. Им был подготовлен ряд статей по античной философии, опубликованных в «Философской энциклопедии». Включившись в 1965 г.

В. Н. Дубровин, Ю. Р. Тищенко

в работу по изучению науки в рамках науковедения, которая в это время разворачивалась на кафедре философии РГУ, готовя диссертацию «Философские проблемы науки о науке», успешно защищенную весной 1967 г., он получает новый импульс для обращения к античности. Широко распространенная мысль о том, что современная наука есть мышление о мире по способу древних греков, указывает на то, что истоки научного подхода к миру надо искать в античности. Что же представляла собой античная культура, как она возникала, что завещала она последующим эпохам европейской истории — эти вопросы вставали перед М.К.Петровым в 1965-1966 гг., когда он работал над предлагаемой ныне читателю монографией.

Охватывая события в жизни греческого народа, его культуры от крито-микенского периода до эпохи эллинизма включительно, М.К.Петров показывает, что разгадка тайны «греческого чуда» лежит в особенностях социально-политической организации Греции в классический период. В этом общем выводе он близок, хотя и полностью независим от него, к известному французскому исследователю Ж.П.Вернану, обосновавшему этот взгляд в работе «Происхождение древнегреческой мысли», опубликованной в 1962 г., затем неоднократно переиздававшейся и переведенной на многие языки (русский перевод появился в 1988 г.). Но будучи близок в общей направленности к тенденции Ж.П.Вернана, М.К.Петров часто расходится с ним в довольно существенных деталях, акцентирует некоторые особенности классической греческой культуры, оставшиеся у Ж.П.Вернана в тени, впрочем, аналитическое сопоставление их взглядов еще ждет своих исследователей.

Стремление докопаться до последних оснований особенностей античной культуры сближает М.К.Петрова с А.Флосевым, который в 1963 г. начинает публиковать многотомную «Историю античной эстетики», где отстаивает тезис о том, что ее творцы были представителями народа, находящегося на рабовладельческой ступени его развития. Не отрицая этой мысли, М.К.Петров считает ее недостаточной. Дело в том, что

Потомки пиратов Эгейского моря

с орудийно-технической точки зрения, а значит, и по формам разделения труда в материальном производстве, античность и ее окружение практически неразличимы. Следовательно, причины особенностей строя социально-политической жизни греков классического периода, детерминирующих расцвет культуры, нужно искать в другом. И М.К.Петров находит их в личностном факторе, в том обстоятельстве, что создателями и форм социального общежития, и культуры классической традиции были потомки пиратов Эгейского моря, унаследовавшие от них ряд поведенческих черт, которые и получили затем выражение в античной культуре. Однако не

будем, пересказывая взгляды М.К.Петрова, лишать читателя интеллектуальной радости самостоятельного приобщения к оригинальной мысли.

Такую радость в свое время пережили мы, читая текст рукописи по мере появления очередных страниц с валикопишущей машинки. На фоне почти всеобщей неудобоваримой квазифилософской жвачки мы получили упругий искрометный язык подлинной философской прозы. Рукопись несла в себе высочайшую куль-^{ТУРУ} энциклопедическую образованность, притягательный стиль размышления. Все это не могло не поразить воображение. Мы открыли для себя, что близкий человек оказался потрясающе талантлив. Читали эту рукопись не только коллеги по кафедре, но и студенты, которых эта книга привлекла к профессиональным занятиям философией. Некоторые из них стали уже профессорами. Спустя короткое время рукопись попала в Москву и нашла там новых читателей.

Однако опубликовать рукопись в то время не удалось. Личная судьба М.К.Петрова, исключенного из партии, а затем (в 1969 г.) лишенного права преподавания философии, антидогматический подход по всем проблемам, которыми он занимался, — все это служило препятствием для публикации как этой рукописи, так и других его работ. Кое-что, правда, проходило: науковедческие исследования, рефераты, обзоры. Но для основных трудов путь был закрыт.

В.Н.Дубровин, Ю.Р.Тищенко

Исследование М.К.Петрова «Античная культура» выходит в свет спустя четверть века после его завершения. Это радостное событие. Но рядом же и боль. Многих людей, которые могли бы с пользой для себя и для науки познакомиться с ним раньше, а некоторых уже, увы, навсегда, лишили такой возможности. Почему? За что? Будем надеяться, что новые поколения смогут по достоинству оценить творческий вклад М.К.Петрова в исследование «греческого чуда», обрести, пусть не во всем соглашаясь с ним, новый взгляд на нашу собственную культуру, нашу собственную историю. Остается добавить, что для самого Михаила Константиновича сложившееся видение античности было тем фоном, на котором он исследовал судьбу европейской культуры, историю европейской науки. Античные темы присутствуют почти во всех его последующих работах.

Все, кто знали прижизненные публикации М.К.Петрова, не могли сомневаться в том, что имеют дело не только с высоким профессионалом, но и с человеком бесспорно талантливым. Посмертные публикации его книг: «Язык, знак, культура» (М.: Наука, 1991), «Самосознание и научное творчество» (Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1992), «Социально-культурное основание развития современной науки» (М.: Наука, 1992) — дают основание сказать то, о чем мы знали и раньше, но заявить публично считали преждевременным: М.К.Петров был не просто талантливым исследователем, он был крупным современным мыслителем. Работа, которую читатель держит в руках, убедительно подтверждает это.

В. Н.Дубровин Ю.Р.Тищенко

ГЛАВА I. У ИСТОКОВ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

Пытаясь привести в систему ту совокупность сведений о древних греках, которую принято считать началом и даже классическим образцом античной культуры, мы сразу же наталкиваемся на множество фундаментальных трудностей: на «греческое чудо». В этом ученом эвфемизме представлены хронологический, структурный, экономический, социологический, психологический аспекты, ни один из которых не нашел еще сколько-нибудь удовлетворительного разрешения. Мы говорим, например, античность — городская цивилизация, «полисная» социальная структура, и это — бесспорная истина. Но истина и то, что, если не считать эти полисы выдумками блестящих администраторов и государственных умов древности вроде легендарной фигуры Тесея, перед нами мрак и пустота первого дня творения. Мы говорим далее: основной субъект и объект античной государственности — свободный правомочный гражданин, земледелец и воин, и это тоже правда, как правда и то, что такое совмещение профессий бюрократа, землепашца и военного в одном лице парадоксально ничуть не менее мечты Маяковского о пахаре-поэте: «...землю попашет, попишет стихи».

Читая античных авторов и ту огромнейшую литературу, в которой свидетельства древних окружены плотной атмосферой новых и новейших теорий, невольно приходишь к убеждению, что античность, видимо, и впрямь «пенорожденная»: зародилась в глубинах Эгей-

М.К.Петров

Античная культура

ского моря, выброшена на острова и побережье морскими волнами, чтобы тут же на правах поднявшейся из глубин «антиатлантиды» приступить к построению европейской истории. В этом убеждении есть и позитивный момент: в бассейне Эгейского моря действительно произошло что-то необычное и необъяснимое с точки зрения окружающих античность великих цивилизаций.

1. ХРОНОЛОГИЯ И СТРУКТУРА

Мы довольно точно представляем себе, когда античность кончилась: в IV в. Римская империя разделилась на Западную и Восточную, а в конце V в. (476 г.) с низложением последнего императора Ромула Августула античность, по крайней мере номинально, уступила место средневековью. Дата весьма условна: античность продолжала жить и до сих пор живет в психологических установках, идеях, сюжетах, терминах, традициях. Но эта условность конца античности несравнима с условностью и хронологической размытостью ее начала. Здесь нельзя указать на какое-нибудь крупное политическое событие и связать с ним наступление античной эры. И хотя для всех нас античная культура — связанное и единое целое, ее по-разному видят и воспринимают даже специалисты-античники. Философа устраивала бы, например, античность, которая берет начало с VI в. до н.э. Но ни филолог, ни социолог, ни юрист, ни экономист, ни археолог не согласятся с этой датой, ибо у каждого из них есть веские основания относить появление «своей» античности к совсем другим временам: к Гомеру, Миносу, а то и к более древнему «слою» раскопок, что вводит в античность еще полтора-два тысячелетия истории Средиземноморья.

Но с какими бы мерками ни подходить к античной культуре, а идут к ней с мерками разными, в итоге получается всегда один результат: античность — наше детство, она ни на что не похожа. Алфавитная письменность, грамотность, чеканка монеты, теоретическое мышление, искусство, логический формализм,

человеческое достоинство, личность, общность целей, равенство, свобода, т.е. большинство привычных и обжитых нами социальных установлений и даже само право видеть в этих установлениях строительный материал для более совершенного и разумного будущего, — все это уходит корнями в античность и обрывается в ней. Вполне возможно, что как раз эта множественность и преемственность наших связей с античностью ответственна за эффект неопределенного и размытого начала.

Смысл хронологических трудностей может оказаться и совсем иным. Процесс перехода к новым отношениям, совокупность которых мы называем античной культурой, заведомо не мог быть разовым актом: античность не появилась из тьмы веков в готовом и зрелом виде, подобно Афине, выходящей в полном вооружении и доспехах из головы Зевса. Переход был, видимо, длительным процессом накопления, который к тому же с разной скоростью и далеко не синхронно протекал в различных частях Средиземноморья. Только где-то в начале нашего летосчисления мы обнаруживаем смешение и сравнительную однородность обычаев, верований, социально-экономических, политических и теоретических укладов в значительной части Европы. Но эта однородность результата больше похожа на гегелевский «труп тенденции»: дана нам как единообразие развалин, которые дают, конечно, представление о мощи культурного урагана, но мало говорят о причинах и движущих силах процесса.

Нет единства и в оценке классических форм проявления античности, хотя наибольшим признанием пользуется мнение о превосходстве и самобытности греческой фазы, которая творит и устанавливает античные образцы, тогда как римская фаза выглядит производной. Идею исторической смены фаз, когда за крито-микенской культурой с едва намеченным отклонением к античности следует гомеровская Греция, а за нею классика и эллинизм, дополняют иногда идеей блуждающего эпицентра в том смысле, в котором говорят иногда об эпицентре тайфуна. Возможность такого истолкования отмечал еще Энгельс. Процесс дей-

10
М.К.Петров

ствительно выглядит «эскалацией», причем в последовательности событий улавливается не только изменение масштаба, но и преемственность формы. Начинают процесс поэты и пророки, и только после них появляются на гребне волны художники, политики, ораторы, философы, драматурги, ученые.

Но стоит только увидеть в античности структурную волну, по отношению к которой поэзия, политик;!, философия, риторика, искусство только эпифеномены — внешние и частные проявления какого-то единого глубинного процесса, как мы тут же, отвернув от Сциллы хронологической оказываемся перед Харибдой структурной. Как работает этот процесс? Что питает его и придает ему силу «поглощать и извергать черную влагу»? Как глубоко нырять за разгадкой? Можно, конечно, сослаться на опыт «постоянного в бедах» Одиссея и попытаться объехать трудность на колеснице всемирно-исторического процесса, где что ни спица, то новый строй: за родовым следует рабовладельческий, а он, в свою очередь, уступает место феодализму. Идея исторической колесницы развязывает руки, дает право в любой последовательности перечислять все подряд события и институты, лишь бы они были после рода и перед феодем. Но она не избавляет от самого главного и от самого для нас важного — от ответа на вопрос: почему именно Средиземноморье (а не Китай, Индия, Междуречье, Египет) оказалось полигоном для всемирно-исторических упражнений в моделировании новых типов мысли, новых мировоззрений, новых психологических установок, новых форм социальности.

Внешне простое решение — античность есть то, что после рода, — оказывается совсем не простым, когда дело доходит до фактов. Вергилий, Одиссей, Платон, Протагор, Сенека, Солон, Спартак — все они — бесспорная античность. Но как быть с теогонией Гесиода, которая почти ничем не отличается от теогонии Полинезии или от шаманских гимнов Восточной Сибири? А мистерии? А гилозоизм? Все это после рода, но античного в этом «после» не так уж много. Иными словами, как только мы располагаемся поудобней на историче-

Античная культура

11

ской колеснице, мы тут же теряем из виду историю и переходим в чистую хронологию вращений Земли вокруг Солнца.

Хуже того, теперь уже вся история культуры начинает вращаться вокруг античности, как Солнце, планеты и звезды вокруг Земли в системе Птолемея. И мы готовы идти на все стороны света с античной меркой, готовы в попытках объяснить от античности своеобразие других цивилизаций, изобретать и громоздить друг на друга эпицикл за эпициклом. Готовы идти и удивляться, почему это в Китае, например, не было ни Спартака, ни Протагора, хотя и государство там было, и меридиан китайцы мерили, и звезды Южного полушария описывали, и даже Европе подарили конскую сбрую, порох и магнетизм?

Не слишком ли много эпициклов? Нет ли в этом историческом хаосе более естественного, «гелиоцентрического» порядка? Отвечая на вопрос, почему именно европейцы, а не китайцы открыли логический формализм и первыми пришли к мысли, что, мучая и пытая природу в эксперименте, можно услышать от нее нечто ценное, Эйнштейн как-то заметил, что удивляться приходится не ограниченности китайцев, а тому, что эти открытия вообще были сделаны. Такой подход (он широко используется в исследованиях по истории науки) вовсе не обязательно связан с концепцией греческого или европейского «чуда». На правах исходного момента вводятся дискриминирующие истины типа: не все звезды имеют планетные системы, не на всех планетах есть жизнь и т.п. Именно метод ввода подобных истин мы имеем в виду, когда говорим о «гелиоцентризме» в истории. Античность в такой постановке вопроса может быть показана как отклонение от нормы естественно-исторического развития цивилизации вообще.

2. ОЛИМПИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Чтобы разобраться в исторической «астрофизике», которая связана со взглядом на античность как на па-

тологическое отклонение в семье «нормальных» цивилизаций, нам прежде всего нужно выделить саму эту «норму» — то общее, что объединяет возникающую античную культуру с окружающими ее цивилизациями. Возможность подобной операции обеспечена рядом обстоятельств, таких, как общность технологии, параллели в космогонических и космологических построениях, реликты кровнородственных, а также «именных» отношений.

С точки зрения технологии, этого основного движителя истории, античный мир ничем, собственно, не отличается от окружающих его миров, а если и отличается, то скорее застоєм и деградацией трудового навыка и орудий в основных отраслях производства, в земледелии например. Среди технологических новинок того времени (дерево, корабль, керамика) вряд ли можно назвать хотя бы одну, бесспорно прописанную по античности. И если попытаться построить модель античности по черепкам предметов материальной культуры, то такая модель

ничем существенным не будет отличаться от черепковых моделей других цивилизаций. Технологическая однородность античного и не-античного производства, гомогенность того технологического основания, которое стыкует родовой, античный и феодальный периоды в единое историческое целое, во многом определяют постановку проблем и практический анализ античной культуры. Поскольку на материальной форме производства нет клейма античности, технологию можно рассматривать для античного периода как вневременное, вечное и неизменное установление, ни один предмет которого не есть, собственно, античность, не может быть введен в анализ античной культуры как ее характеристика. Все базисно-технологическое должно быть удалено за скобки античности, показано внешним для нее условием существования, в рамках которого нет четко выраженных различий между Древней Грецией, Египтом, Вавилоном, Китаем. Кроме технологической однородности, античность, во всяком случае возникающая античность, овязана с другими цивилизациями общностью «именной» харак-

13

теристики, внешними проявлениями которой могут служить использование кровнородственных связей, общая схема космогонии, а также «парадигматизм» — использование во всех видах деятельности на правах ориентира и эталона «именных сущностей». Их можно определить как строгое выполнение во всем социальном ритуале, и прежде всего в трудовой деятельности, постулата: **неназванное не существует и начинает существовать, будучи названо.** Имя представляется сознанию таким же существенным свойством вещей и самого человека, как вес, объем, форма и т.п.

На неразделимости имени и вещи, означающего и означаемого (истинность имен по природе) держится множество социальных институтов — заклинания, магия и т.д., но для наших целей важна не эта «экзотическая» сторона именной характеристики, а ее производственная функция, в которой именная характеристика выступает как социально-профессиональная память, работающая в режимах наследственного кодирования и накопления нового профессионального навыка. Существо именной характеристики, а без нее нам и шагу не сделать в анализе античности, можно вскрыть в рамках тезиса Маркса: «Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится» (Капитал. Т. 1. С. 191). В товарном производстве «что производится» — совокупный продукт связан через рынок с общей потребностью — спросом, измерен в этом спросе как потребительная стоимость. В производстве дотоварного типа необходимость в согласовании продукта и потребности не менее остра, но здесь используются другие механизмы — институт имени, адресного общения, который обнаруживается в любых известных нам обществах и не обнаруживается в животном мире.

Универсальную структуру, по отношению к которой товарный и именной типы согласования выступали бы частными случаями, можно представить как необходимое для любой социальности и в любой момент ее развития распределение общественной потребности в некоторую сумму практических отношений к миру, или

14

М.К.Петров

«технологий». Эту сумму называют обычно «технологической матрицей», или «формой производства». Для любого момента времени технологическая матрица и общественная потребность — величины конечные и соотнесенные. Технологическую матрицу можно зафиксировать простым списком технологий (земледелие, ткачество, ремесло и т.д.), которые в данный момент состоят на вооружении производства.

Допустим, что матрица зафиксирована и такой список у нас есть, тогда, отмечая отдельные моменты в истории и сдвигая матрицу по времени, мы сможем обнаружить важные для нас детали поведения списка.

Если момент времени выбран в XX, или XIX, или XVIII в., то список оказывается подвижным: в него входят новые технологии и из него уходит часть наличных. Подвижность нарастает со временем, и если «отметить» технологии, т.е. для каждой указывать момент входа в матрицу и выхода из нее, то выяснится, что каждая технология смертна, обладает некоторой длительностью жизни. Средний срок жизни современных технологий составляет 10-15 лет, хотя есть, конечно, долгоживущие, которым десятки, сотни и тысячи лет (овцеводство, например), и короткоживущие, которые удерживаются в матрице 1,5-2 года.

Если момент времени фиксируется в античности, то, сдвигая матрицу к нашим временам, мы до XVII-XVIII вв. не заметим перемен: за единичными исключениями список останется прежним. Но наиболее примечательный для понимания именной характеристики эффект

возникнет в том случае, если мы будем сдвигать матрицу в прошлое, в доантичные времена. Тогда технологии все вдруг оборвутся, а мы, пытаясь проанализировать эти обрывы, всякий раз будем встречать одно и то же отношение: технология — имя олимпийского бога, всякий раз и неукоснительно будет оказываться на Олимпе.

Боги Олимпа различены по именам и связаны кровнородственными отношениями. Эта огорчительная, с точки зрения современного отдела кадров, «семейственность» не мешает каждому богу исполнять долж-

Античная культура

15

ность сотрудника НИИ: каждый разрабатывает и внедряет новые технологии. Афина, например, обучает смертных мужей сооружать боевые колесницы, строить корабли; она же учит людей обуздывать коней и запрягать быков; она изобретает плуг и борону, веретено и ткацкий станок, дарит афинянам маслину, ареопаг и законы. И так не только Афина. Список научно-технических вкладов каждого олимпийца настолько велик, что ему мог бы позавидовать любой лауреат Нобелевской премии. Вся целиком матрица античного производства оказывается разработанной и введенной Олимпом, этим НИИ античности, или, иными словами, **все представленные в технологической матрице практические отношения к миру распределены в матрицу олимпийских имен.** Беспризорных технологий нет: любая связана с именем одного из богов Олимпа. Это и есть именная характеристика.

В отличие от наших НИИ, мера несовершенства и технологического невежества которых измерена размахом рационализации, НИИ «Олимп» был воистину «образцовым» институтом, а если уж он вводил в производство технологию, то она для античности была верхом совершенства, вечно живой технологией, в которой смертному ни прибавить, ни убавить, а можно ей лишь подражать.

Это не значит, конечно, что возникшие в седой древности технологии каким-то сверхъестественным способом оказались точно, раз и навсегда, определены по всем узлам, могут и в самом деле тысячелетия пребывать неизменными на правах эталонов в палате мер и весов. Процесс приспособления к меняющемуся миру, накопление нового и трансформация наличного — общий закон всего живого, идет ли речь о рефлексе животного или о человеческой технологии. Любая попытка снять с технологии функцию кумуляции должна в принципе давать картину подвижной технологической матрицы нашего образца, т.е. делать технологии смертными. А если преантичные и античные технологии практически вечны, отказываются уходить с производственной сцены вплоть до промышленной ре-

16

М.К.Петров

волюции, то это может свидетельствовать только об одном: в таких технологиях реализован и функционирует механизм накопления нового, механизм внутренней изменчивости и подвижности, который поддерживает в технологиях какой-то уровень совершенства-приспособленности.

Существование именной структуры — Олимпа — как своеобразной технологической памяти, где хранятся и обновляются эталоны технологий, должно бы в этом случае входить в связь с накоплением нового в процессе человеческой деятельности. И действительно, такую связь мы обнаруживаем повсеместно. Любое творчество индивида античность связывает с олимпийцами. Стоило, например, Ферику прославиться в кораблестроении, как тут же выясняется, что его любила и вдохновляла Афина (Илиада, V, 59). Берется за дело певец, и за его спиной сразу вырастают олимпийцы. Когда, например, Пенелопа просит Фемия прервать печальную песню, Телемах тут же ей объясняет олимпийский характер происходящего:

Мать моя, что ты мешаешь певцу в удовольствие наше То воспевать, чем в душе он горит? Не певец в том виновен, —

Зевс тут виновен, который трудящимся тягостно людям Каждому в душу влагает, что хочет.

(Одиссея, I, 346-349)

Пассивное со стороны смертных подражание мыслится активным вмешательством со стороны олимпийцев, что не исключает даже самой суровой «дисциплинарной практики», как это происходит с Фамаридом в его конфликте с Музами:

Он заявлял, похваляясь, что в пеньи одержит победу, Если бы даже запели Зевесовы дочери Музы. В гневе

они ослепили его и отняли чудесный Песенный дар. И забыл он искусство играть на кифаре. (Илиада, II, 597-600)

Вместе с тем такое опосредствованное через Олимп накопление нового ставит ряд новых проблем. Рассматривать ли именную характеристику, которая напо-

Античная культура

П

минает по функции нашу общеобразовательную школу и науку, античным нововведением или же явлением остаточным, доантичным? Как быть с «образцовостью» Олимпа и «парадигматизмом» античности вообще? Ряд историков и философов рассматривают парадигматизм как одну из наиболее чистых линий в спектре античности (идея-образец Платона, форма Аристотеля, логос Гераклита и т.д.). Эти и многие другие проблемы требуют исторической перспективы (не ретроспективы!), т.е. раз уж мы взялись путешествовать с технологической матрицей по времени и наше путешествие зашло в тупик — все прервалось на Олимпе, то теперь нужно искать обходные пути, нужно каким-то способом обойти препятствие и посмотреть, что там, за Олимпом.

Но прежде нам нужно попытаться рассмотреть наш вывод не в историческом или, как говорят лингвисты, не в диахроническом, а в синхронном плане, попробовать обобщить его и распространить на группу цивилизаций, использующих именную характеристику в олимпийской форме. Для этого нам придется взглянуть на Олимп с большой буквы, как на Олимп с буквы маленькой, т.е. выявить, с точки зрения всеобщего, некоторые принципы его устройства. Здесь сразу нужно отметить исходный дуализм оснований (профессия и кровнородственные отношения), по которым практические отношения к миру собраны в единую целостность, а также феноменологический, **не требующий выхода во всеобщее** характер того и другого основания. Оба они располагаются в горизонте явлений, не используют умопостижение, т.е. операции со знаками в отрыве от обозначаемых ими вещей «видимых и слышимых». При этом имя располагается на пересечении профессионального и кровнородственного оснований, работает в двойном режиме: объединяет несколько технологий (практических отношений к миру) в профессию, а с другой стороны, будучи именем-различием среди имен и удерживая профессии в различении, имя входит в отношения единства со всеми именами по кровнородственному основанию. Имя как ключевой момент связи двух оснований в единую и замкну-

18

М.К.Петров

тую структуру социального ритуала выступает постулатом существования такой системы, которую мы будем называть «олимпийской». Идентификатором, или «паспортом», «удостоверением личности» олимпийских систем, может в этом случае служить выполнение в любой из них двух именных постулатов: а) истинности имени по природе (неназванное не существует и начинает существовать, будучи названо); б) генеалогической связи имен в матрицу кровнородственных отношений, где каждое имя имеет отца, мать, братьев и сестер, пол, способность порождать новые имена, наращивать генеалогическую структуру.

Если считать выполнение этих именных постулатов в той или иной цивилизации необходимым и достаточным условием для ее отнесения к числу олимпийских, то в единой семье цивилизаций окажутся и Крит, и Египет, и Вавилон, и Индия, и Китай. Именные институты олимпийского типа прослеживаются во всех этих цивилизациях. Далеко не все из них, и это тоже полезно иметь в виду, работают как накопители нового, но с точки зрения структуры иерархических связей, особенно связей порождения, все они дают удивительно близкую картину. Теогония Гесиода во многом повторяет «Энума элиш» вавилонян, близка к египетским, финикийским и ко многим другим теогониям, в том числе и к наиболее древнему страту Библии. Этот олимпийский механизм связи практических отношений к миру в целостность через кровнородственную систему имен, а также «парадигматическое» использование имен для наследственного кодирования и ориентации человеческой деятельности мы и будем считать той «нормой цивилизации», по отношению к которой античность должна быть показана отклонением.

3. ОЛИМПИЙСКИЙ И ДООЛИМПИЙСКИЙ СОЦИАЛЬНЫЙ РИТУАЛ

Общность типа именных структур в олимпийских цивилизациях позволяет предположить, что этап выстраивания олимпов есть необходимый момент исто-

Античная культура

19

рии, который соответствует какому-то радикальному сдвигу в способе производства, причем то обстоятельство, что идея технологической матрицы производства применима только на участке истории от Олимпа до наших дней, может служить и в качестве критерия фундаментальности сдвига и в качестве косвенного указателя на саму механику этого сдвига.

На подходах к феодализму Олимп катастрофически пустеет, все начала и все причины сводятся воедино в фигуру творца и родоначальника всего. Именная матрица падает, имя теряет связь с профессией, и профессия обезличивается, становится абстрактной и отчужденной деятельностью — должностью раба божьего на земле, к которой имена небожителей не имеют никакого отношения. Эта возникающая к концу античности технологическая обезличка при единстве и неизменности технологической матрицы позволяет видеть в олимпийской именной характеристике институт древний, исчезающий в процессе становления античной культуры. И типичное для олимпийской цивилизации распределение социально необходимых практических отношений к миру по конечному кругу имен считать наследством доолимпийского способа производства.

Сама по себе именная структура, распределение некоторого множества функций по конечному кругу имен, довольно часто встречается и сегодня. Штатное расписание любого учреждения или, например, спортивной команды дает в принципе именованную структуру: должности-имена принимаются вечными, а их исполнение — «смертным», временным, предполагающим преемственную последовательность — смену исполнителей. Но наши должностно-именные структуры автономны и безразличны к имени человека. В единой последовательности исполнителей мы можем обнаружить и Петра, и Павла, и многих других. В чистой именной структуре доолимпийского образца этого не могло бы произойти: личное имя и должность для такого распределения идентичны, составляют нерасчлененное целое, и человек в такой структуре, пока он исполняет имя, суть живой олимпийский бог.

20

М.К.Петров

Вместе с тем эта нерасчлененность имени и должности дает только часть картины. Ее следует дополнить нерасчлененным должностно-именным комплексом, т.е. таким именем, где в неразрывном единстве оказывается довольно большое число социальных и трудовых обязанностей. Чтобы восстановить картину такого должностно-именного комплекса в современных условиях, нам пришлось бы предположить, что некто Х, рождаясь безответственным и безответным Ваней, Колей или Володей, в каком-то возрасте «посвящается» в Леонида Матвеевича, и это автоматически делает его председателем завкома, левым нападающим в футбольной команде, лектором горкома и чемпионом области по шашкам. Практически все так и происходит сегодня. Можно быть председателем горсовета, увлекаться собиранием марок, быть ведущим болельщиком на стадионе, но нам и в голову не приходит, что такие разнородные склонности могут быть изначально связаны в имени как совокупность функций, передающихся из поколения в поколение исполнителей. Однако олимпийский миф обнаруживает как раз такую структуру: имя бога и его поступки есть единство вечное, неразделимое. Такая комплексная связь имени и нескольких функций-должностей может рассматриваться наиболее древним стратом олимпийской культуры, типичной структурой доолимпийского социального ритуала.

Большинство исследователей первобытного общества отмечает непонятное с точки зрения европейца отношение к имени. В таких обществах обнаруживают, как правило, стабильный и замкнутый набор имен, причем эти имена образуют многоярусную структуру с типичным членением на женские и мужские, а последние дополнительно разделены на детские, стариковские и основные имена. Боас, например, пишет, что в племени квакиутль каждый клан имеет определенное количество имен и у каждого члена клана в любой заданный момент только одно имя. Носители имен образуют аристократию племени. Получая имя (обычно от тестя), член клана отождествляет себя с

Античная культура

21

прежним носителем, а лишившийся имени получает «стариковское имя». Есть и другие схемы, из которых наиболее распространенной можно считать включение в именованную структуру посредством обряда посвящения. Но везде и всюду имя мыслится вечным и неразрушимым, оно жестко определяет права и обязанности носителя в различных, иногда весьма многочисленных трудовых, социальных и бытовых ситуациях, сведенных в единый ритуал общественной жизни.

С современной точки зрения такая именная матрица, к элементам которой намертво привязаны все

практические отношения к миру, невероятно стабильна, инерционна и консервативна, что вынуждает многих исследователей говорить о ее «непроницаемости» для опыта. Но это не совсем так: выше мы уже говорили, что изолированная от опыта система не могла бы существовать сколько-нибудь долгое время. А если такие матрицы существуют практически вечно, т.е. отмечаются для периодов значительно больших, чем те пять-шесть тысячелетий, которые мы обычно включаем в историю, то и здесь причины такой живучести нужно искать не в том, что матрицы стабильны, а в том, что они способны накапливать новое и, трансформируясь, приспосабливаться к меняющимся условиям среды без нарушения системы как целостности. Такая информационная вставка, корректирующая содержание имени производно от условий среды, возникает, нам кажется, как первый проблеск теоретического отношения к миру, в самом акте передачи имени новому носителю, т.е. в обряде посвящения. Имена матрицы образуют различенное целое, в котором, кроме отношения различности прав и обязанностей каждого носителя, реализовано еще и дискретное отношение: имя — носитель. В целом матрица выступает племенной или клановой памятью: каждое имя суть некоторый текст о действиях предшествующих носителей имени в устойчивой сумме обстоятельств, т.е. имеет структуру обычного мифа. Когда в обрядах посвящения такой текст вносится в память очередного носителя, то этот акт, с одной стороны, определяет пове-

22

М.К.Петров

дение человека в заданном круге типичных ситуаций, дает ему выработанную множеством предшественников и проверенную на опыте индивидуальную программу действий на все случаи жизни, а с другой стороны, сам этот акт ввода опосредствован памятью стариков, совершающих обряд, связан через эту память с конкретной обстановкой жизни племени, что не может не трансформировать текст применительно к конкретным условиям его ввода. Отношение имя—носитель носит предметно-конкретную форму. Эта предметность текста имени и память старейшин, руководителей ритуала посвящения, образуют совместно типичную схему селекции. Стыкая последовательность смертных носителей имени в бессмертное существование имени как социального института, память старейшин неизбежно трансформировала исторический текст: подчеркивала наиболее существенное для данного момента, опускала несущественные детали и тому подобное. Текст имени оказывался подвижным и гибким: каждый последующий исполнитель привносил в текст за время жизни нечто свое, выступал своего рода именной мутацией, что создавало в памяти старейшин выбор, позволяло в каждом акте передачи имени включать в программу нечто новое, выбрасывать из текста отжившие элементы. Имена, таким образом, эволюционировали, и вектор кумуляции качества всегда оказывался скорректированным условиями существования общества.

Такая схема накопления нового, как и комплексный состав имен могут рассматриваться в качестве необходимости только для коллективных координированных действий, т.е. они возможны и необходимы лишь в таком производстве, где значительное или даже подавляющее число технологий принадлежит к ситуативному типу игры в футбол, например, требует различения и координации действий в группе индивидов. Такие ситуативные технологии характерны в основном для охоты на крупного зверя. Наличие устойчиво-адресного, индивидуального общения можно объяснить только необходимостью различенно-координированно-

Антная культура

23

го действия группы для достижения единой цели, тогда как сама матрица имен, ее вырождение и развитие в принципе объяснимы только от адресного общения, от индивидуального и устойчивого адреса-имени.

Для рассматриваемого преолимпийского периода, который повсеместно совпадает с появлением земледелия, мы наблюдаем несколько новых явлений: широкое отчуждение энергетической функции (использование домашних животных), рост индивидуального момента в технологиях, переход на годовую цикличность работ. Все это ведет к разрушению и перестройке именных матриц, отчуждению их в олимпийские именные структуры. Процесс такой перекристаллизации сопровождается взрывом мифотворчества. Возникают тео- и космогонии более или менее единого образца, явно земледельческие по генезису. От

первичной пары, в которой женским началом осознается обычно земля и мужским — небо, ведет начало все «между небом и землей». При этом часть имен теряется, сливается с другими именами. В «Энума элиш», например, Мардук, который убил Тиамту и сделал из ее тела космос, тут же получает на пире богов подтверждение своей власти и «пятьдесят имен», определяющих его различные функции. Возникает характерное уже для Олимпа вычленение целостных технологий и распределение их по именам богов. Боги редко, почти никогда не действуют сообща, разве что обмениваются мнением по поводу какого-нибудь события вроде уловления Ареса в гефестову сеть, хотя и здесь возникает разномыслие. Если большинство богов склоняются к мнению «славная мзда посрамителю брака» (Одиссея, VIII, 332), то у Гермеса свое особое мнение.

Для новой структуры также характерен парадигма-тизм — ориентирующее и определяющее воздействие имени на человеческую деятельность, но теперь пара-дигматизм становится отчужденным и опосредствованным: развивается в идею метемпсихоза, божественного предустановления, судьбы. Но в принципе это все те же модификации именной структуры. Когда демиург

24

М.К.Петров

Платона, например, показывает душам космос и объясняет принципы сотворенного им мира на предмет запоминания с последующим воспоминанием, то перед нами хотя и обезличенная, но в общем типичная картина обряда посвящения: старец сообщает юноше историю имени. Вместе с тем теперь уже нет совпадения имени и человека: имя смертного превращается постепенно в диакритический знак, который хотя и имеет значение для отношений родства и гражданства, но не обнаруживает сколько-нибудь однородного производственного содержания. Возникает уже отмеченная нами парность профессиональной и родовой структуры. Пытаясь определить свое место в обществе, круг своих прав и обязанностей, человек идет по цепи порождений — предьявляет, подобно Гесиоду, теогонию или считает библейские «колена»: А родил В, В родил С, С ... Т родил меня. С другой стороны, приступая к трудовой деятельности, человек в каждом акте парадигматически связан со множеством имен, молится многим богам. Тот же Гесиод наставляет:

Жарко подземному Зевсу молись и Деметре пречистой, Чтоб полновесными вышли священные зерна. (Работы и дни, 465-466)

Ясно, что в этих условиях не мог уже сохраниться тот общеплеменной способ передачи наследственной информации и накопления нового, который использовал память старейшин для синтеза истории имени и вкладов ближайших носителей этого имени. Появление специализированных технологий, требовавших малого числа участников и высокой квалификации (земледелие, ремесло), вызывало специализацию и распад единого производственного организма по технологическому признаку и, соответственно, дифференцировало социальные отношения на группу общесоциальных связей, поддерживающих единство и координацию в производственном комплексе, и на группу более тесных и замкнутых профессиональных связей, которые постепенно монополизируют наследственно-кумуля-

Античная культура

25

тивную функцию. Обряд посвящения как общесоциальный институт технологической наследственности и накопления нового уступает место группе специализированных институтов профессионально-кастово-семейно-родового типа, где наследственный сложный навык обогащается в практической деятельности и передается ближайшему наследнику, обычно старшему сыну, в процессе «естественного обучения», т.е. через участие наследника в практической деятельности семьи.

Система регулирования по специализированной программе становится теперь господствующим отношением на профессиональном уровне, хотя, конечно, технологии этого периода много сложнее наших и работают они при значительно более высоких уровнях шума. Если, как это делают иногда в истории науки и техники, мы выделим в технологии «код» — набор жестких и обязательных правил, и «стратегию» — группу вспомогательных

факультативных правил, обеспечивающих нейтрализацию отклонений и гибкое приложение кода, то соотношение между кодом и стратегией было, по сравнению с нашим временем, несколько иным, и человек в таких технологиях хотя уже и бесспорный регулятор, вместе с тем регулятор высокой универсальности.

4. ЕСТЕСТВЕННАЯ И ВОЕННАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ

Олимпийская именная структура и соответствующая технологическая матрица фиксируются для большинства цивилизаций, но развитие в разных цивилизациях идет своими путями, причем выбор того или иного пути во многом зависит от условий существования общества, от специфики его окружения. Одним путем идут общества, в той или иной степени изолированные от внешних потрясений, и другим — общества, оказавшиеся на пути этнических миграций. Большое влияние оказывают также естественные факторы: устойчивость или неустойчивость климатических условий, географическое положение и т.д.

26

М.К.Петров

Китай, Цейлон, Тибет, Египет — все они имели возможность в течение многие столетий развиваться без срывов преемственности. В этих районах возникают весьма специфические культуры, которые хотя и отличаются в деталях друг от друга, но близки в главном — в стабильности. Значительно менее стабильны социальные структуры Ближнего Востока и Индии, где возникали сильные внешние возмущения, приводившие к скачкообразным изменениям среды. И совершенно уже своеобразные условия складывались в бассейне Эгейского моря, в колыбели античности.

Основная технология олимпийской цивилизации — земледелие, к тому же земледелие относительно автономное, полунатурального типа. Поэтому появление в олимпийских цивилизациях государственных структур неизбежно должно было опираться на потребности земледелия и на возможности земледелия отчуждать часть продукта и живой силы для обеспечения собственного существования. Земледелие зависит от ремесла, от климатических явлений, водного режима, нуждается в защите от нападений извне и т.п. По общим примерно нормам, связанным с состоянием сельскохозяйственной технологии, земледелие в состоянии отчуждать от 10 до 20% продукта на эти вспомогательные и обеспечивающие цели. Поскольку зависимость земледелия от ремесла — величина сравнительно постоянная для всех олимпийских цивилизаций, специфику их государственного оформления следует искать не в движении именных матриц и не в перераспределении практических отношений к миру, а в социальном окружении.

В спектре социальных окружений довольно четко выделяются линии, которые могут стать и действительно становятся причинами интегрирующих тенденций. Во-первых, это естественная недостаточность, когда обеспечение нормального годового цикла сельскохозяйственных работ требует вмешательства человека с большими и постоянными затратами труда. Во-вторых, это опасность внешних нападений, нейтрализация которой требует также некоторого отвлечения сил и средств.

Античная культура

27

Конкретные картины для каждой цивилизации могут отличаться весьма значительно, и в зависимости от типа окружения олимпийские цивилизации располагаются в ряд от почти чистых «естественных» социальных структур, интеграция которых отражает необходимость поддерживать порядок в природе, до почти чистых «военных» социальных структур, где интеграция вызвана постоянной и неустранимой угрозой внешних вторжений. Китай и бассейн Эгейского моря могут служить хорошими иллюстрациями этих крайних случаев.

В континентальном Китае опасность внешних вторжений сравнительно мала, и с образованием единого государства она практически была сведена к минимуму, поэтому китайская государственность развивалась как сравнительно чистая «естественная» структура, основными объектами регулирования которой оказывались не люди и не человеческие установления, а силы природы. Чтобы обеспечить годовой сельскохозяйственный цикл, здесь приходилось вести огромные гидротехнические работы: ограждать реки дамбами, прорывать каналы, строить системы ирригации. И строительство и эксплуатация этих сооружений требовали значительных и организованных усилий.

Это обстоятельство — «инженерный», так сказать, тип китайской бюрократии, где наибольшей славой и авторитетом пользуется строитель, а кадры военных комплектуются из неудачников, провалившихся на экзаменах, — толкуется многими исследователями в пользу изначальной

«научности» Китая. Тезис этот подтверждается как будто и тем фактом, что китайская «наука» с самого начала была государственной: накопленные за несколько тысячелетий астрономические данные хранились в государственных архивах, на государственные средства снаряжались экспедиции по измерению меридианов, составлению каталогов звезд, на средства государства составлялись компендиумы по отдельным отраслям знаний и энциклопедии.

Но как раз государственный характер китайской науки, как и государственный характер письменности, а это свойственно всем олимпийским цивилизациям,

28

М.К.Петров

Античная культура

29

вынуждает весьма осторожно подходить и к тезису «инженерной бюрократии», и к слухам о расцвете наук в Китае или, скажем, в Египте и Вавилоне. Если говорить о науке в том смысле, какой мы вкладываем в понятие науки — производительной силы, которая исследует природу с помощью гипотез и экспериментов методом многочисленных проб и редких удач-открытий, то науки в этом понимании не было ни в олимпийских цивилизациях, ни даже в античности, хотя именно античность создала основную предпосылку науки: активное владение формализмом, т.е. умение вскрывать логические связи, ломать их и строить из обломков связи новые. Ни в Китае, ни в какой-либо другой олимпийской цивилизации и речи быть не могло о власти человека над формализмом, об активном поиске в природе полезных для человека, но пока неведомых «отклонений от известного», об активном поиске нового. Об этом, в частности, свидетельствует первая реакция китайских ученых на слухи о европейской науке. Китайцы соглашались, что человеку-законодателю дано вводить законы и устанавливать наказания, чтобы обеспечить соблюдение этих законов. Но они решительно отказывались принять и понять тезис о том, что природа может существовать еще и по каким-то другим, не познанным пока законам, что вооруженный экспериментом человек-законодатель может иногда напасть на след такого неизвестного нам закона и вскрыть его. С «естественной» точки зрения китайца, невозможность и немыслимость науки прямо вытекала из того факта, что действие любого закона, особенно закона нового, предполагает **понимание** со стороны тех, кто подпадает под действие этого закона. И китайцы прямо задавали свой удивительно точно сформулированный в олимпийских терминах вопрос: «Не хотите ли вы убедить нас, что способностью понимать наделены воздух, вода, палки и камни?»

Вопрос задан на олимпийском языке: в нем без труда обнаруживается постулат истинности имени по природе и, следовательно, имплицитно содержится отрицание любой формальной операции, поскольку та-

кая операция предполагает разрыв между формой (знак) и содержанием (означаемое). Для нас этот вопрос важен не только как прямое, «устаи китайцев», отрицание науки, но прежде всего как демонстрация «нормальной» олимпийской психологической установки, того самого «парадигматизма», в котором нет уже предметной конкретности, но налицо стремление искать ответы на все вопросы в опыте, в прошлом и отрицать саму возможность ответа в форме «отклонения от известного».

С примерами этой психологической установки мы встречаемся на каждом шагу. Наши понятия порядка, законности, здоровья, правильности и т.п. основаны именно на отрицании «отклонения от известного». Это та «медицинская» рамка, которая поддерживает нас в твердом убеждении, что любое отклонение от здоровья есть болезнь, ее можно только лечить, ни на что другое она не годна. Но область действия этой медицинской рамки довольно строго ограничена у нас ритуалом, за пределами которого действует уже другая рамка и другая психологическая установка — установка на новое. Когда мы возмущаемся по поводу опаздывающего поезда, или подгоревших котлет, или ошибки в произношении, мы — целиком в пределах олимпийской психологической установки: не ждем от этих отклонений от нормы ничего хорошего. Но когда мы судим человека за плагиат, обижаемся на приевшийся штамп литературного героя, вступаем даже в международные споры о приоритете, мы — в пределах совершенно другой психологической установки. Демаркационная линия между этими установками размыта, именно на ней возникают трагикомические ситуации вроде спора «лириков и физиков». Но как бы ни была размыта эта линия, в психологических полюсах обе установки предельно ясны. Любому врач, который вздумал бы «сдвинуть» понятие здорового человека к вирусному гриппу, например, и стал бы способствовать распространению этой болезни, неизбежно угодил бы в сумасшедший дом; там же оказался бы и любой редактор, который вздумал бы «зафиксировать»

понятие хорошей статьи и стал бы из номера в номер публиковать одну и ту же статью. Это сосуществование двух психологических установок, из которых «медицинская» приемлет только повторы, любое отклонение рассматривается болезнью, а «радикальная» приемлет только отклонения от известного и повтор рассматривает как плагиат — преступление, нам особенно важно иметь в виду, если мы пытаемся понять античность как отклонение, как патологию нормальной олимпийской цивилизации. Олимпийская психологическая установка, «парадигматизм» — в существе своем установка медицинская, кибернетическая, всегда предполагающая реакцию по отрицательной обратной связи и некоторый «нуль регулирования», когда все идет своим чередом, «протекает нормально» и для активного вмешательства нет никаких причин. Китайская олимпийская социальность насквозь пропитана этой медициной наименьшего вмешательства и нейтрализующей реакции на любое отклонение. Идет ли речь о «дао», или о символике воды и вечной женственности, или о других мировоззренческих схемах — везде перед нами возникает естественный цикл нулей регулирования, смысл которого прекрасно передан в легенде о человеке из царства Сун, которому не понравилось, как медленно растут злаки, и он, на потеху окружающим, принялся тянуть стебли, чтобы заставить их расти быстрее.

Китайский администратор-ученый вплетен в ритуал, ощущает себя как часть механизма природы, видит свою задачу не в том, чтобы ломать этот механизм и искать что-то новое, а в том, чтобы удерживать механизм природы в пределах допустимого режима. Идеальный китайский правитель должен был сидеть лицом к югу и распространять добродетель на все части света, с тем чтобы «десять тысяч вещей» автоматически самоуправлялись наилучшим способом. Когда один из императоров династии Хань задумал было освободиться от пышного дворцового этикета, это было воспринято как угроза целостности страны и космоса. Ему вежливо, но твердо заметили: «Империю можно

Античная культура

завоевать верхом, но управлять империей с седла нельзя». И императору пришлось уступить. Идея невмешательства в естественный процесс функционирования захватывает в Китае и социальные институты: лучшим городским управлением всегда считалось то, которое менее других вмешивается в дела общин, лучшей общиной та, которая решает дела семейно, не выносит сор из избы и не прибегает к услугам государства, а наилучшая власть та, которая менее других себя обнаруживает. Это не значит, конечно, что все в китайской социальности пущено на самотек. Совсем напротив, многовековая традиция вырабатывает устойчивые и связанные в единую профессионально-нравственную матрицу должностные абстракты, которые четко определяют и место человека в природе, и место человека среди людей. Но такая матрица почти не использует идеи «законного насилия», «власти» как чего-то отличного от естественного закона.

Более того, векторы накопления профессионального навыка устанавливаются в китайском варианте таким способом, что полосы взаимного наложения и взаимного регулирования социальных институтов имеют тенденцию к уменьшению и, соответственно, автономии любого из институтов — к возрастанию. Связи между социальными институтами переходят из формы активного взаимодействия в форму более или менее пассивного прилегания, приложенности, и социальная структура в целом больше напоминает симбиоз прижившихся друг к другу и обуславливающих существование друг друга автономных социальных видов, чем единый динамический организм. Этот симбиоз придает китайской структуре невероятную стабильность, поскольку «космос» любой профессии начинается прямо за ее порогом, на равных, «естественных» правах включает и упорядоченные силы природы, и упорядоченные социальные институты. Профессиональная частичность переходит в естественную частичность, частичность человека по природе.

По отношению к такой структуре трудно говорить о рабстве или свободе. Все здесь рабы сложного и дета-

лизированного ритуала: император — раб дворцового этикета, земледелец — сложнейшей

агротехники, ремесленник — технологии соответствующего ремесла. При этом нарастание жесткости и устойчивости в матрице профессионального распределения создает условия для пышного расцвета профессионализма, т.е. для быстрого накопления специализированных навыков в земледелии и ремесле, поскольку здесь теперь складывается идеальная схема накопления: обряд посвящения совпадает с кровнородственной связью и растянут на много лет, идет как соучастие нового поколения в трудовой деятельности старших, что обеспечивает и преемственность сложных навыков, и быстрое освоение любых полезных новшеств. Несколько иное положение складывается в государственном аппарате: здесь схема накопления не использует кровнородственную связь, а социальная практика впервые реализует конкурсное замещение должностей, т.е. обряд посвящения подкреплен теперь предварительной подготовкой претендентов и выбором по результатам экзаменов на всех ступенях административной иерархии, что делает мандаринат — новый институт кумуляции — эффективным средством извлечения таланта и постановки его на службу сложившемуся социальному ритуалу. Будь профессиональная матрица более подвижна, теоретическое отношение к предмету, которое неизбежно возникает в период подготовки претендентов и в момент экзаменов, могло бы прорвать узкий горизонт профессионального самосознания и перерасти в оголение логических структур других профессий, т.е. перерасти в общее теоретическое осознание ритуала. Но этого не происходит по ряду причин, и прежде всего в силу растущей автономии профессий и соответствующего обеднения социальных полос регулирования по отрицательной обратной связи.

Типичное для олимпийской социальности «медицинское» регулирование, когда программа или естественный ход событий всегда располагаются в нулях реакции (здоровый человек — нуль медицинского вмешательства), а все активные реакции связаны с откло-

Античная культура

33

нениями от этого нуля и ориентированы на уничтожение отклонений, на возвращение к норме-нулю, делает саму норму профессиональной деятельности неопредмеченной и поэтому принципиально непознаваемой — «вещью в себе», или «программой в себе» олимпийского ритуала. Закон любой профессиональной деятельности: остающееся в актах-явлениях сопряжено с нулями реакции во всех других профессиях, т.е. становится тем самым «естественным ростом злаков», вмешиваться в который — только людей смешить. Поэтому закон деятельности исчезает из поля зрения социального регулирования, уходит из предмета познания примерно тем же способом, каким здоровый и полнокровный человек оказывается в слепом пятне медицинского глаза: здоровый человек если и интересуется медициной, то как предмет профилактики, т.е. как потенциальный больной.

Бесспорность свидетельств о том, что античность располагает идеей закона социального существования и активно ее использует (законодательство Ликурга и Солона, например), и принципиальная невозможность выявления такого закона в китайском типе олимпийской цивилизации вводят анализ античной культуры в связь с поисками таких условий социального существования, которые были бы в состоянии выявить и представить в предметной форме программы профессиональной деятельности и их связь в социальную целостность.

Этот ориентир — полное опредмечивание социального механизма связей — может быть уточнен в том направлении, что нет, видимо, никаких резонансов ожидать, что это полное опредмечивание способно возникнуть в естественной части ритуала, в предметной деятельности по производству материальных благ. Возможности осознания и теоретической интерпретации закона здесь сведены к нулю уже тем обстоятельством, что все практические отношения к миру вещей всегда строились и строятся как медицински-кибернетический контур, в котором видны только отклонения от нормы, а сама норма всегда и неукоснительно располагается на слепом пятне теоретического глаза субъекта. Выявление «существенной»

² Петров М. К.

34

М.К.Петров

структуры, оголение формально-логических связей может, видимо, произойти только в том случае, если преемственность ритуала оказывается сорванной и человеку приходится самому налаживать, «изобретать» и «собирать» ритуал, т.е. если в деятельность человека вплетаются творческие моменты — «акты творчества»: создание и запуск уникальных актов, которые могли

бы развернуться в ритуал повторов.

Если это последнее требование остается в пределах естественной части ритуала, оно выглядит как требование на естествознание, на опытную науку, которой заведомо не было в античности: эксперимент как всеобщая и санкционированная философией форма ритуализации продуктов творчества возникнет только на переходе от феодализма к капитализму. Вместе с тем фигура единого, всеблагого и всеведущего творца, которая маячит на выходе из античности, позволяет предполагать, что опредмечивание социального механизма связей могло иметь место в той части ритуала, где практические отношения к миру ориентированы не на силу природы, а на другие социальные структуры.

Под этим углом зрения нам и должно теперь рассмотреть обстановку в бассейне Эгейского моря, где складывался свой тип олимпийской цивилизации, резко отличающийся от китайского. Интегрирующим основанием была здесь, бесспорно, опасность внешних нападений, тогда как функция регулирования сил природы выступала второстепенной, не требовала объединения сил и средств на долгое время. Конечно, и здесь земля требовала ухода: нужно было пахать, сеять, убирать урожаи, пасти скот и т.д., но это обычный земледельческий ритуал, который совершается в единых для всех олимпийских цивилизаций формах. Здесь также налицо зависимость земледелия от ремесла, т.е. известная «частичность» земледельца. Гесиод, например, четко отделяет земледельца от плотника:

Самонадеянно скажет иной: «Сколочу-ка телегу!» Но ведь в телеге-то сотня частей! Иль не знает он, Дурень? (Работы и дни, 455-456)

Однако на этом близость и кончается. На небольших и средних островах бассейна Эгейского моря не было ни разрушительных паводков, ни засух, ни других неполадок природы, которые вынуждали бы земледельцев содержать регуляторы природы вроде китайского правителя, обязанного блюсти устойчивость и круговорот мира, или египетского царя, которому каждый год приходилось творить мир заново после потопа-разлива Нила. Более того, годовой цикл как естественный предмет государственного регулирования в Китае и Египте выглядит для грека источником естественной определенности. Гесиод все виды работ располагает в последовательности, которая — залог успеха: Так полюби же дела свои вовремя делать и с рвеньем, Будут ломиться тогда у тебя от запасов амбары. (Работы и дни, 306-307)

Сама же эта последовательность сопряжена с движением светил. Жать следует в тот момент, когда на востоке ночного неба появятся Плеяды (середина мая), а сеять — когда Плеяды «скрываются с неба» (середина ноября), таков обычай всех:

Всюду таков на равнинах закон — и для тех, кто у моря Ближко живет, и для тех, кто в ущелистых горных долинах,

От многошумного моря седого вдали, населяет Тучные земли. (Работы и дни, 388-391)

Молотить нужно, когда начинает «всходить Орио-нова сила» (597), срезать виноград — с появлением Арктура и т.д. Естественный порядок, как он представлен движением звездного неба, не вызывает у Ге-сиода ни малейших сомнений в своей незыблемости и правильности. В его советах проскальзывают нотки, совершенно немыслимые для «естественной» олимпийской цивилизации. Там, где дела небесные входят в противоречие с земной ситуацией, руководствоваться, по Гесиоду, нужно все же указаниями неба: Только что время для смертных придет приниматься за вспашку,

^4AkV^

Ревностно все за работу берись — батраки и хозяин, Влажная ль почва, сухая ль, паши, передышки не зная. С ранней вставая зарею, чтоб пышная выросла нива.

(Работы и дни, 458-460)

Функция регулирования сил природы в ее государственной форме в бассейне Эгейского моря практически отсутствует, но зато первостепенное значение приобретает функция обороны от вмешательства извне. Военная функция участвует в интегрировании и других социальных структур, особенно ближневосточных, и на первый взгляд ничего особенно интересного из этого военного основания вытекать не может: в Египте, Вавилоне, у хеттов, у персов это основание не произвело ничего существенно нового — цивилизации остались в олимпийской норме профессионально-кастовой социальности. Дело здесь, видимо, не в военном основании как таковом, а в некоторых особенностях проявления военной опасности для бассейна Эгейского моря.

В континентальных олимпийских цивилизациях опасность набегов и нападений распределялась неравномерно: наиболее уязвимыми были пограничные районы, а в глубинных частях можно было говорить лишь о распределении опасности на государственном уровне, когда судьба многих людей оказывалась в зависимости от исхода государственной военной акции. Хеттский царь Мурсалис II писал, например, о своих полководцах: «Они разбили страну Милаванда и разграбили ее, уведя как добычу людей, быков и овец» (Хрестоматия по истории Древней Греции. М., 1964. С. 41). Такие действия носят именно государственный характер: ни египтянин, ни хетт, ни вавилонянин не объявляют своей «личной» войны и не организуют своей «личной» обороны.

В бассейне Эгейского моря возникает другое и во многом «личное» распределение опасности: угроза висит не над границами, а проникает всю островную социальность насквозь: нет такого пункта, кроме разве глубинных районов Крита и Кипра, который не был бы пограничной территорией. Эгейская цивилизация не просто военная, но и морская. Вся ее территория —

Античная культура

37

сплошное побережье с более или менее равномерным распределением опасности внешнего нападения. Здесь нет концентраторов напряжений, которые позволили бы сосредоточивать военную мощь государства на ограниченных участках как на наиболее уязвимых. Равномерность распределения опасности ставит государство в крайне невыгодное положение, когда способность к обороне должна следовать тому же закону равномерного распределения опасности.

Хуже того, это опасность особого рода, о которой Ксенофонт пишет: «Властителям моря можно делать то, что только иногда удается делать властителям суши, — опустошать землю более сильных; именно можно подходить на кораблях туда, где или вовсе нет врагов, или где их немного, и, если они приблизятся, можно сесть на корабли и уехать, и, поступая так, человек встречает меньше затруднений, чем тот, кто собирается делать подобное с сухопутной армией» (Псев-доксенофонта полития, II, 4). Такая опасность не просто распределяется равномерно, но ищет слабых мест для выявления, т.е. активно выравнивает собственное распределение и «ползет»: имеет тенденцию к постепенному повышению средних значений. В предельном случае распределение военной мощи государства должно бы следовать принципу тени, располагая за спиной каждого земледельца все более материализующуюся и плотную тень профессионала-воина, как и распределение опасности образует не менее плотную тень профессионала-пирата. Борьба между этими омрачающими эгейский горизонт темными силами зла, каждая из которых — и воин и пират — паразитирует на продукте земледелия, и есть, собственно, одна из первых в истории ситуаций «гонки вооружений». Пираты, олимпийский государственный аппарат и земледельцы строят взаимные реакции не на привычных олимпийских нулях регулирования, а с некоторым, и весьма существенным, смещением: рост опасности и квалификации нападения вызывается ростом средних значений обороноспособности побережья, а рост обороноспособности побережья оказывается функцией от роста опасности.

Такая гонка, как и любая другая, разворачивается по положительной обратной связи и не может продолжаться вечно: рано или поздно рост тех и других значений должен войти в насыщение у «потолка», прочерченного техническими и психологическими возможностями эпохи. События рассматриваемого периода относятся в основном к медному веку, поэтому эгейская ситуация гонки вооружений ограничена по верхнему пределу возможностями военных приложений меди, хотя, конечно, в характеристику эпохи должны войти все военно-технические средства, включая и корабль. Предельное значение этой военной характеристики социального окружения мы назвали бы «медным», а саму среду эгейской социальности — «медным окружением».

Если тезис о взаимном росте опасности нападения и обороноспособности побережья верен, то бассейн Эгейского моря можно рассматривать областью кумуляции военного потенциала, и с точки зрения «военной метеорологии» эта область должна бы вести себя по типу антициклона, т.е. распространяться на периферию, где военный потенциал ниже. Этот эффект растекания эгейской ситуации действительно имеет место: миграционные потоки

завоеваний и колонизации образуют типичную структуру движения от эпицентра, которое захватывает побережье не только Средиземного моря, но и других морей.

Наиболее интересны, однако, события, которые разворачиваются в самом эпицентре, где профессиональное государство, пират и земледелец оказываются и сторонами и катализаторами единого процесса радикальнейшей перестройки олимпийской цивилизации. Земледелие неуничтожимо, и смысл гонки вооружений может быть только один: накопление земледельцем государственно-профессиональных и пиратских навыков, т.е. синтез на основе земледелия устойчивого «медного» продукта — универсальной личности земледельца — государственного деятеля — воина-пирата. В отличие от полиса, города-государства, этот первичный синтез можно бы назвать человеком-государст-

Античная культура

39

вом. Тот момент, когда тени воина и пирата за спиной земледельца обретают некоторую критическую плотность, входят в душу и плоть земледельца, и есть, собственно, момент появления на свет античности.

5. ПРОФЕССИОНАЛИЗМ И ЦЕЛОСТНАЯ ЛИЧНОСТЬ

Следы «медного» синтеза обнаруживаются повсеместно и в проявлениях новой психологической установки «редакционного» типа, и в появлении «гражданской» доблести, которая позволяет людям занимать государственные должности по жребию, и в массе других эффектов, которые можно было бы собрать в единое понятие «именного» или «профессионального» раскрепощения человека. Но в предварительных замечаниях нам хотелось бы обратить внимание только на самые общие моменты и тенденции развязанного в эгейском очаге культуры цепного процесса.

Представление о целостной личности имплицитно содержится в любом нашем теоретическом подходе к миру как целостность различенного или различение целостности. При этом целостность берется как момент всеобщего и, следовательно, как естественная посылка, исходная по природе связь, на что обратил внимание еще Кант. Анализ показывает исторический характер этой связи: в олимпийском и доолимпийском социуме целостность обеспечивалась не через единство индивидуально-теоретических отношений к миру, а через единство именных матриц, которые удерживали людей в различении, в «частичности». Между первичной именной матрицей, где целостность гарантирована чурингами, или тотемными столбами, и Олимпом, где тот же эффект целостности достигается средствами кровнородственных отношений божественных олимпийских имен, — дистанция огромного масштаба. Первая фиксирует место человека—носителя имени во множестве ситуаций и может быть названа профессиональной весьма условно: здесь столько же профессий, сколько и носителей имен.

40

М.К.Петров

Олимпийская именная матрица фиксирует уже не место человека в ситуациях, а профессию — тип социально полезного поведения. Но каким бы огромным ни представлялось это различие, оно и в сравнение не идет со сдвигом античного периода, где рвется связь социального ритуала с вечной именной матрицей, перестает действовать постулат истинности имени по природе (сриаеі), который удерживал ритуал в неизменной форме, и начинает действовать постулат истинности имени по установлению (UECTEI), — постулат активной власти над формализмом и исход всякого творчества.

Нам крайне важно осознать величие этих изменений, которые закрыты от нашего сознания тем простым обстоятельством, что в области духовной культуры мы прямые потомки и наследники античности. «Античная проза» для нас примерно то же самое, что и «французская проза» для Журдена, т.е. нечто на слепом пятне нашего мышления. В аналогичной ситуации Гесиод нашел в себе силы прорвать олимпийскую норму с помощью простого отрицания кровнородственной связи: долины, потоки, Понт Эвксинский появляются у него «без сладкого обычая любви» (Теогония, 132). Наша задача проще — попытаться выяснить, какие, собственно, следствия вытекают из того обстоятельства, что целостность личности — явление историческое, что человек по исходу — «частичек», что, наконец, сама эта целостность далась человеку дорогой ценой, не была триумфальным и беззаботным шествием от частичности к

целостности.

Говоря о Китае, о «медицинской» и «редакторской» психологических установках, мы уже пытались показать господствующее положение «медицинского» подхода в олимпийском способе жизни и практическую невозможность осознать с этой позиции закон существования самого этого способа, поскольку он не представлен в полосах наложения, не выявляется в процессе регулирования, не «опредмечивается». Объединение в одном лице земледельца, воина и пирата делает человека универсальной и автономной социальной структурой, которая способна сохраниться в среде по-

добных же социальных структур. Но этого еще недостаточно для того, чтобы осознать себя как личность. Поэтому тезис исходной частичности человека ориентирует нас не только на выяснение средних характеристик среды, но и на поиск таких феноменологических ситуаций, которые были бы достаточно типичны и вместе с тем силой навязывали бы человеку психологическую установку на самосознание.

Далее, говоря о синтезе профессий как об основном содержании процессов в эгейском очаге культуры, необходимо учитывать, что переход профессиональных навыков в личные умения, когда письменность, например, как разновидность государственного ремесла переходит в грамотность, есть процесс равно болезненный и для человека, частичность которого сдвигается тем самым к целостности, и для навыка, который должен теперь сосуществовать с другими навыками и, соответственно, упрощаться, учитывая ограниченность человеческих способностей.

Для Средиземноморья XX—IX вв. до н.э. история фиксирует процессы «деградации» и «упадка», связывая их с приходом ахейян и дорян. В принципе это не противоречит главному тезису о синтезе профессий и частному выводу об упрощении профессиональных навыков на переходе их в личные. Нашествия ахейян и дорян могли лишь ускорить или замедлить этот процесс, но отменить его не могли, поскольку Эгейское море оставалось все тем же переполненным островами морем. Но в этом общем падении мастерства и культуры быта опасно было бы проглядеть растущую обороноспособность и агрессивность островного земледелия, т.е. срыв именно основания олимпийской цивилизации. И минойский Крит, и ахейцы, и доряне приходят в эгейский реактор с олимпийскими структурами социальности, а выходят из него бесконечным потоком личных носителей социальности, потоком «людей-государств», способных на любом подвернувшемся клочке земли «сотворить» государство — автономную политическую и экономическую единицу, а затем охранять это хозяйство и пополнять его грабежом, если есть кого грабить.

М.К.Петров

Анализ перехода профессиональных навыков в личные требует, таким образом, дифференцированного подхода, ориентирующего на некоторый минимум навыков и умений, соединение которых в едином лице делает человека «атомом» новой социальности — автономной универсальной единицей среди других столь же автономных и универсальных единиц.

Далее, срыв преемственности профессионального распределения, разрушение связей между именной олимпийской матрицей и практическими отношениями к миру, не может быть полным хаосом: предполагает преемственность трансформаций по каким-то частным основаниям. Выделение этих оснований, по которым профессия переходит в один из навыков универсального человека, выступает хотя и не главной, но важной деталью анализа.

Письменность, например, практически исчезает вместе с институтом писарей на период между XV и IX вв. до н.э. Между линейным письмом и алфавитной письменностью нет преемственной графической связи, это разные знаковые системы. Но между функциями того и другого письма такая связь есть. Герои Гомера все сплошь неграмотны, обучить их сложнейшему навыку линейного письма значило бы превратить их в писарей, но им постоянно приходится фиксировать свои отношения друг к другу клятвами, ссылками на Олимп, подарками. Эта «юридическая» потребность, пересекаясь с простой и доступной каждому «кадмической» алфавитной записью, синтезирует новую письменность, но уже в форме грамотности, которая не требует глубоких профессиональных знаний.

И наконец, разрушение именных механизмов наследственного кодирования человеческой деятельности и соответствующих им механизмов накопления нового имеет примерно тот же

смысл «взрыва», перехода из привилегированного в свободное существование, подчиненное законам собственного развития, о котором писали Маркс и Энгельс, когда они анализировали переход от феодализма к капитализму как смену государственно-политического существования профессии их

Античная культура

43

свободным развитием. Этот общий процесс «раскрепощения» социального ритуала, его освобождение от именных олимпийских систем, создает почву для проявления ряда законов, действие которых было ранее сковано целостностью именных матриц. В «Святом семействе» Маркс и Энгельс особенно детально разбирают механизм таких переходов: «Промышленная деятельность не уничтожается уничтожением привилегий ремесел, цехов и корпораций; напротив, только после уничтожения этих привилегий начинает развиваться настоящая промышленность. Земельная собственность не уничтожается уничтожением привилегий землевладения, напротив, только после уничтожения привилегий земельной собственности начинается ее универсальное движение путем свободного парцеллирования и свободного отчуждения» (Соч. Т. 2. С. 128-129).

Среди этих освобожденных из «именного заточения» законов наибольшее внимание всегда привлекали законы экономические, связанные с чеканкой монеты: «Изобретая деньги, люди не подозревали, что они вместе с тем создают новую общественную силу, перед которой должно будет склониться все общество. И эта новая сила, внезапно возникшая без ведома и против воли своих собственных творцов, дала почувствовать свое господство афинянам со всей грубостью своей молодости» (Соч. Т. 21. С. 116). Но если изобретение денег открыло дорогу проявлению экономических законов, то изобретение алфавитной письменности, творцы которой так же мало подозревали об истинном ее значении, создало основу для опредмечивания логических структур всех типов и для выявления целой группы законов творчества.

6. ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

Мы можем теперь попытаться сложить мозаику частных подходов к античности в самую общую рабочую гипотезу становления и развития античной культуры.

44

М.К.Петров

Античность возникает на базе и на материале олимпийской культуры как отклонение от нормы в таких условиях социального окружения, когда в военно-олимпийском типе социальности становится невозможным государственное регулирование по отрицательной обратной связи. В бассейне Эгейского моря практически вся пригодная для сельского хозяйства земля оказалась подверженной опасности нападений с моря, и в условиях равномерно распределенной опасности нападений земледелие вынуждено было накапливать оборонительный навык, а с ним и ряд сопутствующих гражданских навыков. Как результат этого первичного накопления впервые в истории человечества возникает целостная личность, способная к автономному существованию в среде таких же личностей.

Город-государство как основная социальная структура античности не может возникнуть непосредственно из олимпийского социального ритуала, поскольку полис стоит на идее политического равноправия граждан, которая выглядит дикой и необъяснимой в пределах олимпийского ритуала. Возникновение полиса предполагает уже в наличии экономическую и военную автономию личностей, а также некоторый навык активного использования правовых отношений. Поэтому полис не может считаться исходным моментом развития античности и должен рассматриваться вторым, производным этапом развития, как продукт интеграции свободных и правомочных личностей. Вторичность полиса подтверждается, в частности, тем обстоятельством, что везде, кроме, пожалуй, поздней Спарты, миграция граждан носит центростремительный характер, изгнание рассматривается высшей мерой наказания, т.е. полис — не та структура, которая удерживает, а та, в которой стремятся удержаться. Эти два первых момента становления античности приводят в движение такую массу материала, связанного прежде в именных матрицах, что любая априорная последовательность этапов выглядела бы в начале анализа несколько искусственно, хотя некоторые общие тенденции просматриваются довольно отчетливо.

Во-первых, это эскалация формы, усложнение и разрастание социальной структуры с возникновением новых оснований интеграции; здесь восхождение по ступеням-этапам очевидно: человек-государство, город-государство, союз городов, империя. Во-вторых, это процессы теоретического осознания, критики и трансформации олимпийских именных матриц, где также есть свои этапы. В-третьих, это появление и проявление последовательности экономических явлений, в которых также улавливается шаговая структура: каждый последующий шаг предполагает пройденными все предыдущие и не повторяет их. Это, наконец, сама история, на ход которой растущее влияние начинает оказывать личный фактор, что также могло бы стать основанием классификации и периодизации по роли сознательного начала, например.

Вряд ли существует бесспорный способ соединения всех этих оснований в преемственную и непротиворечивую картину поэтапного, или стадийного, развития античности, в которой любой синхронный срез мог бы получить бесспорное и однозначное объяснение в терминах соседних срезов, но практическая неизменность основной технологии (земледелия) и застойный характер всего технологического ритуала делают античную историю векторным и даже телеологическим процессом, т.е. здесь возникает не такая уж уникальная в истории человечества логико-историческая вставка — гегелевское развертывание процесса «по моментам» от одного стабильного ритуала к другому, не менее стабильному. В самом начале движения видна в неразвитом виде конечная его цель — абсолют нового ритуала.

Совмещенный пират, земледелец и воин, который командует полусотней гребцов на палубе корабля, еще насквозь феноменологичен, совсем еще «в себе» античность, однако уже здесь мы встречаем отношение творчества мира по слову-установлению. Этот мир и соответствующий ему ритуал очень пока ограничены и ничтожны, но они уже созданы и существуют по слову свободной и волящей творческой личности. И «христианский миропорядок», в котором античность пере-

ходит в новую форму ритуала, становится античностью «для себя», ничем, собственно, кроме сложности и размеров, не отличается от микрокосма, сотворенного по собственному разумению и произволу свободным целостным человеком. В рамках своего микрокосма, «в своем доме», этот живой и смертный бог античности ничуть не менее всемогущ, всеведущ и всемогущ, чем в рамках христианского миропорядка его всеобщий двойник — «остающаяся в явлениях» пиратская сущность вечного, единого, всеведущего и всемогущего бога христианства.

Античность — переход из олимпийского ритуала в ритуал феодализма. Оставленная у входа в новый ритуал «античная сущность» предстает актом творения этого ритуала по слову на новой палубе, где все гребцы — от августейших монархов до галерников — «рабы божьи». Профессиональное рабство олимпийского ритуала переходит в универсальное рабство христианского миропорядка. И это действительно новый порядок, новый ритуал, в котором нет уже именных матриц, зато есть личная и всеобщая логическая целостность. С обезличивания этой целостности начнет потом движение опытная наука, но и она долго еще будет христианской наукой, пока бесхитростные олимпийцы китайского образца не помогут ей осознать, что и христианский принцип ограниченной целостности, и научный принцип эксперимента — это все та же азбука пиратского ремесла: способность ломать ритуал и строить из его обломков новый.

Искажение олимпийской системы в бассейне Эгейского моря, накопление земледелием государственных и пиратских навыков, возникновение комплексных личностей вводят нас в первичный хаос творения античности из олимпийского материала. Отсюда берет начало античность и отсюда нам следует начать анализ античной культуры.

ГЛАВА II. ОТ МИНОСА ДО ОДИССЕЯ

На рубеже третьего и второго тысячелетия до н.э. территорию Греции заселяли доэллинические племена, причем жителей южной части Балканского полуострова греки потом называли пеласгами, а жителей островов — карийцами. Оседание племен на землю произошло где-то в

конце третьего или в начале второго тысячелетия, а до этого времени миграционные сдвиги, по Фукидиду, происходили без значительных исторических потрясений: «По-видимому, страна, именуемая ныне Элладой, прочно заселена не с давних пор. Раньше происходили на ней переселения, и каждый народ легко покидал свою землю, будучи тесним каким-либо другим, всякий раз более многочисленным народом» (История, I, 2).

Если сведения о пеласгах довольно скудны и трудно судить об их образе жизни, то карийцы, по общему мнению древних, находились на довольно высокой ступени социальной организации — имели централизованное государство. «Первоначально карийцы были подвластны Миносу, — пишет Геродот, — назывались лелегами и занимали острова; не платили они, однако, никогда дани, насколько я могу проникнуть в древность по рассказам, хотя и поставляли команду для кораблей всякий раз, когда требовал того Минос. В то время Минос покорил уже многие земли и прославился военными удачами» (История, I, 171).

О Крите, о богатом Кноссе, о силе его царей и обширности их посягательств на первенство в греческом мире сохранились упоминания в эпосе и в древних по-

48

М.К.Петров

эмах. В разговоре с Пенелопой Одиссей рассказывает о Крите:

Есть такая страна посреди винно-цветного моря, — Крит прекрасный, богатый, волнами отсюда омытый. В нем городов — девяносто, а людям, так нету и счета.

(Одиссея, XIX, 172-174)

О Крите повествует и миф о Тесее, который убил Минотавра и освободил Афины от дани Миносу людьми (семь девушек и семь юношей). С Критом связаны мифы о спасении Зевса и о покровительстве Зевса этому острову. В «Каталоге женщин», который древность приписывала Гесиоду, о Миносе сказано:

Был он из смертных царей царем наиболее славным, Не было больше царя, кто бы столько окрестных народов Власти своей подчинил: владел он божественным скиптром — Скиптром державного Зевса, через то и владел городами.

Есть и другие свидетельства существования на Крите сильного централизованного государства, которое, по Геродоту, в конце концов было завоевано, опустошено и заселено новыми племенами.

Второй эпицентр свидетельств древности связан уже с Пелопоннесом, с Микенами и Пилосом после вторжения ахейцев. И в этих свидетельствах подчеркивается морская мощь местных государств. У Гомера Пелопоннес отправляет под Трой огромный по тем временам флот из 250 кораблей, причем само единство реакции древнего мира на обиду Менелаю косвенно свидетельствует о наличии хотя бы в прошлом более крупных социальных объединений, чем те, о которых пишет Гомер. Об этом же говорят и некоторые документы египетского и особенно хеттского царств.

В XIII в. до н.э. в договоре с царем страны Аммуру хеттский царь Тудхалиас признает равными себе царей Египта, Вавилона, Ассирии и царя «страны Аххиява», которую принято отождествлять с ахейским царством. Несколько раньше больной хеттский царь просит в поисках выздоровления доставить в свою столицу среди других божеств и божество Аххиява, «как доставляют божество особы царя», и произвести трехдневное бого-

Античная культура

49

служение. В этих внешних свидетельствах нет подчеркивания морской силы ахейцев, хотя тот факт, например, что аххиявский наследник престола учится у хеттов управлению боевыми колесницами, можно истолковать в пользу слабого знакомства ахейцев с техникой полевого боя.

Возникает, таким образом, парадоксальная ситуация. В древности, задолго до появления Афин, Македонского царства, Римской империи, в бассейне Средиземноморья существуют уже сильные государства, которые признаются крупнейшими государствами того времени, как равные среди равных. А затем мы видим какой-то провал: государств! распадаются на мелкие, полунатурального типа хозяйства басилеен, которые, однако, находят силы каким-то способом сохранять свою самостоятельность. И от этих полунатуральных хозяйств вдруг исходит новая волна интеграции к империям-великанам.

Причины принято видеть в миграциях, в том, что сначала ахейцы, а затем доряне вторгались

на территории этих государств, стоящих на более высокой ступени исторического развития, ломали под корень сложившуюся государственность, а затем, переняв культуру побежденных и перекроив ее на свой «варварский» лад, завоеватели принимались восстанавливать разрушенное «по памяти». И выходило это у них плохо: не в тех масштабах и пропорциях. Нет смысла отрицать факты вторжений: они действительно были и влекли за собой далеко идущие следствия. Но при этом всегда приходится иметь в виду, что и Кносс и Пилос «варвары» могут «разрушать» примерно в том же смысле, в каком варвары разрушали Рим. Суть загадки здесь вовсе не в том, чтобы искать источники силы завоевателей, варвары заведомо слабее: сотни или даже тысячи босяков на пирогах вряд ли могли сокрушить владыку морей Кипр. Действительная загадка, видимо, в том, чтобы найти причины внутренней слабости этих древних государств, которые заставляют их падать к ногам победителей, не всегда даже осознающих величие момента.

50

М.К.Петров

1. МОРСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ КНОССА И ПИЛОСА

Раскопки на берегах Малой Азии, на Крите, Пелопоннесе, которые особенно активизировались после археологических подвигов Шлимана, раскопавшего Трою, дали античникам богатейший материал по ранней истории Греции, причем материал не только черепковый. В Кноссе, Пилосе, Микенах и в ряде других городов были обнаружены таблички с надписями числом более 4000. После работ Вентриса по линейному письму В содержание значительной части табличек расшифровано. При этом обнаружилось подробности, которые сделали загадку древних государств еще более загадочной.

Выяснилось, что и завоеванные и завоеватели говорили на одном и том же языке: расшифровка Вентриса основана на общности фонетического состава древнего языка табличек и более позднего языка античных литературных памятников. Без этой общности расшифровка стала бы невозможной. Но, допустив ее (а поскольку таблички расшифрованы, ничего другого не остается), мы тут же оказываемся перед загадкой од-ноязычия древнейшего населения островов и пришельцев-завоевателей.

Выяснилось далее, что рабство в обычном его понимании, с появлением которого традиция связывает возникновение античного способа производства, представлено в древних государствах значительно шире, чем в собственно античный период. В крупных для гомеровского времени хозяйствах Алкиноя и Одиссея насчитывается по 50 рабов. Для Пилоса эту цифру пришлось бы поднять на порядок: здесь минимум 500 рабов. Еще большие цифры характеризовали бы Кносс.

В этом втором ударе по традиционным представлениям об античности не так уж много нового: близкие институты существовали у вавилонян, египтян, хеттов, да и в любом государстве Ближнего Востока, и новое здесь не только в самой констатации несостоятельности традиционных представлений о рабстве.

Античная культура

51

Выяснилось, что в государствах крито-микенского периода налицо развитый бюрократический аппарат. Одних только писарей, как показывает анализ почерка на табличках, было в Пилосе 30-40 человек. Для трудовых отрядов всегда указаны надсмотрщики. Кроме должности царя-владыки есть еще должности сухопутных и морских военачальников, администраторов на местах (телестов) и других. Хозяйства гомеровских басилеев не имеют такого аппарата. Кносс, Микены, Пилос знают и довольно широко используют письменность. Хозяйства басилеев письменности не используют, а сами басилеи неграмотны.

Чтобы понять эти парадоксы, нам нужно разобраться в самой основе крито-микенской государственности, в составе и силе того интегрирующего начала, которое удерживает огромную массу людей в единой социальной структуре и организует их деятельность в социально полезные формы. Этот вопрос — арена ожесточенных споров в современной крито-микенской эпиграфике, которая насчитывает на своем стеллаже более тысячи научных публикаций. Было бы безнадежным делом пытаться примирить все точки зрения, хотя, на наш взгляд, спор вступил уже в такую фазу, когда выщелились два исключаящих друг друга

решения: «восточное» и «феодалное», а сам предмет спора приобрел очертания качающегося предмета (вроде детских качелей), у которого есть только два устойчивых крайних положения.

Усилия, нам кажется, нужно направлять к поискам третьего элемента, той средней опоры, которая при попытках сблизить крито-микенскую культуру с царствами Востока, т.е. с нормальными олимпийскими цивилизациями, заставляет оппонентов указывать на отсутствие условий для существования таких царств на Крите и Пелопоннесе, и прежде всего на отсутствие ирригации. С другой стороны, когда крито-микенскую культуру пытаются сблизить с феодализмом, защитники «восточного» варианта с не меньшим основанием указывают на ряд фундаментальных несообразностей: отсутствие монотеизма, государственная собственность

52

М.Х.Петров

на рабский труд, государственная монополия на письменность и т.п. Страдает к тому же идея преемственности всемирно-исторического процесса, с точки зрения которой срыв крито-микенского феодализма в античность с последующим возвратом на столбовую дорожку развития к феодализму средних веков выглядел бы бессмысленным круговращением истории. Мы уже говорили о «естественных» и «военных» олимпийских цивилизациях, и «восточный» вариант в истолковании крито-микенской культуры в целом укладывается в рамки «военной» олимпийской цивилизации с поправкой на особенности распределения опасности в бассейне Эгейского моря. Во всяком случае, ясно, что здесь нет такого устойчивого, циклического, постоянно воспроизводимого основания, каким выступает для Китая или Вавилона необходимость гидротехнических работ, что здесь в фундаменте социальности нечто значительно менее устойчивое: морской промысел.

Античность единодушна в оценке морского дела как специфики критского государства, причем иногда морское дело рассматривается источником политической силы вообще. Геродот, например, отмечает, что морской способ существования долго оставался монополией критян и только Поликрат, тиран Самоса второй половины VI в. до н.э., заново возродил этот способ на государственном уровне (История, III, 122). О том же свидетельствуют Фукидид, Платон, Диодор Сицилийский и другие авторы, причем у Фукидида и Платона даются некоторые детали этого морского способа государственной жизни. Геродот пишет: «Минос — самый древний из тех, о ком мы знаем по слухам, приобрел флот и на самом большом пространстве владел эллинским морем и Кикладскими островами; в большую часть этих островов он впервые вывел колонистов, изгнав карийцев и назначив правителями своих сыновей; понятно, что он искоренил также, поскольку это было в его силах, пиратство на море, предпочитая, чтобы их доходы получал он сам» (История, I, 4). Особенно здесь важна последняя оговорка, которая указывает на морской разбой как на существенную деталь древней государственности.

Античная культура

53

В более позднее время, когда новая полисная государственность возродит древнее искусство уже на более высоком уровне, Псевдоксенофонт, отметив преимущества морского дела для слабого, разовьет этот тезис в наглядную картину выравнивания распределения опасности морских нападений: «Тому, кто едет по морю, можно высадиться там, где он имеет превосходство, а в том месте, где этого не имеет, можно не высаживаться, а проехать мимо, пока не придет к дружественной стране или к более слабым, чем он сам» (По-лития, II, 5).

Мы довольно мало знаем о Кноссе, и реставрировать критскую государственность в деталях было бы практически невозможно. Несколько полнее, а главное системнее, наши сведения о Пилосе, где жизнь оборвалась практически мгновенно в результате пожара во время осады, и найденные здесь таблички дают своего рода рентгеновский снимок социальной структуры. Хотя сам факт близости микенской и критской культур далеко не так бесспорен, чтобы можно было, например, в Пилосе или Тиринфе видеть уменьшенную копию Кносса, по ряду существенных для нас признаков мы можем рассматривать Кносс, Микены, Тиринф, Пилос членами единой последовательности.

Во всех случаях речь идет о крупном дворцовом или храмовом хозяйстве. Центром

административной жизни выступает дворец, а орудием организации — развитый бюрократический аппарат. Для учета рабочей силы и материальных ценностей используется письменность единого для всех центров типа: тексты представляют из себя табличку-форму, в которой меняются только имена и цифры. По типу организационной структуры эти образования близки к ближневосточным обществам. Но хотя письменность, как и на Ближнем Востоке, носит государственный характер и не может рассматриваться частной собственностью, область ее использования в крито-микенских центрах значительно уже: нет дипломатической переписки, законодательных актов, религиозных текстов, не говоря уже о литературе. Начертание слоговых знаков линейного

54

М.К.Петров

письма изобилует овальными и изогнутыми линиями, которые, в отличие от клинописи, например, довольно сложно выдавливать в глине, к тому же и сами таблички несколько напоминают по форме пальмовый лист. Возможно, что исходной формой этого «бухгалтерского учета» был именно лист, а затем уже полностью или частично начал использоваться более стойкий материал.

Штатная номенклатура пилосской государственности достигала, судя по табличкам, двух десятков постоянных должностей: владыка, воевода, жрицы, телесты, коретеры, даматы, порокоретеры, ключари, надзиратели, свинопасы, волопасы, пчеловоды, оружейники, кузнецы, басилеи и т.п. Общее число штатных единиц, состоящих на централизованном учете и снабжении, не считая рабов, доходило, видимо, до нескольких сотен. Государство делилось на 9 административных округов (эдр), населенные пункты имели постоянных представителей центральной власти — басилеев или телестов, которые правили дела совместно с герусией, советом старейшин, куда входило от 15 до 20 геронтов.

Общие контуры такой государственности рисуются как в значительной степени разрушенная уже социальная матрица олимпийского типа, в которой не столько сосуществуют, сколько удерживаются в единой государственной структуре разнородные и центробежные элементы. Орудийно-техническая основа крито-микенской культуры выглядит по составу традиционно-олимпийской. В основе технологии лежит земледелие, производство ячменя, пшеницы, оливок, винограда. Развито и животноводство: разводят овец, коз, свиней, а также крупный рогатый скот — лошадей, мулов. Основная тягловая сила — быки и реже мулы. «Долее мулы волов тяжконогих могут плуг составной волочить по глубокому пару» (Илиада, X, 352-353). Лошади находят ограниченное использование, главным образом в военном деле и как средство передвижения. В одном из рассказов Нестора, конника геренского, о прежних подвигах дается сравнительно полный отчет о составе животноводства:

Античная культура

55

Мы от Эпеян добычу богатую с поля погнали: Овчих ватаг пятьдесят и столько же гуртов воловых, Столько же стад и свинных, и (бесчисленных козых, и с ними Конский табун захватили мы, сто пятьдесят светломастных Всех кобылиц, и при многих прекрасные были жребята. (Илиада, XI, 676-680)

Основные материалы орудийной техники — дерево и бронза, причем дерево, заготовка древесины для поделок — забота самого земледельца, который обязан подготовить материал для плотника, «работника Афины». У Гесиода эта деятельность сведена в группу рекомендаций, когда, что и для какой цели готовить (Работы и дни, 420-436).

С бронзой положение другое, она — государственная собственность, подлежит централизованному учету и распределению. В табличке Tп 829, например, указаны нормы поставок бронзы для мечей и наконечников по 16 поселениям. В табличке In 43 фиксируется выдача бронзы кузнецам, из которой следует, что медных дел мастера образуют две категории: надомников-сдельщиков, которые получают бронзу от государства и сдают продукцию басилею, и категорию работников государственных мастерских.

Кроме бронзы и дерева в ходу золото, серебро, слоновая кость, кожа и в крайне ограниченном, скорее даже в символическом, употреблении — железо. Из железа, например, оси боевых колесниц у богов: меди или дубу трудно выдержать божественный вес. Когда Афина вскакивает на колесницу Диомеда, производству рук человеческих приходится туго: Быстро сама в колесницу к Тидиду восходит богиня, Бранью пылая; ужасно дубовая ось застонала, Зевса

подъявшая грозную дочь и храбрейшего мужа.

(Илиада, V, 837-839)

Железо применяют и в изготовлении щитов, а иногда оно просто ценный или даже драгоценный металл, из которого делают уникальные и легендарные вещи вроде «железной булавы» (Илиада, VII, 141). Эта группа материалов, как и бронза, ориентирована в основном на изготовление военного снаряжения. В кнос-

56

М.К.Петров

ских табличках (Sd) упоминаются как объекты государственного учета «колесницы инкрустированные, из слоновой кости, собранные полностью; с красным покрывалом, снабженные вожжами, кожаным налобником и роговыми подвесками». Описывая предметы вооружения, Гомер дает общую картину распределения металлов в традиционном оружии: ...и сам в блестящую медь облачился. Прежде всего по прекрасной поноже на каждую голень Он наложил, прикрепляя поножу серебряной пряжкой. Следом за этим и грудь защитил себе крепкой броней... Десять полос в той броне вороненого было железа, Олова двадцать полос, из золота было двенадцать. Иссиня-черные змеи до шеи брони простирались, По три с обеих сторон, подобные радугам в туче, Зевсом-Кронидам на небе воздвигнутым в знаменье смертным. На плечи меч свой набросил; сверкали на нем золотые Частые гвозди; ножны, этот меч заключавшие, были Из серебра и спускались с плеча на ремне золоченом. Всепокрывающий поднял он щит многоперстый, прекрасный, Буйный; десять кругов на щите том светилоса медных; Двадцать сияющих блях оловянных его украшало Белых; и бляха была в середине из ворони черной. Щит головою Горгоны венчался, свирепо глядящей, С ликом ужасным; вокруг головы ее — Ужас и Бегство. Был серебрянный ремень на щите; на ремне извивался Иссиня-черный дракон, и из шеи единой дракона В разные стороны три головы у него выходило. Четырехбляшенный шлем свой надел он, имевший два гребня, С гривой конскою. Страшно над шлемом она волновалась. В руку два крепких копья захватил, повершенные медью, Острые, медь от которых далеко до самого неба Ярко сияла.

(Илиада, XI, 16-19, 24-25)

Кроме упомянутых здесь материалов довольно широко используется свинец.

Случаи и контексты упоминания железа и стали («воронь черная») показывают, что употребление железа вряд ли можно отнести непосредственно к эпохе Кносса. Кроме стальных полос и железной булавы, о которых мы уже говорили, Гомер поет также о кинжале, когда сраженный гибелью Патрокла Ахилл подоз-

Античная культура

57

ревается в желании покончить с собой и его держат за руку: «Да выи железом себе не пронзит иступленный» (Илиада, XVIII, 34). Из железа и нож для забивания скота: «Множество сильных тельцов под ударом железа ревели» (Илиада, XXIII, 30). Известна и технология обработки железа; описывая ослепление Циклопа, которому Одиссей выжигает глаз тлеющим колом, Гомер привлекает для сравнения процесс закалки (Одиссея, IX, 390-394):

...выбрызгнул глаз, на огне зашипевши. Так расторопный ковач, изготовив топор иль секиру, В воду металл (на огне раскаливши его, чтоб двойную Крепость имел) погружает, и звонко шипит он в холодной Влаге: так глаз зашипел, острием раскаленным пронзенный.

(Одиссея, IX, 390-394)

Но в целом для Гомера железо нечто редкое, удивительное и ценное, вроде знаменитого диска из самородного железа, который Ахилл предлагает победителю соревнований, уверяя, что диска хватит на пять лет в любом хозяйстве:

Сколько бы кто ни имел и далеких полей и широких, На пять круглых годов и тому на потребности достанет Глыбы такой; у него никогда оскудельный в железе В град не пойдет ни оратай, ни пастырь, но дома добудет.

(Илиада, XXIII, 832-835)

В противоположность железу техника медного дела обжита и изучена всеми, вошла в быт.

Меланфо, рабыня, советуя неузнанному Одиссею не лезть во дворец, предлагает ему для ночлега расположиться где-нибудь в медной кузне (Одиссея, XVIII, 327).

Более мирное, в основном бытовое, назначение имеют камень, глина, кожа, лен, шерсть.

Камень — основной строительный материал, из него возводят стены, водоемы, жилища, хозяйственные постройки, хотя в строительстве используют и дерево. Глину применяют как сырье для керамики. Кожа идет на сандалии, тетивы, шлемы, щиты, пояса, меха. Лен и шерсть

— основной материал для одежды и, видимо, корабельных снастей.

М.К.Петров

Обработка почти всех материалов требует профессионального навыка, лишь размол зерна и ткачество представляются делом домашним, «женским навыком» хотя и здесь налицо градации. Особым качеством славятся ткани «жен Сидонских работы», а также ткани феакийских женщин: Жило в прооранном дворце пятьдесят рукодельных невольниц: Рожь золотую мололи они жерновами ручными, Нити сучили другие и ткали, сидя за станками Рядом подобные листьям трепещущим тополя; ткани ж Были так плотны, что в них не впивалось и тонкое масло. Сколь феакийские мужи отличны в правлении были Быстрых своих кораблей на морях, столь отличны их жены были в тканье: их богиня Афина сама научила Всем рукодельным искусствам, открыв им и хитростей много (Одиссея, VII, 104-111)

Среди профессий в табличках упомянуты: молольщицы, чинильщицы, прядильщицы, банщицы, швеи, белошвейки, ножевщики, горшечники, уборщики, золотых дел мастера, медники, мастера луков, портные, каменщики, оружейники, письмоноscopy, смотрители, плотники, свинопасы, волопасы, пчеловоды, конюхи, шорники, воины, колесничие, гребцы.

Несколько особняком поставлен корабль. В табличках флот упоминается как само собой разумеющаяся статья расходов, фиксируется, например, мобилизация гребцов (An 12). В поэмах Гомера, а затем у Гесиода корабль почти никогда не описывается целиком, потому видимо, что такое описание было бы излишним: всё знают, что такое корабль. Зато точнейшим образом описываются детали, показывающие тонкое знание морского дела.

Судя по описаниям Гомера и более поздних авторов корабли издревле делились на торговые (круглые) и военные (длинные). Оба типа использовали как парус так и весло, причем на военных кораблях число гребцов могло быть от 20 до 120. Гребцы военного корабля были, как правило, и воинами. На кораблях Фи-локкета, например, «пятьдесят восседало на каждом сильных гребцов и стрелами искусных жестоко ера-

Античная культура

59

жаться» (Илиада, II, 719). Сама морская профессия и ее атрибуты мыслятся делом почетным. Ельпенор, один из спутников Одиссея, «спать для прохлады ушел на площадку возвышенной кровли дома Цирцеи священного» (Одиссея, X, 554-555), откуда и свалился спяну, сломав шею. Встретив Одиссея в Аиде, Ельпенор требует почетного погребения:

Холм гробовой надо мною насыпьте близ моря седого; В памятный знак же о гибели мужа для поздних потомков В землю на холме моем то весло водрузите, которым Некогда в жизни, ваш верный товарищ, я волны тревожил.

(Одиссея, XI, 75-78)

Особого упоминания, наравне с «вождями», удостоиваются в поэмах корабельщики. Таков, например, Ферекл, павший от руки Мериона:

Вождь Мерион Ферекла повергнул, Гермонова сына, Зодчего мужа, которого руки во всяком искусстве Опытны были; его безмерно любила Паллада. Он и Парису-герою — суда многовеслые строил.

(Илиада, V, 59-62)

Таковы внешние контуры эгейской культуры, ее, так сказать, обводы. По многим пунктам эта культура близка к обычной «военной» разновидности олимпийской цивилизации с тем малоприметным, но важным различием, что военное искусство носит здесь искаженный, лично-оборонительный характер, да особое место занимает корабль. Эта эгейская специфика, почти неразличимая на египетском и месопотамском фоне, становится, однако, весьма ощутимой на фоне «естественных» цивилизаций, где человек, как с эгейской, так и с просвещенной европейской точки зрения, практически беззащитен и спасается от ближнего не столько в броне медной, сколько в броне духовной.

Известно, например, что в Древнем Китае прогресс военной техники не пошел дальше арбалета и этот модифицированный лук был, по существу, абсолютным оружием: от него не было защиты. Не знал Китай «медных фигур» вроде Гектора или средневекового рыцаря. Многие исследователи видят в самом факте без-

60

М.К.Петров

защитности земледельца или мандарина стимул к развитию средств пропаганды и убеждения типа конфуцианства, например. Но здесь сама постановка вопроса предполагает перенос на Китай европейской психологической нормы. Нам кажется, что причины такого «отставания»

Китай в военной технике нужно искать не в том, что китайцы «не могли» или изобретательности им не хватало, а в том, что сами эти атрибуты воинственности были бы на китайской почве нелепостью: совершенно не на месте были бы здесь задыхающиеся от пота и пыли медноблещущие одиссеи и ме-нелай. Здесь могли быть разбойники, они действительно были, но им и в голову не могла прийти мысль о своем независимом государстве: слишком многое и явно превышающее возможности человеческой головы пришлось бы для этого поставить под личный контроль.

Не было в нормальных цивилизациях и главного: постоянной, следующей как неотвязная тень угрозы, не было и нужды защищаться от нее в медной скорлупе доспехов. Не было «моря седого» и горизонта, за которым скрыто близкое, но неведомое будущее: одно, если смотреть с берега, и другое — если с палубы. Поэтому не было в нормальных цивилизациях ни ожидания, ни надежд, ни самого будущего. Все в таких цивилизациях было ясно и расписано на годы вперед, тогда как в эгейской цивилизации — только до линии горизонта.

2. ПАЛУБА И ГОРИЗОНТ

Рассматривая производственные навыки крито-ми-кенской эпохи и ее технологическую матрицу, мы находим, что она ничем, собственно, не отличается ни от нормального олимпийского типа, ни от более поздних форм античности и даже средневековья. В огромном большинстве случаев перед нами обычная определенность ритуала, когда недоумения если и возникают в процессе деятельности, то выглядят локальными возмущениями: отклонением от нормы. Работа может быть выполнена хорошо или плохо, и продукт, соответственно, может получиться либо низкого, либо вы-

Античная культура

61

сокого качества вроде тех «пышноузорных риз, жен Сидонских работы», одну из которых мать Гектора Гекуба относит в храм Афины (Илиада, V, 284-304). Никому в процессах ритуальной деятельности, медник он, или шорник, или оружейник, не приходится задумываться о том, что из его трудов получится: не вырастет ли, например, из пшеничного зерна, брошенного в землю, рожь, олива, виноград или еще что-нибудь неожиданное. Ритуал не оставляет места для сомнений, здесь все наперед известно, поскольку повторялось тысячи и миллионы раз.

Ритуал полон обращений к богам, но сами эти обращения выглядят скорее как информативная составляющая сложных технологий, как ориентир в циклической последовательности действий, и «плотность» таких обращений значительно выше в критических моментах технологий, где от исполнителя требуется особая точность и старательность. Горшечники поют свои гимны-заклинания во время обжига, когда «вероятность счастливого исхода» много ниже единицы. Равно и землепашцы, судя по Гесиоду, особенно ревностны в молитвах Зевсу и Деметре во время посева, хотя и в этих горячих молитвах небу все время приходится помнить о делах земных:

В самом начале посева молись им, как только, за ручку Плужную взявшись рукой, острием батога прикоснешься К спинам волов, на ярмо налегающих. Сзади с мотыгой Мальчик-невольник пускай затруднение птицам готовит, Семя земель засыпая...

(Работы и дни, 467-471)

Если под углом зрения ритуальности взглянуть на поэмы Гомера, то и здесь без труда обнаруживается множество ритуальных очагов и, соответственно, повторов, когда события всегда происходят в одинаковой последовательности. Таков, например, древний способ приготовления шашлыка, который многократно и почти в одних и тех же терминах воспет Гомером. Столь же традиционен и ритуал приема гостей:

Тут для умытая рук поднесла на богатой лохани Полный студеной воды золотой рукомоиник рабыня;

62

М.К.Петров

Гладкий потом пододвинула стол; на него положила Хлеб домовитая ключница с разным съестным, из запаса, Выданным ею охотно.

{Одиссея, VII, 172-176)

И рабыня с рукомоиником, и домовитая ключница гуляют из главы в главу, готовые появиться, как только возникнет подходящая ситуация. Ритуальны и некоторые детали бесед с гостями. И Нестор, принимающий в своем дворце Телемаха и Афины, и циклоп, при виде

Одиссея с товарищами, обращаются к пришельцам с одним и тем же вопросом: Кто вы, скажите? Откуда к нам прибыли влажной дорогой? Дело ль какое у вас? Иль без дела скитаетесь всюду, Взад и вперед по морям, как добытки вольные, мчась, Жизнью играя своей и беды приключая народам?

(Одиссея, III, 71-74; IX, 252-255)

Эта формула вежливости, где ритуал («дела») отделен от неритуальных действий («добытки вольные») и противопоставлен им, позволяет обратить внимание на множество частных деталей, где коллизия ритуала и неритуального действия возникает вновь и вновь, как выбор. Особенно часто она видна на поле брани как формула «либо-либо». Идоменей, «критских мужей повелитель», отмечает в разговоре с Мерионом эту парность выбора традиционной фразой: «Мы ли прославим кого или сами славу стяжаем» (Илиада, XIII, 327). В более развернутой и даже философской формулировке коллизия представлена Сарпедоном, когда он подвигает на бой Главка:

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

(Илиада, XII, 322-328)

Тот же Главк оказывается и в другой неритуальной ситуации уже более широкого плана.

Встретившись в

Античная культура

63

поединке с Диомедом и выяснив родословные, Главк получает дополнительные правила ведения троянской войны. У них с Диомедом теперь своя особая линия поведения, провозглашенная Диомедом:

Храбрый! отныне тебе я средь Аргоса гость и приятель, Ты же мне — в Ликии, если приду я к народам Ликийским. С копьями ж нашими будем с тобой и в толпах расходиться. Множество здесь для меня и Троян и союзников славных; Буду разить, кого бог приведет и кого я постигну. Множество здесь для тебя Аргивян, поражай кого можешь. Главк! Обменяемся нашим оружием; пусть и другие Знают, что дружбою мы со времен праотцовских гордимся.

(Илиада, VI, 224-231)

Если приглядеться повнимательнее, троянская война распадается у Гомера в калейдоскоп таких вот частно личных ситуаций, решение которых далеко не всегда следует единому стандарту. Личного момента здесь значительно больше, чем момента объединяющего и осредняющего. Иногда эта деталь осознана, как это происходит в рассуждениях Ахилла, в его жалобах на недооценку личных качеств:

Равная доля у вас нерадивцу и рьяному в битве; Та ж и единая часть воздается и робким и храбрым! Все здесь равно, умирает бездельный, иль сделавший много! Что мне наградою было за то, что понес я на сердце, Душу мою подвергая вседневно опасностям бранным? Словно как птица бесперым птенцам промышляючи корму, Ищет и носит во рту и, что горько самой, забывает, — Так я под Троей сколько ночей проводил бессонных, Сколько дней кровавых на сечах жестоких окончил, Ратуясь храбро с мужами и токмо за жен лишь Атридов! Я кораблями двенадцать градов разорил многолюдных, Пеший одиннадцать взял на троянской земле многоплодной. В каждом из них и сокровищ бесценных и славных корыстей Много добыл; и, сюда принося, властелину Атриду Все отдавал их; а он позади, при судах оставаясь, Их принимал и удерживал много, выделял мало.

(Илиада, IX, 318-333)

Этот личный момент, «вольномыслие», критическое и даже нигилистическое отношение к порядку, к власти удерживается в поэмах на довольно четко наме-

64

М.К.Петров

ченном уровне. В собственном доме, по отношению к чадам и домочадцам, каждый сам себе хозяин, что же касается более высоких уровней царской и даже божественной власти, то здесь налицо знаменательные колебания, потрясающие всю олимпийскую иерархию от владыки земного до владыки небесного.

Отвечая на выпад Антиноя, одного из женихов, Телемах высказывает чисто античный взгляд на природу высшей власти как власти выборной и тут же утверждает независимость личности от такой власти в делах домашних:

Друг Ангиной, не сердись на меня за мою откровенность: Если б владычество дал мне Зевес, я охотно бы принял. Или ты мыслишь, что царская доля всех хуже на свете? Нет, конечно, царем быть не худо; богатство в царевом Доме скопляется скоро, и сам он в чести у народа. Но меж ахейцами волнообъятой Итаки найдется Много достойнейших власти и старых и юных; меж ними Вы изберите, когда уж не стало царя Одиссея. В доме ж своем я один повелитель; здесь мне подобает Власть над рабами, для нас Одиссеем добытыми в битвах.

(Одиссея, I, 385-394)

Женихи же придерживаются менее радикальной и более традиционной позиции, хотя тезис «в своем доме каждый хозяин» встречает их полное одобрение:

О, Телемах, мы не знаем — то в лоне бессмертных сокрыто, Кто над ахейцами волнообъятой Итаки назначен Царствовать; в доме ж своем ты, конечно, один повелитель. Нет, не найдется, пока обитаема будет Итака, Здесь никого, кто б дерзнул на твое посягнуть достоянье.

(Одиссея, I, 396-399)

Распря между Ахиллом и Агамемноном и начинается, собственно, с посягательства на достояние Ахилла, и в этом пункте почти все ахейцы сочувствуют Ахиллу, но твердой позиции по отношению к институту царской власти нет и здесь. Во время народного собрания ахейян, когда смущенное речами Агамемнона воинство бросается к кораблям, чтобы плыть на родину, Одиссей выдвигает традиционный аргумент божественности власти:

Античная культура

65

Царствовать все сообща никогда мы, ахейцы, не будем. Нет в многовластии блага, да будет единый властитель, Царь лишь единый, которому сын хитроумного Крона Скипетр дал и законы, чтоб царствовал он над другими.

(Илиада, II, 203-206)

Но тот же Одиссей, расспрашивая в Аиде мать о делах на Итаке, не очень-то верит в божественность института царской власти:

Также скажи об отце и о сыне, покинутых мною: Царский мой сан сохранился ли им? Иль другой уж на место Избран мое и меня уж в народе считают погибшим?

(Одиссея, XI, 174-176)

Двусмысленность и неопределенность положения проникают и на Олимп. Коллизии здесь возникают как в отношениях между самими богами, когда усилия одного, в том числе и Зевса, сводятся на нет усилиями других, так и в отношениях между людьми и богами.

Подстрекаемый Афиной Диомед поражает сначала Афродиту (Илиада, V, 330-355), а затем и самого Ареса:

И тогда на Ароя напал Диомед нестрашимый С медным копьем; и усилив его, устремила Паллада В нижнее чрево, где бог опоясывал медную повязь; Там Диомед поразил и, бессмертную плоть растерзавши, Вырвал обратно копье, и взревел Арей меднобронный Страшно, как будто бы девять иль десять воскликнули тысяч Сильных мужей на войне, зачинающих ярую битву.

(Илиада, V, 855-861)

Эти нападения Диомеда на Афродиту и на Ареса дают олимпийцам повод вспомнить все старые грехи людей: «Много уже от людей, на Олимпе живущие боги, мы пострадали, взаимно друг другу беды устроая» (Илиада, V, 383-384). Но жалобы богов на людей не находят у Зевса отклика. Афродите он советует заниматься своими делами, Аресу же вообще высказывает свое неудовольствие: «Смолкни, о ты, переметник, не вой близ меня восседающий» (Илиада, V, 889). Но иногда и сам Зевс бывает обеспокоен этой вспышкой своеволия людей, хотя, и это крайне характерно для поэм, Зевсу, как и женихам Пенелопы, приходится

66

М.К.Петров

признавать автономию личной воли, право человека самому решать свою судьбу:

Странно, как смертные люди за все нас, богов, обвиняют! Зло от нас, утверждают они; но не сами ли часто Гибель, судьбе вопреки, на себя навлекают безумством?

(Одиссея, I, 32-34)

Эта автономия воли не сулит человеку ничего особенно хорошего, напоминает во многом кантовскую «вменяемость» и «свободу ошибаться», т.е. поступать не лучшим образом. Зевс, рассуждая о своеволии смертных, приводит в качестве примера историю с Эгистом «беспорочным»:

Так и Эгист: не судьбе ль вопреки он супругу Атрида Взял, умертвивши его самого при возврате в отчизну? Гибель он верную ведал; от нас был ему остроокий Эрмий, губитель Аргуса, ниспослан, чтоб он на убийство Мужа не смел посягнуть и от брака с женой воздержался. «Мечь за Атрида свершится рукою Ореста, когда он В дом свой вступит, возмужав, как наследник, захочет», — так было

Сказано Эрмием, — тщетно! Не тронул Эгистова сердца Бог благосклонный советом, и разом за все заплатил он.

(Одиссея, I, 35-43)

Аналогичные факты непослушания возникают сплошь и рядом. Гектору, который рвется к кораблям ахейцев, также дают знак свыше — не очень бы усердствовал:

С Полидамасом и Гектором юношей полк приближался, Множеством, храбростью страшный и более прочих пылавший Стену ахейн пробить и огнем истребить корабли их. Но, приближаясь ко рву, в нерешимости храбрые стали: Ров перейти им пылавшим, явилася вещая птица, Свыше летящий орел, рассекающий воинство слева, Мчащий в когтях обогранным кровью огромного змея: Жив еще был он, крутился и брани еще не оставил, Взвившись назад, своего похитителя около выи В грудь он пронзил; и растерзанный болью, на землю добычу — Змея — отбросил орел, уронил посреди ополченья.

(Илиада, XII, 196-206)

Знак понят и истолкован Полидамасом как указание свыше, но Гектору, который слепо верит в обеща-

Античная культура

67

ния Зевса, все эти птицы ни к чему:

Презираю я птиц и о том не забочусь,

Вправо ли птицы несутся, к востоку денницы и солнца,

Или налево пернатые к мрачному западу мчатся.

(Илиада, XII, 238-240)

Та же картина неповиновения смертных знаку свыше и на Итаке, где неприятное для них пророчество Алиферса женихи решительно отклоняют: «Мы довольно видим летающих на небе в светлых лучах Ге-лиоса птиц, но не все роковые» (Одиссея, II, 180-182).

Но в целом, к каким бы неприятным последствиям ни приводила автономия воли, для гомеровских времен это институт признанный: боги могут указать смертному состав и следствия выбора, но совершить выбор должен сам человек. Это его право и обязанность, о которой ему иногда даже напоминают:

После, когда вы минуете остров сирен смертоносный, Две вам дороги представятся; дать же совет, какую Выбрать из двух безопаснее, мне невозможно; своим ты Должен рассудком решить.

(Одиссея, XII, 55-58)

Это новый мир, который совсем не похож на успокоенный и застывший мир нормальной олимпийской цивилизации, если смотреть на него не со стороны технологии, где изменений не видно и не будет видно до начала научно-технической революции, а со стороны этих вот частных, уникальных и весьма решительных по исходу ситуаций, когда сталкиваются и гибнут не только воины и герои, но также и способы мысли, силы телесные и духовные. Здесь синтезируются новые навыки, новые «доблести», когда уже мало одной силы, или одного мужества, или одной находчивости, а все должно быть вместе. Умный и храбрый, но неловкий, гибнет Перифет:

...умом он блистал между всех благородных микенян; Он Приамиду герою высокую славу доставил. В бег обращался, задом, внезапно на щит он споткнулся, Им же держимый, огромный, до ног оборона от копий; Он, на щит свой споткнувшийся, навзничь упал и ужасно

68

М.К.Петров

Грянул шелом вокруг висков при падении сильного мужа. Гектор, увидевши то, прилетел и, став перед падшим, В перси копьём поразил и пред сонмом друзей Перифету Душу исторгнул.

(Илиада, XV, 643-651)

Не лучше положение у храброго и ловкого, но не особенно тороватого на выдумки Гектора: Гектор, жестокий ты муж, чтоб других убеждения слушать, Бог перед всеми тебя одарил на военное дело, Ты ж и советов мудростью всех перевысить желаешь! Нет, совокупно всего не стяжать одному человеку, Бог одного одаряет способностью к брани, другому Зевс, промыслитель превыспренный, в перси разум влагает, Светлый: плодами его племена благоденствуют смертных, Оным и грады стоят, но стяжавший сугубо им счастлив.

(Илиада, XIII, 726-733)

Процесс отбора идет в условиях самой жестокой селекции на силу, храбрость, ум, выдумку, хитрость. По красочной аналогии Гомера, боги устроили смертным соревнование — натянули веревку, заставили прыгать:

Боги сии и свирепой вражды и погибельной брани Вервь, на взаимную прою, напрягли над народами оба, Крепкую вервь, неразрывную, многим словившую ноги.

(Илиада, XIII, 358-360)

Перепрыгнуть через эту «вервь» и значило, собственно, перепрыгнуть из олимпийской цивилизации в античность. Причем высоту приходилось брать с первой попытки.

Конечно, Троя — это уже смотр античных достижений. Звездный, так сказать, налет пиратов. У каждого здесь своя биография — список подвигов. Эти списки хотя и различны по длине, но удивительно однообразны по содержанию: разграбленные города, убитые герои, а главное — богатства и корысти, из которых наибольшей ценностью признаются доспехи. «Обнажить» убитого, стянуть с него доспехи — дело первостепенной важности, особенно когда речь идет о знаменитом герое и знаменитых доспехах. Это «естественное право» на доспехи убитого общепризнано. Эв-

Античная культура

69

форб, например, так обосновывает перед Менелаем право на доспехи Патрокла:

Тело оставь, отступишь от своей ты корысти кровавой! Прежде меня ни один из троян и союзников славных В пламенной битве копьем не коснулся Патроклова тела.

(Илиада, XVII, 13-15)

А Гектор, когда обстановка требует действий решительных и быстрых, вынужден даже приказывать троянам повременить с этим естественным занятием:

Тою порой, как они обнажали убитых, Данаи, В ров и на колья его опрокинувшись, в страшном расстройстве

Полям бежали везде и за вал укрывались неволей. Гектор же голосом звучным приказывал ратям троянским Прямо напасть на суда, а корысти кровавые бросить.

(Илиада, XV, 343-347)

Чтобы накопить всю эту массу ратных навыков и выработать соответствующие психологические установки, нужна была длительная школа со своими классами, учебниками, наглядными пособиями, дисциплинарной практикой. И в поисках такой школы, сколько бы мы ни перебирали навыки и профессии того времени, нам волей-неволей приходится останавливаться на пиратском ремесле, на единственной профессии, которая принципиально не может быть представлена ритуальным контуром с отрицательной обратной связью.

Нормальное распределение опасности нападений в бассейне Эгейского моря и соответствующее ему нормальное распределение обороноспособности по побережью означает постоянное изменение в свойствах предмета пиратской технологии. Каждая новая стычка между пиратами и прибрежным населением меняет общую ситуацию примерно в том же смысле, в каком громкое ограбление или крупное мошенничество ведут в наше время к скачкообразному росту бдительности и к появлению новых мер защиты: замков на дверях, хитроумных защелок и не менее хитроумных законов, призванных запретить повтор случившегося и вынуждающих противную сторону менять набор отмычек,

70

М.К.Петров

психологических рисунков и вообще «совершенствовать» искусство грабежа. В рамках отношения пираты — побережье впервые, видимо, возникает историческая необратимость, вектор, более.или менее сильная селекция на новое, которая не то чтобы запрещает, но резко ограничивает возможности повтора-плагиата.

Если в любой нормальной технологии события разворачиваются как бесконечная цепь актов-повторов с некоторыми, перекрытыми обратной связью, колебаниями вокруг средних значений, то в пиратском ремесле такая цепь актов постоянно отклоняется от средних значений или, что то же, сами средние значения оказываются подвижными и непредсказуемыми в своем движении.

Накопленный профессиональный опыт работает теперь в двойном режиме: он, как и прежде, служит для диагноза ситуаций, но вместе с тем он теперь и требование инноваций — уникальных, неповторимых решений в рамках типичной ситуации. Типичность оказывается

«приподнятой» над горизонтом феноменологии, предполагает теперь вставку-дополнение до конкретности. И эта вставка — неожиданность, хитроумие, изобретательность — оказывается часто решающим моментом.

В поэмах Гомера много примеров этого «хитроумия», творчества конкретизирующих вставок и новых связей. Достаточно здесь напомнить о Троянском коне, о раскаленном коле, которым выжигают глаз Циклопу, или о той подготовке к избиению женихов, когда Одиссей активно конструирует ситуацию: лишает женихов оружия и заставляет их соревноваться в стрельбе из лука. Не будь ситуация подготовлена, ее исход стал бы весьма проблематичным. Когда Меланфий пробует восстановить норму, ситуация сразу становится критической:

...злоковарный Меланфий обходом

В горницу тайно прокрался, где складены были доспехи. Вынес оттуда двенадцать великих щитов он, двенадцать Копий и столько же медных хвостами украшенных шлемов. С ними назад возвратись, женихам их поспешно он роздал. В ужас пришел Одиссей, задрожали колена, когда он,

Античная культура

71

Вдруг оглянувшись, увидел их в шлемах, с щитами, трясущих Длинными копьями; гибель ему неизбежной явилась.

(Одиссея, XXII, 142-147)

Ситуации этого типа требуют мысленного проигрывания до их практической реализации, предполагают опредмечивание и активный подход к формализму: умение изолировать ситуацию — вычленив ее из условий пространства и времени; умение вскрыть внутреннюю логику ситуации и оценить ее; умение перекроить ситуацию в соответствии с желаемым исходом. Ни один из традиционных навыков не обеспечивает опредмечивания ситуаций, а следовательно, и активного подхода к их внутренней форме. Исключение составляет лишь палуба корабля и закрытое горизонтом окружение, которые и должны, видимо, рассматриваться первой школой творчества.

Эгейский корабль, как уже говорилось, использует два движителя: парус и весло. Если первый — обычное «естественное» установление, и искусство управления парусом можно отнести к классу освоенных в олимпийских цивилизациях ритуальных отношений, то вот весло, управление командой в 20 или даже 120 гребцов — навык новый, включающий ряд отношений координирующего и командно-исполнительного типа: человек—человек, человек—коллектив, командир—подчиненный и т.п.

Если коллективные действия доолимпийского периода строились по типу ритуальных ситуаций, т.е. напоминали не столько роту на плацу, сколько команду на футбольном поле, где инициатива каждого игрока лишь весьма косвенно и неэффективно контролируется капитаном, то отношения действующих лиц на палубе носят совершенно новый характер: с одной стороны, это слепое и беспрекословное выполнение приказа, исключающее любую инициативу, а с другой — высокое искусство командования, включающее весь спектр адресов от общей команды до частичных и индивидуальных указаний.

Сложна и внутренняя структура этих отношений, включающая знак как передаточную инстанцию. Все

72

М.К.Петров

воли и все способности регулирования, вмешательства в ход событий отчуждены и переданы в одну голову — голову капитана, а с другой стороны, способность этой единственной головы контролировать, комбинировать и координировать практические отношения к миру также отчуждена и распределена по нескольким десяткам исполнителей. Единомыслие и единодействие многих требует в этих условиях опредмечивания не только отклонений, но и самой программы, а также одинакового истолкования знака и командиром и подчиненным. Что связь этого типа уже существует, показывают многие сцены поэм. Агамемнон в попытке примирения с Ахиллом излагает свои условия посольству, и оно точно передает поручение. В некоторых сценах такое переданное через слово действие носит оперативный характер. В сцене избиения женихов, например, увидев перед собой вооруженных людей и уяснив причину — предательство Меланфия, — Одиссей тут же вводит поправку, программируя действия Евмею и Филойтию:

С сыном моим Телемахом я здесь женихов многобуйных Буду удерживать, сколь бы ни сильно их

бешенство было; Ты ж и Филойтий предателю руки и ноги загните На спину; после, скрутив на спине их, его на веревке За руки вздерните вверх по столбу и вверху привяжите Крепким узлом к потолочине; двери ж, ушедши, замкните; В страшных мученьях пускай там висит ни живой он, ни мертвый. (Одиссея, XXII, 171-177)

Евмей и Филойтий «слово в слово» выполняют этот приказ:

Вместе пошли свинопас и Филойтий; подкравшись, стали Справа и слева они у дверей дожидаться, чтоб вышел Он к ним из горницы, где женихам во второй раз доспехи Брал. И лишь только Меланфий ступил на порог... Кинулись оба на вора они; в волоса уцепившись, На пол его повалили, кричащего громко, и крепко Руки и ноги ему, их с великою болью загнувши На спину, сзади скрутили плетеным ремнем, как велел им Сын Лаэртид, многохитростный муж, Одиссей благородный.

Античная культура

73

Вздернувши после веревкою вверх по столбу, привязали К твердой его потолочине; там и остался висеть он.

(Одиссея, XXII, 179-182, 187-193)

Интересно здесь не только наличие опредмеченной связи слово — дело, но и ярко выраженное отношение автора к этой связи. Гомер подчеркивает ее, и это звучит для нашего уха назойливым повтором на уровне дела того, что мы уже слышали на уровне слова. Гомер почти не использует стяжений, характерных для нашей речи, где группа слов или предложений заменяется в повторах местоимениями-указателями. Повторы у Гомера, если они связаны с переходом из горизонта слов в горизонт дел, могут занимать десятки строф. Присматриваясь к этому явлению, невольно проникаешься убеждением, что связь слово — дело, распад единства на разделенные по времени и субъектам части, самим Гомером ощущается как связь новая, необжитая, требующая постоянных подкреплений и пояснений. Еще Плутарх заметил, что Гомер «объясняет» слова своих действующих лиц: «А именно, осуждение он предпосылает порочным речам, а одобрение — хорошим» (Моралии, Как юноше слушать поэтические произведения, 4). Но явление представлено шире, далеко выходит за рамки того, что мы сегодня называем «авторской позицией». Гомер не только объясняет речи и свое к ним отношение, но у него мы находим сильнейшую «дисциплинарную» составляющую, резкое осуждение малейших расхождений между словом и делом.

Если несколько позже Эзоп скажет, что одно говорят, а другое делают, и выставит волка, принимающего слова людей за чистую монету, в смешном свете, то у Гомера здесь позиция совсем иного сорта. Для него слово — острое и действенное оружие, которое инициирует и направляет дело: неисполнение слова или его искажение почти всегда принимает характер катастрофы, и даже «прощенное» своеволие исполнителей дает в скором времени скверные последствия.

Менелай, например, возвращаясь на родину из Египта, пообещал богам гекатомбу, но уклонился от выполнения обещания. Дальше Фароса он не ушел, пришлось вернуться и выполнить обещанное. Телемаху он так объ-

74

М.К.Петров

ясняет мораль этой истории: «Боги же требуют строго, чтоб были мы верны обетам» (Одиссея, ГУ, 353). Одиссей прощает Еврилоху, «родственнику близкому», грех неповиновения (Одиссея, X, 430-443), но это дорого обходится всем: чуть позже Еврилох подбивает товарищей зарезать быков Гелиоса и навлекает гибельный гнев Зевса (Одиссея, XII, 339 и далее). То же своеволие не дает завершить успешно начатое дело, когда Одиссей со спутниками на пути из Эолии почти достигает Итаки: «На десятые сутки явился нам берег отчизны. Был он уж близко; на нем все огни уж могли различить мы» (Одиссея, X, 29-30). Но здесь Одиссей уснул, а его спутники развязали мех с ветрами:

...и шумно исторгайся ветры на волю,
Бурю воздвигнув, они с кораблями их, громко рыдавших,
Снова от берега отчизны умчали в открытое море.

(Одиссея, X, 47-49)

Важна здесь и другая особенность: «примат» слова над делом. Большая часть бед возникает как раз на переходе от слова к делу, и ответственность за них возлагается, как правило, на дело. Дело мыслится подчиненным, обретающим смысл только в отношении к слову, мыслится

«подражающим» слову, и там, где эта связь нарушена, возникают различные неприятности. Одиссей, например, дважды упоминает о неудачных пиратских набегах: о разграблении Исмара и о нападении на побережье Египта. И оба раза виноватым оказывается не слово, а дело — в Исмаге: «Добрый совет мой отвергли безумцы» (Одиссея, IX, 44). В Египте грабеж начался стихийно, без приказа, вопреки слову:

В лоне потока Египта легкоповоротные наши
Все корабли утвердив, я велел, чтоб отборные люди Там, на
морском берегу, сторожить их остались; другим же Дал приказание с ближних высот обозреть всю
окрестность. Вдруг в них дикое буйство; они, обезумев, Грабить поля плодоносные жителей мирных Египта
Бросились, начали жен похищать и детей малолетних, Зверски мужей убивая, — тревога до жителей града
Скоро достигла, и сильная ранней зарей собралась Рать.

(Одиссея, XVII, 427-436)

Античная культура

75

В условиях палубы водораздел между словом и делом особенно ощутим, и почти всегда он оказывается на том уровне, на котором мы располагаем «природу» — предмет теоретических и практических отношений. Космос — именная и индивидуализированная структура — все более обособляется в границах слова, обретает внешнюю границу там, где начинается безликое, пассивное и способное лишь подчиняться слову дело — будущая «материя» древних.

Исполнитель теряет имя, оказывается безымянным «гребцом», «одушевленным орудием». Когда, например, Агамемнон отправляет Хрису дочь, то гребцы лишь упоминаются:

Царь Агамемнон легкий корабль ниспустил на пучину,
Двадцать избрал гребцов, поставил на нем
гекатомбу, Дар Аполлону, и сам Хрисеиду, прекрасную деву,
Взвел на корабль: повелителем стал Одиссей
многоумный. Быстро они устремяся, по влажным путям полетели.

(Илиада, I, 308-312)

Такой «количественный» подход к исполнителям — типичная черта всех описаний. Если поединки, нападения, грабежи мыслятся всегда как события личные, то в отношении к исполнителям имя появляется лишь в исключительных случаях, когда исполнитель гибнет, как Ельпинор, или же становится источником бед, как Еврилох.

Ситуации морских дел ограничены островом и горизонтом, что, собственно, и задает типичную пиратскую ситуацию, которая для «человека-корабля» всегда выглядит задачей, требующей решения. Накопление обороноспособности побережья вводит в эту задачу все новые условия, осложняет и «совершенствует» пиратское ремесло, делая пирата активным творцом и преобразователем в рамках типичной ситуации. В этом узком, ограниченном горизонтом мире пират становится творцом «по слову», по собственной воле и разумению, под свою единоличную ответственность. Он монополизирует волю и разум многих и, отчуждая собственную волю через слово, а собственное практическое отношение — через действия других, пират лепит из исполнительской «глины» свой особый мир, творит его

76

М.К.Петров

по слову. Здесь, на палубе пиратского корабля, на опустошаемом побережье, в рамках отношения повелитель—подчиненные впервые мелькает новый, неолимпийский принцип существования «по установлению», принцип сотворенности существующего по слову, по воле и плану разумного существа.

3. ЛИЧНОСТЬ

В треугольнике государство—пират—земледелец единственной неуничтожимой фигурой оказывается земледелец как производитель основного продукта. И синтез новой социальности может давать устойчивые результаты лишь в том случае, если он идет на основе земледелия, включает земледелие в качестве одного из основных и органических элементов. В этой связи полезно разобраться в том, а из кого, собственно, комплектуются пираты, какими навыками они обладают.

В более поздних свидетельствах пиратами оказываются, как правило, сыновья земледельцев, которые не просто грабят, но часто и селятся на завоеванной земле. Геродот, например, первые греческие поселения в Египте связывает с тем обстоятельством, что некогда «ионийцы и карийцы, вышедшие в море для разбоя, были застигнуты бурей и отнесены к Египту» (История, II, 152). Косвенные свидетельства того же типа можно встретить и в поэмах. О

«благородном» Егип-тии и его сыновьях сказано:

Сын же его Антифонт копьевержец с царем Одиссеем
В конеобильную Трою давно в корабле крутобоком
Поплыл; он был умерщвлен Полифемом свирепым в глубоком Гроте,
последний, похищенный им для

вечерняя пища. Три оставались старцу: один, Еврином, с женихами Буйствовал; два помогали отцу обрабатывать поле.

(Одиссея, И, 17-22)

Этот Антифонт, сын обрабатывающего поле «благородного» старца, — один из участников разграбления Исмара, где также довольно отчетливо прослеживается земледельческая линия:

Античная культура

77

Ветер от стен Илиона привел нас ко граду киконов Исмару; град мы разрушили, жителей всех истребили. Жен сохранивши и всяких сокровищ награбивши много, Стали добычу делить мы, чтоб каждый мог взять свой участок.

(Одиссея, IX, 39-42)

Но более правильным и надежным подходом был бы, видимо, не анализ частных и косвенных свидетельств, а попытка рассмотреть ту совокупность навыков и умений, которая свойственна человеку — герою гомеровских времен. Поэмы позволяют провести такой анализ, и прежде всего анализ навыков Одиссея.

Один из женихов, Евримах, делает Одиссею оскорбительное предложение стать поденщиком: «Работать за плату хорошую в поле, рвать для выбора терновник, деревья сажать молодые; круглый бы год получал от меня ты обильную пищу, всякое нужное платье, для ног надлежащую обувь» (Одиссея, XVIII, 357-361). Взбешенный Одиссеем предлагает Евримачу гипотетическое соревнование, из которого становится ясным, что Одиссеем, во всяком случае, знает основные навыки земледельца:

Если б с тобой, Евримах, привелось мне поспорить работой, Если б весною, когда продолжительней быть начинают Дни, по косе, одинаково острой, обоим нам дали В руки, чтоб, вместе работая с самого раннего утра Вплоть до вечерней зари, мы траву луговую косили, Или, когда бы, запрягши нам в плуг двух быков круторогих Огненных, рослых, откормленных тучной травой, могучей Силюю равных, равно молодых, равно работающих, Дали четыре нам поля вспахать для посева, тогда бы Сам ты увидел, как быстро бы в длинные борозды плуг мой Поле изрезал.

(Одиссея, XVIII, 366-376)

Здесь же упомянуты и военные доблести, о которых мы уже довольно много говорили раньше. Чтобы превратиться в воина, Одиссею достаточно заполучить «щит, два копья медноострых и медный кованый шлем» (Одиссея, XVIII, 377-378).

Кроме этих навыков, Одиссеем в различных обстоятельствах обнаруживается и ряд других умений. У феаков, обиженный Евриалом, он доказывает свое близ-

78

М.К.Петров

кое знакомство со спортивными играми, которые, по мнению древности, были занятием весьма почетным: «Бодрому мужу ничто на земле не дает столь великой славы, как легкие ноги и крепкие мышцы» (Одиссея, VIII, 147-148). Одиссеем вместо диска кидает камень: Камень схватил — он огромней, плотней и тяжеле всех дисков, Брошенных прежде людьми феакийскими, был; и с размаха Кинул его Одиссеем, жиловатую руку напрягши; Камень, жужжа, полетел; и под ним до земли головами Веслолюбивые, смелые гости морей, феакийцы Все наклонились; а он далеко через все перемчался Диски, легко улетев из руки.

(Одиссея, VIII, 187-192)

Одиссеем делается заявка и на другие виды спорта: «Всех вас на бой рукопашный, на бег, на борьбу вызываю; с каждым сразиться готов я» (Одиссея, VIII, 206-207). В «Илиаде», по случаю похорон Патрокла, герои соревнуются в гонках на колесницах, кулачном бое, борьбе, беге, стрельбе, метании ядра, копья. Одиссеем здесь отличается в борьбе и беге (Илиада, XXIII).

Не чужд Одиссею и навык кораблестроения. Покидая Калипсо, он строит плот:

Двадцать он бревен срубил, их очистил, их острою медью Выскоблил гладко, потом уравнил, по шнуру обтесавши. Тою порою Калипсо к нему с буравом возвратилась, Начал буравить он брусья и, все пробуравив, сплотил их, Длинными болтами сшив и большими просунув шипами; Дно ж на плоту он такое широкое сделал, какое Муж, в корабельном художестве опытный, строит на прочном Судне, носящем товары купцов по морям беспредельным. Плотными брусьями крепкие ребра связав, напоследок В гладкую палубу сбил он дубовые толстые доски, Мачту поставил, на ней утвердил поперечную рамку, Сделал кормило, дабы управлять поворотами судна, Плот окружил для защиты от моря плетнем из раakitных Сучьев, на дно же различного грузу для тяжести бросил. Тою порою Калипсо, богиня богинь, парусины Крепкой ему принесла. И, устроивши парус (к нему же Все, чтоб

его развивать и свивать, прикрепивши веревки), Он рычагами могучими сдвинул свой плот на священное море.

(Одиссея, V, 244-261)

Античная культура

79

Все это заняло у Одиссея четыре дня, трудился он один, но зависимость от ремесла — от кузнеца, плотника, ткача — здесь выступает особенно наглядно. Калипсо вынуждена обеспечивать труд Одиссея: дает ему топор, скобель, бурав, парусину.

знаком, естественно, Одиссей и с навигацией, умеет управлять кораблем и тактически грамотно его использовать. В стране лестригонов он предусмотрительно располагает свой корабль «в отдалении от прочих», а когда начинается побоище, спасает свой корабль и людей от гибели:

Спутников наших, как рыб, нанизали на колья и в город Всех унесли на съеденье. В то время как бедственно гибли В пристани спутники, острый я меч обнажил и, отсеки Крепкий канат, на котором стоял мой корабль темноносый, Людям, собравшимся в ужасе, молча кивнул головою, Их побуждая всей силой на весла налечь, чтоб избегнуть Близкой беды: уstraшенные дружно ударили в весла.

(Одиссея, X, 124-133)

Такою же оперативностью проявляет Одиссей и в поединке с Циклопом, и в опасном плаванье между Сциллой и Харибдой, причем в последнем случае мы почти видим его на палубе; видим не только знатоком дела, но и знатоком душ человеческих:

...Вдруг я увидел

Дым и волненья великого шум повсеместный услышал. Выпали весла из рук у гребцов уstraшенных; повиснув Праздно, они по волнам, колыхавшим их, бились; а судно Стало, понеже не двигались весла, его принуждавшие к бегу. Я же его обежал, чтоб людей ободрить оробелых; Каждому сделал приветствие, ласково всем им сказал я: «Спутники в бедствиях, мы не безопытны; все мы сносили Твердо; теперь же беда предстоит не страшнее постигшей Нас, заключенных в пещере свирепую силой Циклопа. Мужеством, хитрым умом и советом разумным тогда я Всех вас избавил; о/том не забыли вы, думаю; будьте Смелы и ныне, исполнив покорно все то, что велю вам. Силу удвойте, гребцы, и дружнее по влаге зыбучей Острыми веслами бейте; быть может, Зевес-покровитель Нам от погибели близкой уйти невредимо поможет. Ты же внимание, кормщик, удвой; на тебя попеченье

80

М.К.Петров

Главное я возлагаю — ты правишь кормой корабельной: В сторону должен ты судно отвести от волненья и дыма, Вбок по стремленью — иначе корабль несомненно погибнет». Так я сказал; все исполнилось точно и скоро; о Скилле Я помянуть не хотел: неизбежно чудовище было; Весла б они побросали от страха и, греть переставши, Праздно б столпились внутри корабля в ожиданье напасти.

(Одиссея, XII, 201-225)

И конечно же, Одиссей — пират. Пират и по духу, и по навыкам, и по восприятию мира. Даже в минуту острой опасности он не забывает о главном — о грабеже. Чудом выбравшись из пещеры Циклопа, Одиссей тут же принимается за дело:

Первый став на ноги, путников всех отвязал, и немедля С ними все стадо козлов тонконогих и жирных баранов Собрал; обходами многими их мы погнали на взморье К нашему судну. И сладко товарищам было нас встретить, Гибели верной избегших; хотели о милых погибших Плакать они; но мигнув им глазами, чтоб плач удержали, Стадо козлов и баранов взвести на корабль наш немедля Я повелел: отойти мне от берега в море хотелось. Люди мои собрались и, севши на лавках у весел, Разом могучими веслами вспенили темные воды.

(Одиссея, IX, 463-472)

Пиратское восприятие мира не составляет монополию Одиссея; все основные герои поэм замешаны в пиратских делах. Ахилл только во время троянской войны «кораблями двенадцать градусов разорил многолюдных» (Илиада, IX, 328). Менелай прибыл из Египта, «богатства собрав, сколь могло в кораблях уместиться» (Одиссея, III, 312). Сам Нестор, конник ге-ренский, хотя и числит себя больше по земному кавалерийскому ремеслу (Илиада, XXIII, 305-320), при встрече с Телемахом с умилением вспоминает о времени, «когда в кораблях, предводимые бодрым Пелидом, мы за добычей по темно-туманному морю гонялись» (Одиссея, III, 105-106).

Концентрация навыков, которую мы видим в фигуре Одиссея, и умение отчуждать эти навыки в «моих людей» делают его автономным, независимым элемен-

Античная культура

том эгейской социальной среды — «медным» человеком среди «медных» людей. Одиссей, естественно, зависит от ремесла: металлы, орудия, инструменты должны появляться в этой автономной единице из внешнего источника, хотя вот «кузня» представлена среди одиссеевых служб. Но зависимость от ремесла не носит здесь устойчивого и политического характера, выступает скорее динамичным «спросом», чем сколько-нибудь ритуализированной связью. Нужные орудия можно получить и в порядке обмена, но можно и достать их грабежом или другими путями. Ахилл, например, предлагает соревнующимся в качестве приза «круг самородный железа», а история круга такова:

Прежде метала его Гетионова крепкая сила; Но когда Гетиона убил Ахиллес-градоборец, Круг на своих кораблях он с другими корыстями вывез.

(Илиада, XXIII, 827-829)

Здесь же выясняется, что в принципе существует уже некоторое подобие рынка. Расхваливая железо, Ахилл уверяет, что круга любому хватит на пять лет и не придется ни пахарю, ни пастуху идти за железом «в город». В качестве призов вместе с «рукодельницами юными» упоминаются и крайне полезные в хозяйстве вещи: железные топоры, чаши, треножники, умывальники и т.п.

За пределами этой потребности в ремесле, которая хотя и широка, но крайне подвижна по способу удовлетворения, человек ранга Одиссея действительно автономен — свободен и ответствен в определении своего мира и своей линии жизни. Он многосторонен и универсален как раз настолько, чтобы сохраниться в среде себе подобных, не теряя при этом собственной независимости. По существу, лишь в этом мире одиссеев, ахиллов и агамемнонов мы получаем право говорить о «целостной личности», и только с этого момента мы можем рассматривать последующие «частичные» состояния человека в отношении к утерянной целостности. На данном этапе целостность возникает в единстве ситуаций: я — корабль, корабль — остров — гори-

82

М.К.Петров

зонт. Возникает как личная власть над миром и личная ответственность за состояние мира в рамках заданных ситуаций. Возникает личность — личная собственность на себя самого и на окружающий мир, активная способность опредмечивать и отчуждать собственные возможности мысли и действия прежде всего на палубе корабля и на побережье, а затем и в собственном доме, где, как говорит Телемах, «я один повелитель» (Одиссея, I, 393).

4. ПАЛУБА И ГРАЖДАНСКАЯ ДОБЛЕСТЬ

Переход профессионально-социальных навыков в лично-социальные совершился в бассейне Эгейского моря настолько быстро, что уже через несколько столетий ощущение новизны гражданского состояния было утеряно и античная классика ожесточенно спорила о природе гражданственности, единого, целостного, блага. Спорили примерно в том ключе, в каком мы сегодня недоумеваем, почему, например, определяя состав сборной, мы можем детально и со знанием дела оценить возможности отдельных футболистов, меру владения мячом, «талант», а вот определяя через выборы политику и состав очередной политической «сборной», мы вынуждены руководствоваться довольно странными представлениями о равноправии, равно-способности, равноодаренности, равномерности политического таланта, т.е., по существу, отрицать политический талант вообще, считать его чем-то вроде вторичного полового признака, который «прорезывается» в определенном возрасте как «политическая зрелость». В футбольную команду мы набираем людей искусных и заведомо умеющих владеть мячом, и если бы кто-нибудь предложил руководствоваться в этих делах возрастом, служебным положением или производственными показателями, его тут же отправили бы в сумасшедший дом. Но вот когда речь заходит о команде политической, то эти возрастные, служебные, производственные признаки перестают казаться странными: мы вместе с античностью упорно отказываемся видеть

Античная культура

83

в политике профессию, в которой могло бы возникать обычное для таланта распределение Ципфа: мало гениев и много посредственностей.

Рассматривая социальную среду «медного» периода, мы видим, что здесь-то отбор идет по верхнему пределу. И если измерить аналогию Гомера о прыжках через «вервь неразрывную» в наших эталонах, среда ориентирована на брумелей, на таланты, а не на среднего «скромного»

прыгуна, способного без больших потерь преодолеть ограждение газона. Но в этой селекции среды из гражданских навыков затрагиваются лишь две доблести: доблесть военная и доблесть стяжания, т.е. основные функции военной олимпийской государственности и ее могильщика — пирата. Однако сами по себе эти функции не решают проблемы: они соотнесены — одна из них разрушительная, а другая восстановительная. Иными словами, их без труда можно было бы отнести к какой-то «третьей» устойчивой структуре социальных связей и показать одну, пиратскую, — возмущением, а другую, военную, — нейтрализацией возмущения. Особенность распределения этих функций в Эгейском бассейне делает их ползущими к срыву: военно-государственная оказывается не в состоянии следовать за возрастающими значениями пиратской помехи, и олимпийская государственность гибнет, уступая место земледельцу-воину. Но само по себе это обстоятельство не делает совмещенного воина-пирата создателем, хранителем и регулятором новой лично-государственной структуры, а именно это нам и требуется показать, если мы намерены всерьез говорить о синтезе новой социальности из олимпийского материала. Земледелец-воин-пират — лишь неустойчивый промежуточный продукт синтеза, и, чтобы перейти в устойчивую форму (земледелец-воин-гражданин), он должен быть показан собственником ритуала, его регулятором и хранителем, т.е. не в отношениях нападения и обороны, а в быту, в установившемся распорядке хозяйственной и политической жизни. Должен быть показан как «существо политическое».

84

М.К.Петров

В споре с Протагором Сократ удивительно точно фиксирует интересующую нас проблему, и нам будет полезно познакомиться с ответами античной классики, чтобы затем попытаться войти в смысл изображенных Гомером картин ритуала, быта. «Как и прочие эллины, — говорит Сократ, — я признаю афинян мудрыми. И вот я вижу, что когда соберемся мы в народное собрание, то, если нужно городу что-нибудь делать по части строений, мы призываем зодчих в советники по делам построек, а если по части корабельной, то корабельщиков, и таким же образом во всем прочем, чему, как афиняне думают, можно учиться и учить; если же станет им советовать кто-нибудь другой, кого они не считают мастером, то, хотя бы он был чрезвычайно красив, и богат, и благороден, его совета все-таки не слушаются, но поднимают смех и шум, пока или сам он, пытаясь говорить, не отступится ошеломленный, или не стащит и не вытолкнет его стража по приказанию пританов» (Платон. Протагор, 319 ВС). Это — тот «футбольный» страт, где наши поступки и убеждения вряд ли чем-то отличаются от поступков и убеждений мудрых афинян.

Однако на этом естественно-мудрое отношение и кончается. Сократ говорит дальше: «Когда же понадобится совещаться о чем-нибудь касательно управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, все равно будь то плотник, будь то медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедный, благородный, безродный, и никто их не укоряет, как в первом случае, что, ничему не научившись и не имея никакого учителя, такой человек решается все-таки выступать со своим советом; потому что, ясное дело, афиняне считают, что ничему такому обучить нельзя» (Платон. Протагор, 319 D).

Протагор по этому поводу рассказывает миф об Эпиметее, Прометее и Гермесе, по которому «не очень-то мудрый» Эпиметей роздал все силы бессловесным тварям и оставил род человеческий «неукрашенным». Прометей, пытаясь исправить ошибку Эпиметее, крадет «премудрое умение Гефеста и Афины вместе с огнем, потому что без огня никто не мог им Античная культура

85

владеть или пользоваться» (Платон. Протагор, 21 D). С помощью дара Прометеея люди овладели умением поддерживать свое существование, но им не хватало еще умения жить сообща: «люди сначала обитали в рассеянии, селений еще не было; люди погибали от зверей, так как были во всем их слабее, и одного умения обрабатывать, хотя оно достаточно помогало в добывании пищи, было мало для борьбы со зверями — у людей еще не было того умения действовать сообща, часть которого составляет военное дело. И вот люди стали стремиться собраться вместе и строить города для своей безопасности. Но чуть они собирались вместе, так сейчас же начинали обижать друг друга, потому что у них не было умения жить сообща; опять приходилось им расселяться и гибнуть» (Платон. Протагор, 322 В).

В связи с этим на Олимпе было решено «ввести среди людей совесть и правду, чтобы

они объединили их стройным общественным порядком и дружественной связью» (Платон. Протагор, 322 С). Посланный в качестве уполномоченного по проведению решения в жизнь, Гермес задает Зевсу те самые вопросы о характере распределения гражданской доблести, которые мучают и нас: «Так ли их распределить, как распределено умение? А оно распределено вот как: одного, владеющего, положим, врачеванием, хватает на многих, не сведущих в нем; то же и со всеми прочими мастерами. Значит, правду и совесть мне тоже так установить среди людей или же уделить их всем?»

«Всем, — сказал Зевс, — пусть все будут к этому причастны; не бывать государству, если только немногие будут причастны к ним, как бывают причастны к другим знаниям. И закон положи от меня, чтобы всякого, кто не может быть причастным совести и правде, убивать, как язву общества» (Платон. Протагор, 322 С).

Дальше этого «историзма» античность не ушла, да и не могла уйти, поскольку в любых собственно античных теоретических построениях гражданская доблесть представлена уже как данное, «дар», т.е. столь же неустранима, неуловима и неопределима, как и тяготе-

86

М.Х.Петров

ние, например, в системе Ньютона. Вместе с тем в мифе достаточно четко проведено различие между профессионально-социальным и лично-социальным. Первое мыслится как отнесенное к отдельным богам Олимпа умение, в котором «одного владеющего» хватает на «многих несведущих», т.е. прежде всего как умение-ремесло. Второе отнесено к Зевсу и мыслится как универсальное свойство, распределенное по всем: «Пусть все будут к этому причастны». Миф отражает реальное положение дел и тогда, когда в военном ремесле видит только «часть умения действовать сообща». Вторую, основную часть гражданской доблести — умение вести свои личные дела как государственные и государственные как свои личные — миф прячет в «совести и правде», т.е. в нравственности и праве. Но навык этот явно позднего происхождения: не столько взят с Олимпа, сколько создан вопреки ему. Частная деталь мифа признает это обстоятельство: «умение жить сообща» показано как умение новое, «украденное». Прометей не смог добыть человеку этого умения: «Оно было у Зевса, а войти в обитель Зевса, в его верхний город, Прометею уже не было возможности, да и страшны были стражи Зевса. Прометей проник украдкой только в общую мастерскую Гефеста и Афины, где они предавались своим искусным занятиям» (Платон. Протагор, 321 DE). Сам факт кражи человеческих умений с Олимпа дает восприятие человеческой истории в аналогии конфликта, в противопоставлении Олимпу и его замыслам, а не в аналогии конформизма, характерной для нормальных олимпийских цивилизаций.

Эта конфликтная характеристика в более заземленном и бытовом плане представлена в поэмах Гомера, где принцип «в доме своем я один повелитель» признается всеми, в том числе и богами, а восприятие природы царской власти колеблется между признанием ее божественной и трактовкой простым результатом процедуры выбора. Интересны здесь оба аспекта возникающей гражданственности: и внутренний, где будущий гражданин проходит на материале «своего до-

Античная культура

87

ма» начальную школу управления государством, и аспект внешний, где будущий гражданин научается азам права и нравственности, приобщается к умению «жить сообща» частью потому, что в его новом окружении остаются реликты «профессионально-социальных» навыков (кузнецы, врачеватели, певцы, плотники и т.п.), частью же под давлением того простого факта, что всеобщий грабеж как норма существования входит в насыщение, исчерпывает себя в возможностях наступательных и оборонительных применений меди. Но особый интерес представляет аспект внутренний — процесс самосознания одиссеев как личностей, способных четко представить себе собственные права и бороться за эти права.

С производственно-экономической точки зрения «дом» Одиссея представляет собой сравнительно автономную «государственную» структуру, в которой довольно четко проведен палубный принцип и, соответственно, просматривается иерархия палуб-должностей. На нижней, безымянной палубе, как творящая продукт «материя», располагаются «чистые» исполнители: рабы и рабыни. Число рабынь названо — пятьдесят. Число рабов установить

трудно, но они есть. Одиссей излагает сыну план проверки рабов на лояльность, Телемах принимает этот план для рабынь, но высказывает серьезные сомнения в его выполнимости применительно к рабам, живущим в разных местах (ката

...Я желаю и сам, чтоб подвергнувши опыту женщин, Мог отличить ты порочных от честных и верных; рабов же Трудно испытывать всех, одного за другим, на работе Порознь живущих; то сделаешь позже в досужное время, Если уж подлинно знак ты имел от владыки Зевеса.

(Одиссея, XVI, 316-320)

Что в этой системе «человек-государство» существует ритуал, и весьма строгий, доказывают результаты проверки. Собрав провинившихся рабынь «меж стеною и житною башней», Телемах объявляет им состав преступлений и приговор.

88

М.К.Петров

Честною смертью, развратницы, вы умереть недостойны, Вы, столь меня и мою благородную мать Пенелопу Здесь осрамившие, в доме моем с женихами слюбившись.

(Одиссея, XXII, 462-464)

Приговор рабыням и козоводу Меланфию, пытавшемуся изменить ситуацию в пользу женихов, тут же приводится в исполнение:

...канат корабля черноносого взял он и туго Так укрепил, натянувши его на колоннах под сводом Башни, что было ногой до земли им достать невозможно. Там, как дрозды длиннокрылые или как голуби, в сети Целою стаей — летя на ночлег свой — попавшие (в тесных Петлях трепещут они, и ночлег им становится гробом), Все на канате они голова с головою повисли; Петлями шею стянули у каждой; и смерть их постигла Скоро: немного подергав ногами, все разом утихли. Силою вытащен после на двор козовод был Меланфий; Медью нещадною вырвали ноздри, обрезали уши. Руки и ноги отсекли ему; и потом, изрубивши В крохи его, на съедение бросили жадным собакам.

(Одиссея, XXII, 465-477)

Эта жестокость расправы, по поводу которой исписано множество бумаги, не должна восприниматься в отрыве от общих норм «медного» периода, когда угроза бросить на съедение собакам звучит повсеместно, без различия свободного и рабского положения. Жестокость не обязательно связана с рабским состоянием, не меньшая, иногда даже изощренная жестокость допускается и по отношению к свободным. Одиссей и Диомед, например, встретив в ночном поиске «соглядатая троянского» Долона, затевают с ним совсем уже недостойную игру, которая кончается обычным исходом: «Диомед замахнул и по вые острым ножом поразил и рассек ее крепкие жилы» (Илиада, X, 455-456).

Бесправное положение раба доказывает лишь одно — юридическую автономность одиссеева дома, отсутствие какой-либо внешней ритуальной структуры, правомочной регулировать отношения в пределах «человека-государства». Здесь свой «личный» ритуал, по отношению к которому Одиссей — творец и хозяин, исполь-

Античная культура

89

зующий дисциплинарную практику в полном объеме. Кроме мер наказания, Одиссей использует и меры поощрения. Евмею и Филойтию он обещает:

Если Дий мне истребить женихов многобуйных поможет, Вам я обоим найду по невесте, приданое каждой Дам и построю вам дома вблизи моего, и, как братья, Будете жить вы со мною и с сыном моим Телемахом.

(Одиссея, XXI, 213-216)

Вместе с тем сама возможность дисциплинарной практики, сочетания кнута и пряника, предполагает наличие в человеке-государстве жесткой ритуальной структуры, «порядка», т.е. обычного контура регулирования. В этой бюрократической части в доме Одиссея без труда опознаются остатки государственного аппарата кносско-пилосского типа. Но аппарат этот редуцирован, подогнан под возможности личного контакта, т.е. включает лишь столько объектов управления, сколько в состоянии контролировать отдельный человек.

Любопытная деталь, и к ней нам еще придется возвращаться многократно, — размеры людей-государств соизмеримы с размерами «невидимых колледжей», основных единиц самоорганизации науки. И там и здесь речь идет о возможностях прямого и личного контакта, хотя, конечно, в наше время возможности эти усилены средствами коммуникации в несколько раз. И если норма «невидимого колледжа» — несколько сот ученых, то норма человека-государства измерима, видимо, в десятках: дом Одиссея — самая крупная на Итаке

социальная единица — насчитывает примерно 100-150 связанных в единый ритуал людей. Кроме нижней безмолвной палубы, население которой безымянно и получает имена лишь в исключительных случаях, в доме Одиссея налицо палуба средняя, которую населяют «старшие» поименованные рабы: свинопас Евмей, главный пастух Филоитий, козовод Меланфий и, соответственно, приближенные рабыни Евриклея, Евринома и т.д. Эта именная палуба — непосредственный предмет регулирования со стороны Одиссея и Телемаха — сама поставлена примерно в те же отношения к палубе безымянной. Евриклея, напри-

90

М.К.Петров

мер, распоряжается безымянными рабынями ничуть не хуже, чем Одиссей гребцами: Все на работу! Одни за метлы; и проворнее выместь Горницы, вспрыснув полы; на скамейки, на кресла и стулья Пестро-пурпурные ткани постлать; ноздреватою губкой Начисто вымыть столы; всполоснуть пировые кратеры; Чаши глубокие, кубки двудонные вымыть. Другие ж Все за водою к ключу и скорее назад. (Одиссея, XX, 149-154)

Труд рабынь носит регламентированный характер. Приказание Евриклея выполняется традиционным, видимо, способом:

...Ее повинуюся воле,

Двадцать рабынь побежали на ключ темноводный; другие Начали горницы все прибирать и посуду всю чистить.

(Одиссея, XX, 157-159)

О том же говорит и сцена гадания Одиссея в день избиения женихов. Одиссей просит у Зевса: «Дай, чтоб от первого, кто здесь проснется, мной вещее слово было услышано» (Одиссея, XX, 100-101). Одиссей идет на мельницу и уже по условиям ситуации должен увидеть здесь типичную картину. Оказывается, что работа здесь умерена «уроком», нормой:

...на мельнице этой двенадцать

Было рабынь, и вседневно от раннего утра по поздней Ночи ячмень и пшено там они для домашних мололи. Спали другие, всю кончив работу; а эта, слабее Прочих, проснулася ранее, чтоб труд довершить неготовый. (Одиссея, XX, 106-110)

Тот же тип межпалубных отношений можно обнаружить и в линии Евмей — свинопасы. Евмей полностью самостоятелен экономически: он даже создает свою личную иерархию подчинений. Во время ужина Одиссея со свинопасами выясняется, что у Евмея есть свой раб:

Хлебов принес им Месавлий, который в то время, как в Трое Царь Одиссей находился, самим свинопасом из денег Собственных был, без согласия царицы, без спроса с Лаэртом Куплен, для разных прислуг, у тафийских купцов мореходных.

(Одиссея, XIV, 449-452)

Античная культура

91

Евмей представлен в ритуале как регулярный поставщик свиней, и, пока он выполняет эту функцию, претензий к нему не возникает. В таком же положении находились, вероятно, и другие старшие пастухи. Не совсем ясно, использовались ли рабы непосредственно в земледелии?

Постоянных «должностных» рабов здесь не видно.

Рабы именной палубы во многом самостоятельны, близки по поведению к свободным, проявляя преданность к своим хозяевам. Но они все же рабы, а чувство рабства, рабское отношение к деятельности представлено в ряде высказываний и ситуаций.

Прежде всего это чувство неполноценности, скованности:

Тягостный жребий печального рабства избрав человеку, Лучшую доблестей в нем половину Зевес истребляет.

(Одиссея, XVII, 322-323)

Это чувство сродни той несвободе от ритуала, которая в любые времена ощущается как скованность человека обычаями и обстоятельствами. Ничего специфически «рабского» здесь нет, или, вернее, рабство в этом аспекте и чувство скованности ритуалом — одно и то же, различие лишь в масштабах и остроте. Ритуал рабов Одиссея более личен, компактен и обозрим, чем ритуал, например, гражданского чиновника более поздних времен; рабу видны границы, за которыми начинается царство свободы и творчества, поэтому чувство скованности и подавленности принимает здесь более острые формы.

Здесь впервые приобретает силу естественного закона палубное отношение повелителя и исполнителя, которое отрицает за исполнителем право на какую-либо инициативу мысли и действия. Говоря о рабстве, Аристотель подчеркивает именно это обстоятельство: «В целях взаимного сохранения необходимо объединяться попарно существу, в силу своей природы власт-

вующему, и существу, в силу своей природы подвластному. Первое благодаря своим интеллектуальным свойствам способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей существо властвующее и господ-

92

М.К.Петров

ствующее; второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять полученные указания, по природе своей существо подвластное и рабствующее. В этом отношении и господином и рабом руководит общность интересов» (Политика, 1252а).

Но это же обстоятельство порождает и опасную парность психологических установок свободного и раба. Накоплению творческого потенциала на «свободном» полюсе слова соответствует накопление безразличия и безынициативности на «рабском» полюсе дела.

Евмей жалуется:

Раб нерадив; не принудь господин повелением строгим К делу его, за работу он сам не возьмется охотой. (Одиссея, XVII, 320-322)

Эта жалоба звучит не совсем корректно: принуждение, действие по слову и в пределах, указанных словом, отсутствие инициативы и «охоты» — не просто несовершенство раба, а закон палубной жизни, который выражен Платоном в форме: «Всякое обращение к ним должно содержать в себе приказание» (Законы, 778 А). В палубных условиях «перевыполнить» приказание так же опасно, как и не выполнить его. Поэтому рабская добродетель — откровенное холуйство, которое ищет свои ценности и способы удовлетворения не в труде и в творчестве, а в беспрекословном подчинении слову.

Теперь вектор психологической установки обращен не к природе, что позволяло, например, в нормальных олимпийских цивилизациях довольно активно совершенствовать профессиональный навык, а к источнику управляющего слова — к господину, к его указаниям и приказаниям.

Отсюда, а не от природы ожидаются теперь возможные блага и перемены в жизни. Эту рабскую установку на господина, в котором раб видит источник всех настоящих и будущих благ земных, Евмей демонстрирует самым наглядным и беспардонным образом в своем панегирике Одиссею:

Он, столь ко мне благосклонный; меня б он устроил,

мне дал бы Поле и дом, и невесту с богатым приданым, и, словом,

Античная культура

93

Все, что служителям верным давать господин благодушный Должен, когда справедливые боги успехом усердье Их наградили...

(Одиссея, XIV, 62-66)

Такое «служебное косноязычие», которое прячет холуйское «чего изволите» в солидность терминов «беспорочная служба», «усердие», «прилежание», смущает многих исследователей. Они склонны видеть здесь преувеличение, потерянное «чувство меры». Но если палубный принцип действительно реализован в человеке-государстве, то холуйские ноты в прославлении господина естественны и неизбежны. Определяя словом границы дела и эталоны дела, когда равно опасно и не дойти до этих границ, и перейти их, господин **действительно** выступает для раба в его технологической частичности источником всех благ земных, поскольку именно господин объединяет его с другими рабами в целостный ритуал практических отношений к миру.

Реальная трагедия здесь не в том, что Одиссей — погрязшее в произволе и самоуправстве чудовище, а Евмей — грязный холуй и подхалим, а в том, что, редуцируя навыки практических отношений к миру и устанавливая пределы этой редукции в рамках личных навыков и умений, одиссеи сковывают и разрушают механизмы накопления нового в наличных технологиях, способствуют их стабилизации, окостенению и даже — падению технологического навыка. Раб — реальный субъект практических отношений к миру — обращен к природе спиной: его деятельность ориентирована не на приспособление к природе и совершенствование навыка, а на точное исполнение слова.

Эта технологическая самоизоляция системы, когда растущая творческая способность на «свободном» полюсе слова порождает упрощение, стабилизацию и омертвление формализма на «рабском» полюсе дела, оказывается и трагедией и проклятием всего античного периода. Именно она губит античность. Энгельс по этому поводу писал: «Рабство — там, где оно является господствующей формой производства, — превращает труд в рабскую деятельность, т.е. в занятие, бесчестя-

94

М.К.Петров

щее свободных людей. Тем самым закрывается выход из подобного способа производства, между тем как, с другой стороны, для более развитого производства рабство является помехой, устранение которой становится настоящей необходимостью. Всякое основанное на рабстве производство и всякое основывающееся на нем общество гибнут от этого противоречия» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.20. С.643).

Таким образом, гражданская доблесть как личный навык управления человеком-государством имеет в пассиве то неприятное свойство, что становление этого навыка сопряжено с упрощением и омертвлением существующих технологий. Это и создает эффект деградации, падения навыков и ремесел на переходе от крито-микенской государственности к полису. Вместе с тем распространение палубного принципа на социальный ритуал означало опредмечивание всех его программ, т.е. возникновение активного отношения к социальному ритуалу в целом, возможность критических и оценивающих позиций.

Эта активная сторона — личный навык администрирования, квалифицированного указания и руководства — основа гражданской доблести, умения «жить вместе». В рамках человека-государства гражданская доблесть носит в основном личный, адресно-указующий характер: Одиссей управляет именной палубой старших рабов, а эти, в свою очередь, — палубой безымянной. Здесь есть, правда, свои особенности, связанные с тем, что сложные технологические навыки все же не палуба корабля и управление в земледелии, например, не может подняться выше поощрения, идет не столько в палубной модели, сколько в модели, которую можно видеть на щите Ахилла:

Сделал на нем и широкое поле, тучную пашню, Рыхлый, три раза распаханый пар; на нем землепашцы Гонят яремных волов, и назад и вперед обращаясь, И всегда, как обратно к концу приближаются нивы, Каждому в руки им кубок вина, веселящего сердце, Муж подает; и они, по своим полосам обращаясь, Вновь поспевают дойти до конца глубокообразного пара.

(Илиада, XVIII, 541-547)

Античная культура

95

Этот же тип неопределенно-личной связи скорее по продукту дела, чем по самому делу ощутим и в отношениях Одиссея с Евмеем и Филойтием. Оба они далеко пасут своих свиней и коров, приказывать им непосредственно невозможно, поэтому между ними и Одиссеем возникает нечто вроде договора, в рамках которого стороны довольно свободны. Филойтий, которого Одиссей в молодости поставил старшим пастухом, высказывает даже идею о перемене хозяина:

Часто мне замысел в милое сердце приходит (хотя он,
Правду сказать, и не вовсе похвален: есть в доме наследник),
Замысел в землю чужую со стадом моим, к иноземным
Людям уйти...

Стадо уведши с собою, к иному царю перешел бы
В службу.

(Одиссея, XX, 217-220, 223-224)

Филойтий ощущает себя «на службе», и желание переменить хозяина не представляется чем-то уж очень необычным ни ему самому, ни слушающему его Одиссею.

Но это не норма, а исключение, вызванное и особенностями животноводства, и размахом хозяйства, размеры которого описаны Евмеем в рассказе о богатствах Одиссея:

Дом же его несказанно богат был, никто из живущих Здесь благородных мужей — на твердыне ли черного Зама Или в Итаке — того не имел; получал он дохода Более, чем десять у нас богачей; я сочту по порядку: Стад криворогих быков до двенадцати было, овечьих Также, и столько ж свинных, и не менее козых.

(Одиссея, XIV, 96-101)

В целом же палубный принцип в личной форме («в доме своем я один повелитель») — принцип утвердившийся и признанный. Он ищет утверждения не только в рамках человека-государства, но и за его пределами как норма социальной жизни. Но здесь, во «внешней политике» людей-государств, этот принцип не может уже оставаться личным, переходит в политические и юридические сущности безличной природы типа договора, равноправия, равноспособности, равнообязанно-

96

М.К.Петров

сти и т.п. Возникали те ситуации «войны всех против всех», «общественного договора», «естественного равенства», о которых многократно спотыкалась философия нового времени. Детальный анализ этого внешнего аспекта гражданской доблести — основное содержание перехода от человека-государства к городу-государству, и здесь мы можем констатировать

лишь наличие этого аспекта и неразвитые, во многом традиционные формы его проявления: совет старейшин, народное собрание, жрецы. Поскольку новые функции этих древних установлений связаны с переходом от олимпийской социальности к полису, все более насыщаются идеей выбора и прогноза, эволюцию этих древних институтов полезно проследить по связи с эволюцией палубного принципа.

5. ПАЛУБА И ПРОГНОЗ

В нормальной олимпийской системе всегда обнаруживаются два ключа-стыка, которые связывают социум в единое целое. Это, во-первых, институт старейшин рода, в котором регулируется обмен продуктов земледелия на государственные блага: устойчивость годового цикла, нормативность окружения, хорошее поведение рек, соседей и т.п. Здесь старейшины рода представляют интересы земледелия, возможно, и ремесла, а государственный чиновник выступает координирующим агентом связи этих частнородовых интересов с интересами всего государственного ритуала. В табличках крито-микенского периода ключ обнаруживается как совет старейшин (герусия) при базилее. В надписи An 616 перечисляются некоторые базилеи и состав соответствующих герусий: от 14 до 20 геронтов. Неопределенность численного состава герусий связана, видимо, с тем обстоятельством, что в административных округах могло быть разное число родов.

Второй ключ — институт жрецов — координировал отношения между природой и обществом и оказывался тем самым «научным» включением в олимпийский ритуал, о котором часто пишут как о «науке Китая»,

Античная культура

97

«науке Вавилона», «науке Египта» и т.п. Смысл деятельности этого института — регулирование сил природы и обеспечение устойчивой годовой цикличности. Это регулирование не обязательно носит чисто пассивный характер, ирригационные работы и эксплуатация гидротехнических сооружений, как и внешняя политика, — явно активный тип воздействия на среду, но в большей своей части регулирование по внешнему циклу связей общества со средой было несомненно пассивным, строилось на истолковании олимпийской воли с помощью наблюдений над типичными явлениями: движением светил по небу, разливом рек, периодичностью сезонов дождей и т.п. Эти наблюдения, независимо от их олимпийского истолкования, имеют большую научную ценность уже потому, что велись они длительные периоды времени. В Китае, например, хранятся (или хранились до недавнего времени) записи астрономических наблюдений за несколько тысячелетий. Этот ключ представлен в табличках «храмовым» стратом: упоминанием о жрецах, богах и т.п. В кносской табличке Fr1, фиксирующей выдачу масла, упоминаются: Зевс Диктейский, храм Дедала, бог Дитяи, все боги, богиня-охотница, Эриннии.

Оба ключа — институт жрецов и герусия — работали, как и положено быть: имели дело с отклонениями от традиционной нормы и заняты были уничтожением этих отклонений. В процессе распада государственности крито-микенского типа возникает стяжение и синтез первого ключа: главы родов, с одной стороны, и государственные чиновники-базилеи, с другой, становятся различными по генезису, но тождественными по сути главами людей-городов. Геронты в лице базилея теряют авторитетную государственную инстанцию, способную на месте и оперативно решать все затруднительные ситуации. С другой стороны, и сами базилеи оказываются перед закрытой дверью: у них нет теперь ни права, ни возможности вмешиваться в дела людей-государств, где каждый в своем доме «один повелитель». В этих условиях герусия перерождается из ключа, в котором стыкуется государственное и родо-

4 Петров М. К.

98

М.К.Петров

вое, в своеобразный надгосударственный институт: совет старейшин или совет владык.

В таком совете нет, собственно, непререкаемых авторитетов, но нужда в авторитете есть, и она реализуется в сохранении института жрецов на правах межгосударственного установления и в появлении нового института — народного собрания.

Институт жрецов, как и раньше, мыслится орудием связи человека и обожествленного

ритуала, но он теперь переключается с истолкования частотных явлений на прогноз явлений уникальных и становится автономным в политическом отношении. Черты жреческой автономии видны уже в пилосских табличках. В табличке Ер 704, например, некая Эрита, жрица, доказывает, что участок земли искони принадлежит храму, не подлежит отчуждению или переделу, хотя и признает, что часть земли сдана храму в аренду. Эта неотчуждаемость храмовой собственности, которая изымается из государственного ритуала, и может служить указанием на появление автономных храмовых хозяйств. Храмы превращаются в институты прогнозов, к которым теперь вынуждены обращаться все деятели античной политики, которые потеряли связь с социальностью по природе, но не получили вместе с правом творить историю по слову также и дар политического предвидения. Храмовая структура развивается в межгосударственный, освященный традицией институт, находящийся под покровительством и защитой всех греческих государств. Примером здесь могут служить Дельфы в Фокиде с храмом Аполлона, которые быстро оформились в общеэллинский культовый, ремесленный, торговый и финансовый центр, просуществовавший до конца IV в. н.э.

Вторая авторитетная опора — народное собрание — возникает, видимо, из общинно-родовых институтов, связанных с разделами и переделами земли. Некоторые аналогии в поэмах связаны именно с этим процессом, показывают его как общеизвестный и общепонятный. Так, говоря о равновесии троян и ахейцев в борьбе за стены, Гомер сравнивает ситуацию со спором на меже:

Античная культура

99

Тут как ликийцы храбрейшие все не могли у ахейян Крепкой стены проломить и открыть к кораблям их дорогу, Так и ахейян сыны не могли нападавших ликийян Прочь от стены отразить, с тех пор, как они подступили. Но как два человека, соседи, за межи раздорят, Оба с саженью в руках на смежном стоящие поле, Узким пространством делимые, шумно за равенство спорят.

(Илиада, XII, 417-423)

Сюда же следует, видимо, отнести и ритуальные празднества, одно из которых застают Афина и Телемах в Пилосе (Одиссея, III). «Народ» в поэмах — понятие весьма емкое и трудноопределимое. Иногда это просто жители города; встречая Телемаха, Евмей упрекает его: «Доныне в поле не часто к своим пастухам приходил ты, но боле в городе жил меж народа» (Одиссея, XVI, 26-28). Иногда «народ» — все свободные, а иногда — подданные. Алкиной, например, исчисляя подарки «владык феакийских», советует не скупиться, списывать убытки за счет народа:

...пускай же

К ним по большому котлу и треножнику прочной работы Каждый прибавит; себя ж наградим за убытки богатым Сбором с народа; столь щедро дарить одному не по силам.

(Одиссея, XIII, 12-15)

Но какой бы смысл ни вкладывался в понятие «народ», созвать его на собрание — значит, как правило, попытаться решить те вопросы, которые не хотят решаться рабочим порядком, в узком кругу. Телемах собирает народ, чтобы его рассудили с женихами. Агамемнон — чтобы избавиться от мора. Иногда народ и сам стихийно собирается на площадь, как это случилось после убийства женихов:

Все взволновались жители града; великой толпою С ропотом, с воплем сбежался народ к Одиссееву дому; Вынесли мертвых оттуда; одних схоронили; других же В дома семейные их по иным городам разослали, Трупы развезть поручив рыбакам на судах быстроходных. На площадь стали потом все печально собираться; когда же На площадь все собрались и собрание сделалось полным, Первое слово к народу Евпейт обратил благородный...

(Одиссея, XXV, 415-422)

100

М.К.Петров

Решающая и почетная роль в народных собраниях принадлежит старцам: они ведут его, вносят предложения, истолковывают волю собрания. Но, во-первых, это не всегда те самые старцы, которые заседают и в совете старейшин, и, во-вторых, деятельность старцев во время народных собраний часто принимает форму кратковременного прогноза.

На собрании по случаю «погибельного мора» Ахилл сразу предлагает Агамемнону привычную процедуру: «Испытаем, Атрид, и спросим жреца или пророка, или гадателя снов (и сны от Зевеса

бывают): пусть нам поведают, чем раздражен Аполлон-небожитель» (Илиада, 62-64). Поднимается Калхас, «верховный птицагадатель», и, обеспечив себе защиту со стороны Ахилла, объявляет Агамемнону горькую правду — нужно отпустить дочь Хриса, ибо Аполлон «от пагубной язвы разящей руки не удержит прежде, доколе к отцу не отпустят, без платы, свободной дочери его черноокой» (Илиада, I, 97-99). На собрании ахейян по поводу сна Агамемнона, когда введенные в заблуждение «пастырем народов» ахейяне едва не отправились по домам, Одиссей удерживает их напоминанием о пророчестве Калхаса, по которому Троя падет на десятый год осады (Илиада, II, 300-330). На Итаке во время народного собрания пророчествует «многоопытный старец» Алиферс, предвещая гибель женихам (Одиссея, II, 161-176).

В поэмах довольно четко прослеживается разложение функций герусии на совещательную и авторитетную. По первой она преобразуется в совет старейшин, у которого нет пока ни жесткой организации, ни определенного количественного состава, хотя правовое положение уже более или менее стабилизировалось. Нестор, например, так определяет функцию совета:

Славою светлый Атрид, повелитель мужей Агамемнон! Слово начну я с тебя и окончу тобою: могучий Многих народов ты царь, и тебе вручил Олимпиец Скиптр и законы, да суд и совет произносишь народу. Более всех ты обязан и сказывать слово и слушать, Мысль исполнять и другого, если кто, сердцем внушенный, Доброе скажет, но — что предпочесть, от тебя то зависит.

(Илиада, IX, 96-102)

Античная культура

101

В рамках этого отношения старцы подсказывают, а царь выбирает и исполняет. От старцев требуется инициатива, предложение. Когда Одиссей приходит во дворец к Алкиною и обращается с просьбой вернуть его на родину, то первая реакция исходит от «благородного племени старца» Ехиная:

Царь Алкиной, неприлично тебе допускать, чтоб молящий Странник на пепле сидел очага твоего перед нами. Почесть ему оказать ожидаем твоих повелений.

(Одиссея, VII, 159-161)

Вместе с тем отношение это может носить и активный и пассивный характер. Троянские старцы показаны, например, в несколько иронической аналогии:

Старцы народа сидели на Скейской возвышенной башне, Старцы уже не могучие в брани, но мужи совета, Сильные словом, цикадам подобные, кои по родам, Сидя на ветвях дерев, разливают голос их звонкий: Сонм таковых илионских старейшин собрался на башне.

(Илиада, III, 149-153)

Но вот Нестор на совете поднимается иногда до прямой критики действий Агамемнона. Так происходит, когда он требует у Агамемнона мира с Ахиллом:

Сколько тебя, Агамемнон, Я отговаривал, но, увлекался духом высоким, Мужа храбрейшего в рати, которого чествуют боги, Ты обесчестил, награды лишив. Но хоть ныне, могучий, Вместе подумаем, как бы его умолить нам, смягчивши Лестными сердцу дарами и дружеской ласковой речью.

(Илиада, IX, 108-113)

Выделение второй, авторитетной функции есть, собственно, ограничение права царя на выбор и решения: это право передается народному собранию. Если Нестор оставляет Агамемнону и право исполнения, и право истолкования законов, то в реальной жизни того времени право на «суд и совет», на выбор все более отчуждается в народное собрание, а за царем признается лишь право исполнения законов. При этом, естественно, дела не идут гладко: право на законодательство не отдается без боя. Эпизод с Ферситом, «мужем

102

М.К.Петров

безобразнейшим», вскрывает чисто административную трактовку критика-смутьяна, примеры которой можно найти не только в древние времена:

Только Ферсит меж безмолвными каркал один,
празднословный,

В мыслях имея всегда непристойные многие речи, Вечно искал он царей оскорблять, презирая пристойность, Все позволяя себе, что казалось смешно для народа.

(Илиада, II, 212-215)

Но сдвиг заметен уже повсюду: царская власть редуцируется в исполнение должности, в исполнительную административную функцию, которая в поэмах предстает то божественной, то выборной, предполагает обезличивание до обычной выборной должности, причем право выбора, а также и значительная доля ответственности за введение новых законов и

истолкование существующих переходят к народному собранию.

Разложение «царского навыка» на исполнительно-административную и законодательную составляющие, передача законодательных функций народному собранию и есть, собственно, выделение «гражданской доблести» в чистом виде как способности «вершить суд и совет», которая теперь признается способностью и правом каждого. Если попытаться вскрыть механизм перераспределения «царской» способности и перехода ее из профессионального (царь) в личный (народное собрание) навык, то мы снова оказываемся на палубе корабля в обстановке подготовки и проведения набегов на побережье. Только здесь возникают как необходимые ситуации оценки и выбора из некоторого числа вариантов. Здесь работает начальная школа, в которой преподается и закрепляется навык «вершить суд и совет» — основная составляющая навыка «жить вместе».

Тот факт, что навык накоплен как необходимое условие жизни, делает его устойчивым и способным противостоять любым попыткам концентрации законодательной власти. Тем же объясняется и активный характер гражданской доблести, который зафиксирован, например, Солоном в одном из законов афинского государства. Но это же обстоятельство делает актив-

Античная культура

103

ным и устойчивым навык **теоретического** отношения к окружению, навык способности теоретического суждения, без которого были бы невозможны теоретические операции выбора и обоснования выбора.

До тех пор пока выбор признавался навыком царским, профессиональным, логический механизм операций выбора и обоснования выбора не мог быть выявлен. Но с переходом его в навык личный, предполагающий активное использование в народном собрании, выявление логического механизма этих операций становится неизбежным. Этим, видимо, и можно объяснить, с одной стороны, логическую общность большинства представленных в поэмах суждений-прогнозов, а с другой стороны — неопределенность распределения навыка прогнозирования, куда включаются все более широкие слои. Старцы, как основные и традиционные носители этого навыка, представлены наиболее широко, но сюда не входят воины и люди самых различных возрастов и профессий. В критический момент битвы с троянами Агамемнон восклицает:

Муж да предстанет и лучший совет моего да предложит; Юноша он или старец — равно мне приятен он будет.

(Илиада, XIV, 107-108)

При отъезде Телемаха от Менелая происходит уникальное событие:

...орел темнокрылый

Шумно поднялся, большого домашнего белого гуся В сильных когтях со двора унося; и толпою вся дворня С криком бежала за хищником; он, подлетев к колеснице, Мимо коней прошумел и ударился вправо.

(Одиссея, XIV, 160-164)

Елена тут же переводит этот знак свыше в форму прогноза:

Слушайте то, что скажу вам, что мне всемогущие боги В сердце вложили, и что, утверждаю я, сбудется верно. Так же, как этого белого гуся, вскормленного дома, Сильный похитил орел, прилетевший с горы, где родился Сам и где вывел могучих орлят, так, скитавшийся долго, В дом возвратясь, Одиссей отомстит.

(Одиссея, XIV, 172-177)

104

М.К.Петров

Таких актов прогнозирования в поэмах много, и, говоря об уважении к слову, о дисциплине, мы уже упоминали о высокой вероятности прогнозирования у Гомера. Упомянут, собственно, только один ложный прогноз, да и тот оговорен как заведомо ложный. Зевс посылает Агамемнону обольстительное сновидение:

Мчися, обманчивый Сон, к кораблям быстролетным ахеян, Вниди под сень и явись Агамемнону, сыну Атрея; Все ты ему возвести непременно, как я завещаю: В бой вести самому повели кудреглавых данаев Все ополчения; ныне, вещай, завоюет троянский Град многолюдный...

(Илиада, II, 8-13)

Обнадеженный Агамемнон тут же созывает совет и Народное собрание, хотя ложность прогноза всячески подчеркивается Гомером, и прежде всего в словах Нестора, в образе которого Зевс предстал Агамемнону: «Если б подобный сон возвещал нам другой от ахеян, ложью почли б мы его и с презрением верно б отвергли» (Илиада, II, 80-81). Но ложные

прогнозы исключительно редки. Прогнозы, как правило, оправдываются, подтверждая своеобразную, понятую уже очень широко, почти в рамках христианского «откровения», жесткость связи: слово — дело.

Вместе с тем в интересующем нас плане становления теоретического отношения к окружению значительно больший интерес представляет не мера надежности прогнозирования, а состав прогнозирующего умозаключения, его «логическая фигура». С этой точки зрения прогнозы близки по структуре; почти везде обнаруживаются четыре последовательных момента: 1) критическая и четко определенная по вариантам ситуация; 2) уникальное событие; 3) ссылка на Олимп; 4) решение — выбор варианта. Второй и третий моменты могут меняться местами, но в остальном последовательность выдерживается довольно строго.

Высадившись по возвращении от Менелая на Итаке, Телемах объясняет Феоклимену ситуацию во дворце, обсуждая попутно шансы женихов стать царем Итаки. Телемах особенно выделяет Евримаха:

Античная культура

105

Но одного из них я назову, он доступнее прочих: То Евримах благородный, Полибия умного сын; на него же Смотрит в Итаке народ, как на бога, с почтеньем великим. Он, без сомненья, лучший меж ними; усердней других он С матерью брака, чтоб место занять Одиссеево, ищет; Но лишь единый в эфире живущий Зевес Олимпиец Ведает, что им судьбой предназначено — брак иль гибель? (Одиссея, XV, 518-525)

Этот первый, определяющий ситуацию по возможным исходам момент сразу же перебивается вторым — уникальным событием:

...В это мгновение справа поднялся огромный Сокол, посол Аполлонов, с пронзительным криком; в когтях он

Дикого голубя мчал и ощипывал; перья упали Между Лаэртовым внуком и судном его быстроходным. (Одиссея, XV, 526-528)

Третий и четвертый моменты реализованы в слове-прогнозе Феоклимена:

Знай, Телемах, не без воли Зевеса поднялся тот сокол Справа; я вещую птицу, его рассмотрев, угадал в нем. Царственной вашего царского рода не может в Итаке Быть никакой; навсегда вам владычество там сохранится.

(Одиссея, XV, 531-534)

Тот же тип движения мысли представлен и в прогнозах Калхаса (Илиада, I, 93-100; II, 300-330), Полидамаса (Илиада, XII, 200-229) и в ряде других, хотя иногда, в прогнозе Алиферса например, ссылка на Олимп предшествует уникальному событию (Одиссея, .11, 140-176).

Эта шаговая структура прогноза и очевидная произвольность синтезируемых единой связью элементов интересны во многих отношениях. От обычных жреческих процедур прогноз отличается тем, что в процедуру вводится **уникальность** — нечто принципиально невыводимое из прошлого опыта. При этом возникает примечательное восхождение универсальности: событие — Олимп — прогноз.

Событие выглядит более или менее типичным, и *то позволяет женихам, например, и Гектору довольно скептически относиться к знаковой составляющей со-

106

М.К.Петров

бытия. Гектор задает Полидамасу скользкий вопрос: «Ты не обетам богов, а шныряющим в воздухе птицам верить велишь?» (Илиада, XII, 237-238). А женихи вообще неуместно, с точки зрения Гомера, геройствуют: «Мы не боимся ни полного звучных речей Телемаха, ни же пророчеств, которыми ты, говорун поседелый, всем докучаешь» (Одиссея, II, 200-202).

Третий момент — обращение к Олимпу — есть, собственно, активная попытка заставить олимпийский формализм работать. Здесь происходят недопустимые с точки зрения нормальной олимпийской цивилизации вещи: пророки вовлекают богов в частноличные ситуации, заставляют их наращивать за счет новых уникальных поступков имя бога, т.е. тот текст-миф, который традиционно отнесен к данному имени. По отношению к Олимпу воспроизводится, но уже в **теоретической области**, то «ползущее движение», которое впервые возникает в феноменологии как гонка равнорас-пределенных противоположностей: опасности нападения и средств защиты. Это теоретическое освоение Олимпа представлено не только в системе прогнозирования, но и в системе «причинного» объяснения фактов.

В системе прогнозирования Хрис, например, молит Аполлона: «услышь и исполни одно мне

желанье: слезы мои отомсти аргивянам стрелами своими» (Илиада, I, 41-42). И олимпийский бог тут же зажигается этой идеей, спешит действовать по слову Хриса:

Быстро с Олимпа вершин устремился, пышущий гневом, Лук за плечами неся и колчан со стрелами, отвсюду закрытый. Громко крылатые стрелы, биясь за плечами, звучали В шествии гневного бога: он шествовал, ночи подобный. Сев наконец пред судами, пернатую быструю мечет; Страшный звон издает среброблещущий лук Аполлонов.

(Илиада, I, 44-49)

В системе прогнозирования бывает даже путаница. Нестор молит Зевса: «Погибели день отврати, Олимпиец! Гордым троянам не дай совершенно осилить ахейн!» (Илиада, XV, 375-376).

Исполнительный Зевс тут же подтверждающе громыхает, но получается усер-

Античная культура

107

дие не по разуму, своего рода свисток судьбы в пользу провинившегося:

...и грянул с небес промыслитель Кронион, Внявший молению Нестора, благочестивого старца. Но трояне, в их пользу принявшие знаменья Зевса, Жарче на рати ахейские бросились, жадные боя.

(Илиада, XV, 377-380)

Тот же настрой мысли, вплетающий высокие имена в бытовые ситуации и делающий богов, по существу, теоретическими рабами человека, представлен и за пределами прогнозирования, в «причинном» объяснении фактов. Тевкр и Мерион соревнуются в стрельбе из лука, т.е. в навыке Аполлона. Стреляют они в голубку, привязанную к мачте. Тевкр промахивается, Мерион попадает в цель, а объясняется это событие так:

Вылетел первому жребий стрелять; и, не медля, стрелу он С страшною силой послал, но не сделал обета владыке Фебу в жертву принести первородных овнов гекатомбу. В птицу герой не попал; воспрепятствовал

Феб раздраженный.

В шнур близ ноги он уметил, которым привязана птица. Привязь у самой ноги пересекла стрела; встрепенулась, К небу взвилась голубица свободная; привязь по ветру На землю вся опустилася; громко вскричали данаи. Быстро тогда Мерион у печального Тевкра из длани Выхватил лук, а стрелу наготове держал, чтоб направить; В сердце обет сотворил метателю стрел Аполлону Первенцев агнцев ему в благодарность принести гекатомбу. И, высоко под облаком робкую птицу завидев, Быстро кружащую, в бок под крыло угодил он стрелою.

(Илиада, XXIII, 861-875)

Олимп, таким образом, становится постоянной теоретической составляющей в отношении слово — дело, таким же рабом в теории, как и исполнитель в практике. Тем самым Олимп вовлекается в типичную «научную» процедуру творчества. Объединяясь в четвертом, прогнозирующем, моменте, три первых элемента (ситуация выбора, уникальное событие, обращение к Олимпу) дают **новую** связь, крайне напоминающую и по составу и по способу изготовления научную гипоте-

108

М.К.Петров

зу: требующее проверки и использующее форму «если — то» суждение о событии, необходимость которого невыводима из наличного опыта. Аналогия получается довольно широкой: прогноз, как и гипотеза, предполагает «экспериментальную» проверку, и по этой части гомеровские прогнозы, хотя они и выглядят «сумасшедшими мыслями», вполне «научны», подтверждаются самым блестящим образом. Прогноз Алиферса, «говоруна поседелого», о грозящих бедах, с которым женихи позволили себе не согласиться, дает, по данным эксперимента, такую картину:

Мертвые все, он увидел, в крови и пыли неподвижно Кучей лежали они на полу там, как рыбы, которых, На берег вытащив их из глубокозеленого моря Неводом мелкопетлистым, рыбак высыпает на землю; Там на песке раскаленном их, влаги соленой лишенных, Гелиос пламенный душит, и все до одной умирают.

Мертвые так там один на другом неподвижно лежали.

(Одиссея, XII, 383-389)

Различие между античным прогнозом и научной гипотезой обнаруживается не в механизме творчества или, во всяком случае, не в теоретической части этого механизма, а в составе творчества. Научное творчество технологично в том смысле, что эксперимент призван не только подтвердить объективную истинность гипотезы, но и перевести вскрытое этим путем уникальное событие в ритуал. Эксперимент гарантирует возможность бесконечного повтора реализованной в нем связи, т.е. переводит событие с уровня единичных и уникальных явлений на феноменологический уровень особенного. В античном прогнозе (как и в прогнозе вообще)

эта ритуальная и обязательная для научного эксперимента сторона отсутствует. За исключением этой детали, механизмы античного прогнозирования и научного творчества совпадают. Следует, однако, отметить, что как раз по этой детали античный прогноз не совпадает и с предрассудком, с обычаем шарахаться, например, от черных кошек: женихам при виде орлов вовсе не обязательно вспоминать о рыбах на песке раскаленном. Поэтому, как бы

Античная культура

109

парадоксально это ни прозвучало, единый источник творчества приходится фиксировать в той несколько мистической и огорчительной для рациональных умов «суеверности», которая пышно расцветает в «медный» период. Под творчеством и его первыми шагами приходится понимать любые попытки формализовать «суеверную» неопределенность с активным вовлечением в эти попытки наличного знания, т.е. прежде всего именно системы Олимпа. Здесь, думается, нужно отталкиваться не от сравнений с более поздними и развитыми формами творчества, а от реального положения дел для того периода, когда не было еще ни энциклопедий, ни справочников, ни даже задачников с ответами на последних страницах. Монополией на память, на сохранение и классификацию наличного знания обладала в те времена именная система Олимпа, ничего нельзя было бы ни объяснить, ни понять, не обращаясь к Олимпу, к связям с именем бога или к кровнородственным отношениям божественных имен. Трудности и ограниченные возможности этого периода очевидны. И удивляться здесь приходится не «наивности» античных прогнозов, а силе обстоятельств и изворотливости грека гомеровских времен, который находит все же способ поработить Олимп: ставит сложившийся олимпийский формализм в положение материи, материала творчества.

В технологии этот процесс овладения ритуалом затрагивает, собственно, одно ремесло — пиратское. Отсюда он возникает, и отсюда он распространяется на другие области социальной жизни: на внутреннюю («мой дом») и на внешнюю (совет, Народное собрание) политику людей-государств, на строительство новых форм социальности, на именную систему Олимпа. Повсюду возникает первичное смещение-накопление, которое мы охарактеризовали бы техническим термином «текстуальность». Более традиционным термином была бы здесь «историчность», но в нашем понимании истории, хотя мы и говорим о необратимости исторического процесса, нет нужного нам подчеркивания не-

110

М.К.Петров

повторимости, нового, «запрета на плагиат». Поэтому во всех тех случаях, когда рассматриваются процессы, избегающие повтора или прямо запрещающие его, мы будем говорить о текстуальном их характере.

Пока мы обнаружили несколько таких процессов: история гонки средств нападения и средств защиты, история пиратского ремесла, история прогнозирования. Материал текстуальных процессов разный: столкновение военных навыков, способность средствами гребцов-воинов нетипично решать типичные ситуации, способность изолировать действия богов и включать их в уникальные связи для решения теоретических ситуаций выбора. Но смысл всех текстуальных процессов один — накопление нового через теоретическое отношение к миру, через анализ и синтез логических структур.

* * *

Рассматривая гомеровский период в его отношении к крито-микенскому, мы видим, что в бассейне Эгейского моря действительно происходили радикальные сдвиги. Исчезли крупные социальные организации олимпийского образца, а на их месте появились мелкие автономные организации, использующие уже другой, «палубный», принцип администрирования. Переход к этой новой форме социальности совершался в условиях нормального распределения опасности, что потребовало такого же распределения средств обороны, заставило земледельца синтезировать как личный навык то, что традиционно существовало в профессиональной форме.

Кроме защитно-агрессивных функций, освоение которых превращало олимпийского земледельца в античного земледельца-воина-пирата, синтезировались также и навыки гражданские, умение «жить вместе». Эта гражданская линия включает перераспределение функций и трансформацию основных институтов олимпийской государственности: царской власти, жречества, совета старейшин. Возникает и укрепляется народное собрание, которое постепенно монополизирует

функцию истолкования законов и в какой-то сте-

Античная культура

111

пени — функцию законодательную, регулирующую отношения между людьми-государствами. Царская власть перестает быть наследственным навыком, становится выборной и в основном исполнительной должностью. Жречество изолируется в самостоятельную надгосударственную структуру, в институт прогнозов, хотя в гомеровский период процесс еще только начат. Нестабильность «медного» периода реализуется в необходимости активного подхода к формализму сложившегося ритуала и вызывает к жизни первые попытки творчества. Основной материал творчества — формализм пиратского навыка, формализм палубы корабля и командования, формализм именной системы Олимпа. Попытки активного подхода к формализму фиксируются как взрыв мифотворчества и становление первых, через именную систему Олимпа, теоретических отношений к миру. В этих теоретических отношениях водораздел между природой и человеком устанавливается на разрыве между командующим словом и подчиненным ему делом. Мир принимает черты сотворенности по слову, что отражает объективное положение как в рамках человека-государства, где вся полнота власти над формализмом принадлежит земледельцу-воину-пирату, так и в юридической плоскости взаимодействия таких людей-государств, где отношения фиксируются словом.

ПЛАВА III. ОТ ЧЕЛОВЕКА-ГОСУДАРСТВА К ГОРОДУ-ГОСУДАРСТВУ

Человек-государство как основной атом эгейской цивилизации не мог уже в силу собственной агрессивности и агрессивности окружающей его среды быть конечным продуктом синтеза новой социальности. Тем или иным способом он вынужден искать стабильности. Он активен и «многовалентен» в том смысле, что ему приходится, с одной стороны, пополнять собственную рабочую силу методами открытого грабежа всех и вся, а с другой — он вынужден охранять свою собственную рабочую силу от разграбления другими. В этих отношениях человек-государство волей-неволей входит в многообразные контакты с другими людьми-государствами и стремится закрепить эти контакты, если они оказываются для него выгодными. Возникающие контакты наиболее прочны, если они обоюдовыгодны. Иными словами, в бассейне, как только начинают складываться люди-государства, возникает и селекция на стабильность, на отбор и закрепление таких отношений между людьми-государствами, которые обоюдовыгодны и образуют более или менее устойчивые оазисы общих интересов по грабежу и защите.

Становление палубного принципа, творчества по слову, отчуждение воли и навыка, а также и становление новой области договорных отношений — все это раскрепощает силы, связанные прежде в олимпийском ритуале. Теперь эти силы обретают свободу, начинают формировать реалии нового мира: свободных и рабов,

Античная культура

113

товарно-денежные отношения эквивалентного обмена, отношения собственности, права и т.п. И прежде всего начинает формироваться новая социальная структура — полис (город-государство). Человек-государство выступает исходным моментом всей этой стихийной и осознанной деятельности формообразования: все процессы подчинены принципу установлению. Но результаты такой деятельности проходят проверку на жизнеспособность и селекцию на совершенство, подчиняясь действию ряда слепых и безличных сил, которые легче было освободить, нежели понять и связать в новый ритуал.

1. РАБЫ И СВОБОДНЫЕ

В традиционном понимании раб — существо забитое, обездоленное, обесщеченное. Его силой заставляют работать на другого. У него нет прав, он беззащитен перед своим хозяином, его можно безнаказанно убить. Все это так, и даже в гомеровской Греции, когда трудно еще говорить о рабстве — экономической категории, мы видим весьма наглядные картины расправ с рабами вроде сцен из жизни Одиссея дома (Одиссея, XXII, 465-479).

Но в античных источниках можно встретить и совершенно другое восприятие раба, которое трудно связать с традиционными представлениями. Афиней, например, в «Пирующих софистах» так рисует реакцию фокидян на появление рабов: «Мнасона, близкого к

Аристотелю человека, приобретшего тысячу рабов, фо-кидяне обвиняли в том, что он лишает самых необходимых средств к существованию такое же количество граждан» (265).

Этот мотив — рабы лишают свободных средств к жизни — интересен во многих отношениях, и прежде всего самой идеей замены труда свободного трудом рабским, т.е. возникновением той самой ситуации «технологической безработицы», которая затем многократно повторялась и в эпоху замены ручного труда

114

М.К.Петров

машинным, и в эпоху вытеснения трудового навыка автоматом. Любая такая замена предполагает уже более или менее сложившиеся товарные формы хозяйства и некоторый экономический эффект, возникающий в процессе замены.

Наличие сложившейся формы товарного производства датируется для Греции началом VII в. до н.э. К этому моменту повсеместно развита чеканка монеты и во всем Средиземноморском бассейне действует единая система. Уже на рубеже VII—VI вв. до н.э. Солон был в состоянии провести в Афинах денежную реформу и оценить имущество граждан в монетарной системе единиц.

Значительно сложнее вопрос об экономической эффективности рабства. Античные источники называют 1 обол (шестая часть драхмы) в день как норму прибыли от использования рабского труда. Эта цифра в какой-то мере согласуется и со средней оплатой свободного труда (драхма в день), и с положением так называемых «шестидольников» до реформ Солона, которые за долги обрабатывали поля богачей, возвращая им шестую часть урожая. Античность единодушно характеризует положение шестидольников как положение рабское. Сам Солон, сняв долговые столбы с земли, видел в этом акт ее освобождения: «Рабыня прежде, ныне же свободная» (Плутарх. Солон, XV).

В самом понимании доли, которая оставалась издольщику (пять шестых или одна шестая), нет единства мнений. По более поздней византийской версии, хозяину доставалось пять шестых, но эта цифра не очень правдоподобна: только с помощью механизации можно добиться такого выхода товарной продукции. Нас интересует не конкретное значение нормы прибыли, а сама возможность получения прибыли в сложившейся сельскохозяйственной технологии. Судя по положению шестидольников, такая возможность была, и, видимо, частью она реализовалась в институте рабства. При этом рабство вовсе не обязательно должно было занять ведущее положение именно в сельском хозяйстве. При товарном производстве оно могло рас-

Античная культура

115

полагаться в любом звене производства, и особенно там, где навык сравнительно прост и связан с большими затратами физического труда.

Непосредственным эффектом «интенсификации» земледелия, даже если исключить рабство, должно было стать обезземеливание «работников Деметры», или, что то же самое, острая нехватка земли в обществе, которое привязано к земле родовыми узами и рассматривает земледелие как основной источник собственного существования. Такая структура необходимо должна была порождать «лишних людей», которые оставались за бортом социальности по той простой причине, что им не оставалось места в сложившемся ритуале.

Маркс видел подоснову этого процесса в неразвитости производительных сил: «В древних государствах, в Греции и Риме, вынужденная эмиграция, принимавшая форму периодического основания колоний, составляла постоянное звено общественного строя. Вся система этих государств основывалась на определенном ограничении численности населения, пределы которой нельзя было превысить, не подвергая опасности самих условий существования античной цивилизации. Но почему это было так? Потому что этим государствам было совершенно неизвестно применение науки в области материального производства. Чтобы сохранить свою цивилизацию, их граждане должны были оставаться немногочисленными. В противном случае им грозило подчинение игу того изнурительного физического труда, который превращал тогда свободного гражданина в раба. Недостаточное развитие производительных сил ставило права гражданства в зависимость от определенного количественного соотношения, которое нельзя было нарушать. Единственным спасением была вынужденная эмиграция» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8. С. 567-568).

Задача освобождения от «лишних людей» в гомеровской Греции решалась сравнительно просто: превратности пиратского ремесла и беспокойная жизнь на побережье, по существу, снимали

проблему. Одиссей из похода вернулся один, да и дома внес значи-

116

М.К.Петров

тельный вклад в решение проблемы лишних людей. Евпейт жалуется народному собранию: Граждане милые, страшное зло Одиссей нам, ахейцам, Всем приключил. Благороднейших некогда в Троию увлекши Вслед за собой, корабли и спутников всех погубил он; Ныне ж, домой возвратясь, умертвил кефаленян знатнейших.

(Одиссея, XXIV, 426-429)

Из четырех сыновей Египтия в приключениях Одиссея погибло двое. Описывая поединки под Троей, Гомер примерно о каждом седьмом из погибших говорит как о последнем сыне знатного рода. Андромаха, уговаривая Гектора быть осторожным, напоминает ему, что ее отец и семь братьев погибли от Ахилла, что жизнь Гектора — единственная надежда для нее и сына:

Гектор, ты все мне теперь — и отец и любезная мать, Ты и брат мой единственный, ты и супруг мой прекрасный! Сжался же ты надо мной и с нами останься на башне, Сына не сделай ты сирым, супруги не сделай вдовою.

(Илиада, VI, 429-432)

Словом, в условиях «медного» периода особых проблем, связанных с «лишними людьми», не возникало, и бурлящий котел Эгейского бассейна тратил згу избыточность человеческого материала на собственные нужды синтеза. Но как только появляются очаги стабилизации, социальные формы более высокого порядка, чем люди-государства, задача оказывается сложной и запутанной. Возможности выбросить этих людей за пределы общественного ритуала, сделать их бродягами, пиратами, купцами и вообще авантюристами, наталкивались на растущую упорядоченность договорных отношений и на силу родовых связей. Отчуждение родовой собственности, и прежде всего собственности на землю, стало возможным сравнительно поздно, после законов Солона. Пиратский же способ отчуждения становился все более затрудненным, выталкивался на периферию ойкумены, однако и здесь, в процессе колонизации, он не столько решал, сколько пересаживал проблему на новую почву.

Человек-государство как основной устой античной социальности оказывался в этих условиях меж двух ог-

Античная культура

117

ней: складывание товарных отношений вынуждало его или разоряться, или ориентироваться на максимальную интенсификацию производства. И поскольку путь повышения урожайности был для того времени практически закрыт, снижать затраты на единицу продукции можно было только за счет все более интенсивного использования человеческого труда. Оставаясь членом рода и входя в многообразные договорные отношения, человек-государство не мог освободиться от земли, не освобождаясь попутно от привилегий гражданства и прав на защиту имущества. Все это создавало безвыходный треугольник, разорвать который могло лишь отделение собственности от производителя. Раб кардинально решал проблему: развязывал человеку-государству руки для гражданских дел.

Если присмотреться к этому вторичному отчуждению, то оно оказывается более глубоким и основательным, нежели отчуждение на палубе корабля. Отчуждается уже не только физическая сила в рамках оперативного решения ситуаций, но и трудовые навыки вообще, т.е. весь унаследованный от олимпийских времен производственный каркас сложившегося ритуала заполняется «рабским» содержанием. Но располагается этот каркас теперь иначе. Если нормальные олимпийские цивилизации существуют в пределах этого ритуала, то античность возникает на его границах и за его пределами. Античность превращает внешний каркас-оболочку производственного ритуала в своего рода окаменевший скелет, на котором развивается живая плоть античной культуры. Отсюда и возникает тот любопытный эффект, что рабство почти не доставляет хлопот античности; бед и потрясений от него значительно меньше, чем от быстрорастущей группы «лишних людей».

Рабство для античности — ее рутина, быт, постоянное и каждодневное занятие всех свободных, да и раб поставлен в такое положение, когда ему, собственно, некуда деться. Распространенное мнение о военном порабощении свободных как об основном источнике

рабства не совсем точно. Военное порабощение — ча-

118

М.К.Петров

стный и крайне нехарактерный случай. Военные разгромы сопровождались обычно умерщвлением всего мужского населения и уводом в рабство женщин и детей, так что типичным социальным происхождением раба был не пленный, а незаконнорожденный.

У раба не было родовой «прописки», и это обстоятельство автоматически исключало право на собственность и гражданство, и не только в том городе, где раб появился на свет, но и в любом другом городе-государстве. Мы изредка встречаем у античных авторов упоминания о вспышках недовольства или даже об организованных действиях рабов. Известно, например, о восстании рабов на Хиосе, о бегстве 20 тыс. рабов из Афин во время Пелопоннесской войны; известна даже легенда об основании беглыми рабами Эфеса, родины Гераклита. Но эти события не образуют сколько-нибудь единого фона и преемственности, вряд ли могут рассматриваться как перипетии борьбы, связанной в единый процесс какой-то формой классового самосознания.

Как раз по этой части, по классовому самосознанию рабства, мы обнаруживаем удивительную бедность свидетельств, да и то в основном косвенного порядка. Платон, например, обсуждая опасности, проистекающие из покупки рабов, видит в рабах особую породу людей, в душах которых «нет ничего здравого». Они опасны лишь в том случае, если они одной национальности. Отсюда и советы Платона: «Покупать себе рабов из разных стран (чтобы у них по возможности не было единого языка) и правильно воспитывать их не только ради них самих, но больше ради собственных интересов; избегать оскорблений по отношению к ним, наказывать их по справедливости» (Законы, 776 и далее). И в свидетельстве Платона, и в ряде других свидетельств того же типа можно, конечно, при желании усмотреть страх аристократа перед рабом и даже изложение какой-то классовой стратегии по отношению к рабам. Но при всем том здесь трудно увидеть позицию самого раба. Лишь Евмей в «Одиссее» действительно представлен как своего рода «идеолог» рабов, но в этой идеологии нет ни грана того, что

Античная культура

119

можно было бы назвать социальным протестом. Безбедная жизнь при своем повелителе — предел желаний раба. Как «домочадец» Одиссея и выразитель интересов рабов этого дома Евмей способен упрекать женихов за плохое отношение к рабам. Антиною он говорит: «Ты же из всех женихов Пенелопы к рабам Одиссея самый неласковый был завсегда, и ко мне особливо» (Одиссея, XVII, 388-389). Он отваживается на беззубые упреки даже в адрес Телемаха и Пенелопы, но прежде всего он свиновод и старший раб в доме, который настолько предан своему хозяину, что без колебаний вместе с Филойтием участвует в расправе Телемаха с рабами. Интересно отметить, что, обещая Евмею и Филойтию всякие блага в случае освобождения от женихов, Одиссей не обещает им свободы, хотя Евмей, свободнорожденный с острова Сира, украденный финикийцами и проданный отцу Одиссея, мог бы претендовать на свободу. Более того, Евмей как бы заведомо отказывается от свободы в пользу рабства у Одиссея:

...Никогда, никогда не найти уж

Мне господина столь доброго, где бы я ни жил, хотя бы Снова по воле бессмертных к отцу был и к матери милой В дом приведен, где родился, где годы провел молодые.

(Одиссея, XVI, 138-141)

Мотив «патриотического» поведения раба, который, не жалея ни трудов, ни собственной жизни, выполняет поручение хозяина, иногда поручение весьма щекотливое, представлен в свидетельствах весьма широко. Это и бытовые сценки, и даже высокая политика. Сикинн, раб Фемистокла, ввел, по преданию, в заблуждение Ксеркса, толкнул его на опасный маневр кораблями, решивший исход сражения при Саламине.

Методы пополнения естественной базы рабства вырабатываются в глубокой древности и связаны главным образом с пиратскими набегами. Одиссей, в расчете на доверие женихов, рассказывает выдуманную и тем уже типичную историю о нападении на египетское побережье (Одиссея, XVII, 419-433). Андромаха, оплакивая судьбу сына и судьбу всех женщин Трои, нис-

120

М.К.Петров

колько не сомневается в их будущем и не пытается искать выхода:

Быстро отсюда их всех увезут в кораблях быстролетных, С ними со всеми меня. И сам ты, о сын мой, за мною Следом пойдешь, чтобы нам неподобную делать работу, Для господина стараясь свирепого.

(Илиада, XXIV, 731-734)

Олимпийский фатализм, под знаком которого воспринимаются все события социальной и личной жизни, во многом еще ответствен за отсутствие сколько-нибудь серьезных, связанных с рабством потрясений. Свободный по рождению, если он попадал в рабство, мог еще освободиться: его могли выкупить или освободить силой родственники или друзья, сограждане. Андромаха, например, рассказывает о своей матери, что она стала пленницей Ахилла, но он «даровал ей свободу, приняв неисчислимый выкуп» (Илиада, VI, 427). Платон в одну из своих поездок на Сицилию был продан в рабство и выкуплен друзьями. Такое временное пребывание свободнорожденного в рабстве не накладывало на человека несмываемого пятна бесчестия, хотя, конечно, не служило его украшению и славе. Но если человек рождался рабом, был рабом по природе, такому пути к свободе оказывались отрезанными, поскольку необходимой составной свободы мыслилось наличие у человека кровнородственных гражданских связей.

Представление о кровнородственной связи покидает именную систему Олимпа и становится рабочим принципом законодательства. Традиционный порядок превращается в инструмент практики. По предложению Перикла, например, свободными гражданами Афин признаются лишь те, у кого отец и мать оба были афинскими гражданами. Гражданство одного из родителей даже в союзном городе не давало прав на афинское гражданство. В этой первой полицейско-бюрократической акции пострадало около 5000 афинян, в том числе и политический противник Перикла Фуки-дид. В трагедиях Эсхила кровнородственная связь становится основой композиции и главным конфликтом.

Античная культура

121

В философии Гераклита и элейцев та же связь выдвигается в универсальную философскую категорию и в апориях Зенона осознается как связь противоречивая.

Если в нормальных олимпийских цивилизациях кровнородственный принцип построения Олимпа через имя бога связан с набором технологий, то теперь возникает их разделение. Технология отчуждается в рабство, передается «одушевленным орудиям» в том смысле, в каком мы сегодня передаем трудовой навык автоматам, отчуждаем в полупроводниковую глину нечто такое, что многим кажется искони человеческим. Процесс античного отчуждения режет связь между именем и некоторым набором практических отношений к миру. Труд становится трудом вообще, абстрактным трудом, подчиненной слову «действующей причиной». Из конкретной формы, где совокупная потребность общества распределена в мозаику практических отношений к миру и сама эта мозаика удерживается как система различений клеем кровнородственных отношений олимпийских имен, производство переходит в форму абстрактно-всеобщую, где все технологии измерены в универсальной монетарной шкале, вступают в отношения сравнения по единому основанию. И мозаика практических отношений к миру удерживается не именами богов, а рыночной ситуацией спроса и предложения.

С другой стороны, лишаясь корней в технологии, именная олимпийская система различений теряет смысл и опору различения, также деформируется в единое и безличное универсальное «начало», в «воду» Фалеса например.

Этот процесс обезлички и выхода на уровень всеобщего как общий вектор движения античности особенно интересен распределением функций накопления нового между классами античного полиса. Реальными наследниками Олимпа в его технологической части оказываются рабы. Но этот олимпийский страт античности лишен кровнородственной связи, а с нею и преемственности в накоплении профессионального мастерства. Олимпийская система профессионального об-

122

М.К.Петров

разования, по которой сын наследует навык отца в процессе практической деятельности, оказывается теперь разрушенной. Ни раб, ни его незаконнорожденное потомство не могут своими силами восстановить эту связь. Судьба раба и его потомков всецело в руках рабовладельца, который менее всего склонен проявлять заботу об отдаленных перспективах повышения профессионального навыка, вынужден в своей деятельности руководствоваться конъюнктурой рынка.

Раба используют универсально для выполнения самых различных работ. Его дают взаймы, сдают в аренду, продают и покупают. Не говоря уже о полной незаинтересованности раба в повышении собственной квалификации, сам этот универсализм закрепляет и делает нормой то общее падение технологического мастерства, которое возникло в «медный» период как следствие перехода профессиональных навыков в личные. Раб, как и свободный, становится универсалом, но если

свободный универсализм оправдан как становление личности и навыка «жить вместе», то универсализм технологический может привести лишь к прогрессирующему падению технологической культуры. Попытки восстановить разорванный контур делаются, и Солон, например, записал в законах: «Сын не обязан содержать отца, если отец не обучил его ремеслу». Но чинят не совсем там, где рвется, да и акценты смещены на обучение свободных, на постижение ими «семи свободных искусств», имеющих к технологии довольно отдаленное отношение. В процессе расщепления Олимпа на технологическое и кровнородственное основание положение свободных оказывается немногим завиднее положения раба. Принцип кровнородственной связи широко теперь используется как объективное по природе различие между рабом и свободным, он четко прочерчивает границы гражданства и удерживает число полноправных граждан в минимальных пределах. Но, теряя связь с технологией, принцип этот теряет и свойство быть нравственным определителем человека — свойство собирательного примера, в котором образ жизни предков трансформируется в цель и ориентир жизни потомка.

Античная культура

123

Рядом с природой — традиционным предметом технологии — античность выстраивает предмет дополнительный: различного типа договорные отношения и ориентированную на них внешнюю политику. И если традиционный предмет все больше и больше отдается на откуп рабству, то этот новый предмет в его различных модификациях образует основу деятельности свободных граждан. Выброшенные и выбрасываемые из производства «лишние люди» — свободные по природе граждане — осваивают новые и в существе своем политические технологии, которые либо вообще не были указаны в олимпийской номенклатуре технологий, либо занимали в ней самое скромное место.

2. РЕАЛИИ НОВОГО МИРА

Явно экономическая природа сил, формирующих античную действительность на переходе от человека-государства к городу-государству, позволяет говорить об отчуждении — о слепой и неконтролируемой селекции социальных форм по их приспособленности к новому миру экономических и политических реалий. Вместе с тем, пытаясь понять динамику формирования полисного мира, мы не обнаруживаем в этом отчуждении картины, известной нам по капиталистическому или вообще по товарно-научно-техническому отчуждению.

В развитом товарном производстве картина складывается как синтез взаимодействия двух разнородных сил: научно-технического прогресса (активного технологического формообразования) и слепого, через стихию рынка, отбора технологических форм в наличное производство по законам стоимости. Реальным определителем процесса выступает относительная прибавочная стоимость, т.е. снижение всех видов производственных затрат на единицу продукции. Относительная прибавочная стоимость ответственна за эволюцию производственной матрицы и за изменение места и роли человека в производстве. Но стать таким определителем относительная прибавочная стоимость может-

124

М. К. Петров

только тогда, когда в матрицу введены варианты производства одного и того же продукта. Мы это делаем с помощью науки.

Античность не знает опытной науки. Идея эксперимента, с помощью которого наука становится технологическим творчеством, возникает в эпоху Возрождения и практическое применение находит только где-то в XVII — XVIII вв. Поэтому если для античного отчуждения также требуются варианты, выбор, то их источник приходится искать не в научно-техническом творчестве и не в отсекающей роли рынка, который отделяет продукт от производителя, а в творчестве политическом и в отсекающей роли внешней политики, где входят в связь, сравнение и отбор продукты политического творчества различных людей-государств.

Здесь также имеет смысл говорить об определяющей роли относительной прибавочной стоимости или, вернее, относительного прибавочного продукта, но трансформирующая сила этого определения скована застоєм технологии, не может выявиться как качественная трансформация технологий и допускает выявление лишь как качественная трансформация производителей.

Иными словами, единственный для этой силы открытый путь — количественное и объемное расширение: распространение античного способа жизни на все новые территории и выстраивание все новых уровней иерархии — новых административных палуб. Только такой способ действий позволяет удержать в растущем объеме сложившуюся матрицу потребления продукта, целостность нового способа производства. Начиная с человека-государства вроде дома Одиссея на

Итак, античность движется в своем развитии как интеграция людей-государств сначала в полис олигархов, затем в тиранию, в полис соперничающих, но неспособных одолеть друг друга аристократии и демоса, затем в гегемонию типа афинской Архе, где та же структура воспроизводится на уровне межполисных отношений, и, наконец, к античной империи, к финалу, из которого нет уже «античного» количественного выхода: все, что можно завоевать и ограбить, завоева-

Античная культура

125

но и ограблено; все, что можно удержать силой, приведено в связь. Возможности исчерпаны, и впереди лишь агония общего обнищания и политического развала.

Центральное и неподвижное место в этом движении и крахе античного отчуждения занимает унаследованный античностью олимпийский технологический страт. Это все тот же Олимп, но на нем уже нет личных имен, нет покровителей тех или иных технологий. Теперь он все чаще видится античному миру таинственным, надчувственным, «умопостигаемым», видится источником и хранителем «порядка». Но этот порядок отчужден, спрятан за неразумным, нерадивым, презираемым рабством как загадка организации беспорядочных сил и возможностей в упорядоченное гармоничное «бытие» — ритуал и источник всех благ свободной жизни.

В попытках пробиться к этому источнику и определителю жизни, к «началу» всего, античность отвергает олимпийскую специализацию. Работники Афины, Де-метры, Гефеста и множество других профессионалов-работников либо проданы в рабство, либо находятся в опасной с ним связи в силу технологической несвободы. Античность уже не склонна видеть нравственный идеал распределенным в систему профессиональных судеб, где каждому отроду написано свое.

Выраженная в «гражданской доблести» общность интересов свободных, единство их целей, выработка навыка «жить вместе» — все это заставляет античность пренебрегать множественным и различным ради «единого»: искать какой-то общий принцип, в котором совпало бы «единое» (то EV), «сущее» (то бv) и благо (то ауаGov).

Это стремление к системе, общие контуры которой изначально уже определены социальным запросом как всеобщее социального ритуала, не может, однако, сразу освободиться от олимпийской схемы порождения богов и изобретения богами совершенных технологий. В первых попытках построить свое особое мировоззрение античность лишь абстрагирует до всеобщего принципа и обезличивает олимпийскую схему. Развитая кровнородственная связь олимпийцев редуцируется до пары противоположностей «мужского» и «женского», а

126

М.К.Петров

распределенные по олимпийским именам практические отношения к миру освобождаются от именного определения по субъекту и получают определение по продукту: ориентируются не на деятеля, который теперь мыслится универсальным, а на цель — результат деятельности.

Если по олимпийской схеме предполагалось, что некто А, в его отличии от В, С, ..., способен производить некоторую сумму действий с результатами $a_1, a_2, a_3, \dots, a_k$, то теперь это отношение выглядит иным: предполагается существование некоторого X, который содержит в слове всю совокупность результатов-целей ($a_1, a_2, a_3, \dots, a_k; b_1, b_2, b_3, \dots, b_k; c_1, c_2, c_3, \dots, c_k; \dots$), и подчиненного (или подчиненных) ему Y, который способен (которые способны) по слову X реализовать любую из указанных X целей. Нетрудно заметить прямую связь нового подхода с палубой корабля, где капитан (X) действительно обязан держать в голове всю совокупность достижимых целей и указывать команде (Y) цели для реализации.

По этой же схеме строится отношение господина и раба, которое теперь приобретает вид философского постулата: бесправие раба и его технологическая универсальность слагаются в концепцию «материи» — чистой, но активной «лишенности», «воска», «воспринимающего». Материя в своем самодвижении может по этой концепции принимать любые формы, т.е. реализовать любые указанные ей или навязанные цели. Даже нерадивость раба и недостаточная его квалификация находят философское обоснование: материя реализует мир целей, но реализует его неполно, ущербно, и цели (т.е. то, что в слове) всегда оказываются недостижимым эталоном, к которому стремится, но никогда не достигает деятельность рабыни-материи. Учен и «незаконнорожденный» характер рабства: осмысление новой противоположности — повелевающего и исполняющего долгое время связано с аналогией физиологического порождения.

Даже у рафинированного логика и рационалиста Платона схема новых постулатов дана именно в этом

Античная культура

исполнении: «Весьма естественно то, что воспринимает в себя, уподобить матери, то, что дает от себя модель, — отцу, а сущность, которая представляет общий продукт того и другого, — потомку» (Тимей, 50 D). И крайне важно здесь отметить, что платоновская «цитке» — мать, к которой и терминологически и по содержанию восходят наши представления о «материи», — отнюдь не иносказание. Термин стоит здесь, на скрещении олимпийского и античного восприятия мира, совсем не случайно. И как «женское» олимпийской нормы («Великая мать», Рея-Кибела, мать-земля), и как основной для античности источник воспроизводства рабства, этой всепорождающей, но требующей организации силы, термин образует основание перехода к новому мировоззрению, функционирует в окружении однородных терминов: $\phi\iota\sigma\tau\gamma^{\wedge}$ — «природа» (от $\phi\iota\alpha$ — рождать), $\upsilon\lambda\upsilon\omicron\upsilon\alpha\gamma$ — рождаться, $\tau\epsilon\chi\nu\gamma\iota$ — «искусство» (от $\tau\iota\kappa\tau\omicron$ — рождать) и т.п. По олимпийской норме мир порожден сначала как система вечных олимпийских имен, а затем, в деятельности этих имен, как система «смертных» родов. По новой форме мир возникает как деятельность разумного существа, заставляющего Υ реализовать свои цели. Отсюда и возникает постулат логической упорядоченности мира, его сотворенности по слову: «Мир устроен сообразно с тем, что познается разумом и мышлением и что не подлежит изменению» (Платон. Тимей, 29 A). Безысходная противоречивость истолкования реалий нового мира в старых аналогиях заставляет античность искать нетрадиционный материал для синтеза новых мировоззренческих структур. Здесь в поле зрения античности и попадают ее великие изобретения: монетарная система единиц и алфавитная письменность.

Говоря о чеканке монеты, принято подчеркивать универсальный и не поддающийся контролю человека характер сил, вызванных к жизни самим фактором появления денег. Энгельс, например, отмечает: «Изобретая деньги, люди не подозревали, что они вместе с тем создают новую общественную силу, единую, имеющую всеобщее значение силу, перед которой должно будет склониться все общество. И эта новая сила, внезапно

128

М.К.Петров

возникшая без ведома и против воли своих собственных творцов, дала почувствовать свое господство афинянам со всей грубостью своей молодости» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 116). Эта динамическая сторона античного отчуждения, которая с помощью денег получает возможность проявиться как сила и произвести, по словам Энгельса, «переворот во всем прежнем обществе», сама по себе крайне важна, и об этом уже говорилось. Но кроме стороны динамической, появление монеты означало становление нового формализма — возникновение единой и универсальной меры, шкалы античных ценностей, по существу, первой в истории человечества универсальной системы единиц. Эта «измерительная» сторона денег сыграла значительную роль в формировании античного мировоззрения.

Относительно самого факта изобретения монеты известно несколько версий и легенд. По Геродоту (I, 94), чеканку монеты первыми начали цари Лидии, и отсюда этот обычай распространился сначала на Ионию, затем на материковую Грецию и греческие колонии в Италии и Сицилии. Происходило это в VIII— VII вв. до н.э., к этому примерно времени относится появление разного рода поговорок и афоризмов, показывающих всеислие денег. Позже они широко используются литературой и философией, причем наблюдаются две тенденции. Одна нравственно-критическая: Мидас, фригийский царь, превращающий в золото все, к чему он прикасается, умирает с голоду на горах драгоценного металла. «Проворные богачи» взбираются по хоженным и нехоженным тропам. Деньги преобразуют уroda. Деньги скрывают содеянное зло. «Человек — это деньги»; «Богачи не знают пределов» и т.д. и т.п. Даже у Аристотеля деньги классифицируются по ведомству зла, и, обсуждая, например, проблему счастья в «Никомаховой этике», Аристотель видит в любви к богатству страсть недостойную и губительную. Но эта критическая линия, в рамках которой обмен, эквивалент, деньги рассматриваются как разрушительные и враждебные человеку силы, отнюдь не исчерпывает отношение античности к новому соци-

Античная культура

129

альному институту. Гораздо более важным для понимания краеугольных камней античной культуры выступает само отношение упорядоченного обмена (аутацнрт|), которое через годовой цикл сельскохозяйственных работ и связанные с ним астрономические наблюдения преобразуется в универсальную космологическую идею замкнутого цикла, кругового процесса, построенного на переходах-обменах и подчиненного внутренней соразмерности. И у пифагорейцев и у Гераклита

этот античный мировоззренческий ключ — начало и вывод — прослеживается уже со всей определенностью во множестве производных идей, таких, как вечность и несо-творенность космоса, предел и беспредельное, мера, гармония, пропорция и т.п.

Устойчивость форм производства и связанное с этой устойчивостью почти полное отсутствие движения цен ведут к тому, что в монетарной системе единиц античность действительно получает неизменное и практически вечное формальное установление, которое пронизывает все формы античной жизни как единая измеримая характеристика, — это своеобразный обруч на античном космосе, на котором, как на замкнутой непрерывной орбите, могут теперь располагаться превращения всего во все по типу, например, ге-раклитовских переходов-смертей: «Психеям смерть — стать водою, воде же смерть — стать землею, из земли же — вода, а из воды — психея» (Климент. Strom. VI, 16). Возникает и реализуется возможность количественного анализа действительности, впервые обнаруживается известная и нашему времени «загадочность определения посредством числа».

Реальность и системность экономической всеобщей связи воспринимаются античностью еще в традиционных одеждах: числам приписывают противоположность мужского и женского, добра и зла, совершенного и несовершенного, а саму связь берут как установленную извечно. Первый представитель пифагореизма в литературе Филолай замечает, например: «Вечная сущность вещей доступна лишь божественному, а не человеческому познанию». Но тут же следует величай-

5 Петров М. К.

130

М.К.Петров

шей важности оговорка: «Человеческому уму было бы невозможно познать что-либо сущее, не будь сущностного в самих вещах» (Стобей, Ec. I, I, 10). За миром видимым, изменчивым, текучим, подвижным античность теперь угадывает присутствие какого-то другого мира жестких, вечных и неизменных соотношений. И хотя эти жесткость и неизменность достаточно иллюзорны, связаны с историческими особенностями античного производства, именно здесь человек впервые проникает в царство законов, какими мы их знаем и сегодня.

Монета как материальный, данный нам в чувственности носитель и выразитель универсальных абстрактных отношений становится первым проводником в мир науки, в умопостигаемый мир однозначных количественных равенств, эквивалентов, соотношений и т.п. Как говорит Аристотель: «В отношении сущего примером служит то рассмотрение, которому математик подвергает объекты, полученные посредством отвлечения. Он производит это рассмотрение, сплошь устранив все чувственные свойства, тяжесть и легкость, жесткость и противоположное ей, далее — тепло и холод и все остальные чувственные противоположности, а сохраняет только количественную определенность и непрерывность, у одних в одном направлении, у других — в двух, у третьих — в трех, а также свойства этих объектов, поскольку последние количественно определены и непрерывны, но не с какой-нибудь другой стороны» (Метафизика, 1061a). Это античное «сущее» и есть, собственно, стоимость как основной стабилизирующий момент социального ритуала. Единожды представ человеку в монете как доступная для наблюдения и измерения всеобщая непрерывность ритуала, стоимость может теперь конкретизироваться на уровне особенного в качестве частных приложений общего закона: как единство прерывного и непрерывного — бесконечная последовательность ряда.

Вторым великим открытием античности, изобретатели которого столь же мало подозревали об истинном его значении, как и изобретатели монеты, была алфа-

Античная культура

131

витная письменность, которая появилась в Греции в VIII—VII вв. до н.э. Предание связывает это событие с деятельностью Кадма-финикийца на острове Фера (Санторин), где были открыты древнейшие греческие надписи. Геродот, например, говорит о надписи на треножнике в храме Аполлона («Амфитрион поставил меня, победив телебоев») как о надписи весьма древней, «кадмической» (История, V, 59-61). Письмо греки заимствовали у финикийян, но это заимствование не было простым переносом финикийской нормы. Греческое письмо значительно отличается и от финикийского и от других типов письменности того времени, соединяя в себе предельную простоту и предельную точность в передаче языковой структуры.

Финикийское письмо, древнейшие надписи на котором восходят к X в. до н.э., имело алфавит из 22 букв, но не использовало принцип полного соответствия фонемы и буквы. Передавались на письме в основном согласные, что не исключало многозначного понимания текста или, во всяком случае, делало слово в тексте несамостоятельным. Воссоздавая фонетический костяк слова,

финикияне оставляли на совести читателя реконструкцию слова в целом в рамках данного контекста и, что особенно важно, реконструкцию грамматического значения слова, которое обычно передается гласными. В такой записи правила-категории, в соответствии с которыми идет использование слов, остаются, как и в устной речи, ускользающими моментами. Введя в алфавит гласные, греки впервые добились графического опредмечивания всех сторон, в том числе и грамматической, изгнали многозначность в понимании текста.

Еще в менее выгодном отношении к греческому письму находятся те виды письменности, которые предшествовали финикийскому. Тацит говорит о египетском происхождении финикийского письма, и связь этого письма с египетской иероглификой подтверждали в наше время Шампольон, Ленорман, Руже. В египетском, в известной мере также в кипрском, хеттском, древнекритском видах письменности следует

132

М.К.Петров

видеть дальних родичей греческого письма, и, чтобы оценить некоторые достоинства греческой письменности, полезно привести ряд данных по предшественникам.

Египетское письмо проделало эволюцию от идеограммы, которой Климент Александрийский дал привившееся название «иероглиф», до фонетического алфавита из 24 согласных.

Иероглифика служила в основном религиозным целям, была достоянием жрецов и писцов, не могла в силу сложности получить широкого распространения. При переходе от иероглифа к слоговому и фонетическому (по согласным) принципу письмо оказалось отягощенным традиционными идеограммами-реликтами, и даже в пору наибольшего их распространения в XII в. до н.э. в письме использовалось до 600 знаков: число достаточно внушительное, чтобы сделать письменность профессией.

Хеттское письмо было несколько более демократичным, но вряд ли уступало египетскому по сложности. То же можно сказать и о линейном письме крито-ми-кенского периода, где использовался слоговой принцип с включением идеограмм. Новое письмо греков не сохраняет преемственной связи с линейным. Нет, собственно, такой связи и с финикийским: ряд знаков для гласных в греческом алфавите соответствует согласным в финикийском. В алфавите 24 буквы, они же с использованием трех дополнительных знаков употребляются для записи чисел.

Уже первое достоинство — простота — обеспечивало письменности самую широкую социальную базу. Даже рабы, судя по комедиям, были обычно грамотны. Письменность как навык узкого круга профессионалов перешла в грамотность — в личный навык всех или почти всех свободных, стала частью «гражданской доблести». Второе достоинство — точность и однозначность — впервые позволило закрепить и сделать доступными для анализа все типы языковых связей, т.е. открыло доступ к анализу логических структур.

Писали сначала сплошняком, не выделяя слов, и двигались в строчках последовательно слева направо, а затем справа налево. Но вскоре закрепился и стал тра-

Античная культура

133

диционным принцип выделения слов и движения в строке слева направо.

О самом факте изобретения фонетического письма есть несколько легенд, относящих изобретателя к сонму олимпийцев либо к смертным. У Платона, например, алфавит изобретает египтянин Теут; «Некто Теут первым стал мыслить в беспредельном звуке гласные не как одно, а как многое; потом опять заметил и другие, хотя безгласные, однако ж производившие какой-то звук, и открыл в них также некоторое число; третьего же рода буквы различил те, которые теперь называются безгласными. Различая после сего беззвучные и безгласные все до одной и отделяя таким же образом гласные и средние, пока не обнял всего числа их, он каждым порознь и всем вместе дал имя стихий (ΣΤΤΟΙΧΕΥΟΝ — по-гречески и «стихия» — строительный элемент космологии, и буква. — Л./7.). Потом увидел он, что никто из нас не может уразуметь ни одной из букв самой по себе без всех их, и, размыслив, что союз этот единичен и что все буквы приводятся как бы к одному, он учение о них нарек грамматикою и наименовал ее одним искусством» (Филеб, 18 BCD).

На переходе от профессионального к личному навыку упрощению подверглись не только принципы письменности и ее знаковый материал, но и ее предметная технология. В Египте, на Кипре и Крите, в Междуречье письменность была по генезису анаглифи-ческой: запись велась

на устойчивом материале — на камне, глине и т.п. Этот метод требовал значительных затрат квалифицированного труда, ограничивал случаи употребления письменности официальными обстоятельствами и к самому тексту предъявлял довольно строгие требования. Текст по необходимости должен был быть предельно краток и экономичен; стилистические и художественные приемы были противопоказаны этой официальной прозе глины и камня. Папирус, кожа и другие заменители анаглифики долгое время не могли приобрести самостоятельного значения, рассматривались несовершенным заменителем или даже «черновым» дополнением к основному способу пись-

134

М.К.Петров

ма, который уже в силу сложности работы требовал профессионального мастерства и повсеместно рассматривался высоким, государственной важности, искусством.

Ко времени появления греческой письменности анаглифика хотя и продолжает занимать в графике ведущее положение, но перестает быть монополистом. Достаточно широкое распространение получают более простые и экономичные способы записи текста, причем текста неограниченной длины. На греков не давит традиция ограниченного применения письменности, и уже в VII—VI вв. до н.э. мы сталкиваемся с массой гражданских и бытовых текстов, которые были бы немыслимы в египетских или хеттских условиях. В социальную память вводятся и в социальной памяти сохраняются, позволяют отныне возвращаться к себе, не только тексты, фиксирующие законы, договоры, отдельные события истории, но и тексты нравственного, бытового, политического, лирического содержания.

Архилох (VI в. до н.э.) оставил среди других эпиграмм и такую, посвященную гетере:

Много ворон на утесе смоковница кормит плодами; Всех Пасифила гостей, добрая, рада принять.

Симонид Кеосский в VI в. до н.э. пишет эпитафию купцу-критянину:

Родом критянин Бротах из Гортины, в земле здесь лежу я. Прибыл сюда не за тем, а по торговым делам.

Трудно себе представить возможность появления таких текстов в олимпийских условиях профессионально-государственной монополии на письменность. И уж совсем невозможно было бы представить высеченной на камне «Историю» Фукидида или хотя бы одно из посланий Феогида, поэта второй половины VI в. до н.э., в которых по несколько сотен строк. Да и само содержание этих новых текстов порой бывает таким (у Феогида, например), что вряд ли какая-нибудь государственность решилась бы увековечить это «подрывное» творчество.

Раскрепощение письменности и переход ее из профессионально-кастового навыка в общедоступную гра-

Античная культура

135

мотность носили взрывной характер. Уже к VI в. до н.э. создается такое положение, когда становятся возможны совершенно дикие, с точки зрения олимпийской цивилизации, факты. Например, группа греческих наемников, участвовавших в походах египетского фараона Псамметиха II в Нубию (594-589 гг. до н.э.), выцарапала на левой ноге огромной статуи Рамсеса II надпись, близкую по содержанию к обычным для нашего времени надписям и росписям отдельных лиц в память о собственном пребывании в исторических местах: «Когда царь Псамметих пришел в Элефантину, те, кто плыл вместе с Псамметихом, сыном Теокла, сделали эту надпись». Судя по подписям, а их двенадцать, надпись сделали самые обыкновенные земле-дельцы-воины-пираты. И это очень интересно: обычные люди, причем люди из разных мест, оказались грамотными. Однако не менее интересно и другое — новое отношение к письменности: ни китаец, ни египтянин, да и вообще ни один человек, воспитанный в нормах олимпийского космоса, не решился бы на такое святотатство, имеющее для тех времен примерно тот же смысл, какой для наших имеет рассказанная Ильфом и Петровым история с бюстом Жуковскому на Старопанской площади.

Как особый и самостоятельный стиль официальной прозы анаглифика продолжает существовать и у греков: на каменных столбах вырезаются и устанавливаются для всеобщего обозрения и сведения законы, постановления, решения, а иногда и благодарственные тексты богам или отличившимся смертным, вроде текста на мраморном столбе в Ольвии, которым народное собрание признало заслуги и отметило доблести гражданина Протогена. Эта анаглифическая традиция дошла до нашего времени как обычай говорить языком обелисков,

мемориальных досок, эпитафий, медалей и вообще пользоваться каменной графикой в случаях официальных и торжественных. Но в античности анаглифика использовалась шире и оперативнее: бывали случаи переиначивания текстов, подчисток или искажений с помощью ограничивающих или уточняющих

136

М. К. Петров

дополнений; последнее, впрочем, не такая уж редкость и в более поздние времена, но только античность, кажется, решалась на самом камне оставлять предупреждения типа: «А если кто повредит эту надпись, частный ли человек, или должностное лицо, или народ, то пусть он будет подвергнут священному штрафу, о котором здесь написано» (договор между Элидой и Гереей).

Вместе с тем процесс раскрепощения письменности содержит как частную сторону и процесс раскрепощения камня. Связанные семиотическим ритуалом, камень и керамика обретают теперь известную самостоятельность, становятся такими же носителями семиотической революции, как и новые способы письма. Солдаты, царапающие фараонову ногу, Гераклит, Фео-гнид, Христофан, Фидий, Пракситель — все они продукты единого взрыва. Связанная ритуалом, конформизмом прошлого и настоящего, намертво привязанная к традиционному набору практических отношений к миру, социальная память, и прежде всего система олимпийских имен, обретает теперь движение, становится «рабочей» памятью, которая функционирует не в режиме тотемного столба или пирамиды, охраняющих узкий мирок социального ритуала от посягательств нового, а в режиме накопления нового: в режиме критического отношения к наличному формализму.

Основной агент и необходимое условие этого процесса — раскрепощенная письменность, которая вводит в социальный обиход новые реалии — тексты ограниченной длины (сочинения, документы), через текст ставит на службу обществу, утилизирует мышление авторов. Личность, голова индивида вводятся через письменность в процесс общественного познания, несут свои вклады-тексты в социальную память, тут же устанавливая законы этого нового процесса, понимание которых обнаруживает уже Одиссей:

...весьма неразумно и скучно

Снова рассказывать то, что уж мы рассказали однажды.

(Одиссея, XII, 452-453)

Законы этого нового процесса оказываются уже известными нам «ползущими» законами накопления но-

Античная культура

137

вого. Но здесь их действие строже: плагиат запрещен полностью. Каждый новый текст предполагает, с одной стороны, связь и знакомство со всеми предыдущими текстами, выступает как шаг единого процесса, а с другой — ни один текст не повторяет ни одного из предыдущих. Частная собственность на раба, орудия дополняется теперь в той же «отчуждаемой» форме и частной собственностью на продукты мысли. Через текст индивидуальное мышление отчуждается в социальную память, а из социальной памяти — этого текста текстов — индивидуальное мышление берет материал для синтеза новых текстов, новых вкладов в социальную копилку знания.

Процесс необратим, и каждый новый текст «наращивает» социальную память, создает в ней избыток противоречащих друг другу, подтверждающих друг друга, примыкающих друг к другу, опровергающих друг друга взглядов и идей, т.е. возникает типичная ситуация выбора, в которой индивидуальное мышление получает возможность выбрать из наличного материала нужное и связать выбранное в свою особую неповторимую концепцию. Если прогноз гомеровских времен включал на правах обязательной составной ссылку на Олимп, то теперь такая ссылка становится хотя и частой, но необязательной: ссылаются теперь не на олимпийское имя, а на идею, точку зрения другой личности.

Но если присмотреться к этому процессу, то обнаруживается любопытная деталь: идет ли речь о раскрепощенном камне или о раскрепощенном имени, перед нами, собственно, все тот же олимпийский материал. Олимп сведен на землю, поставлен на греческую почву статуями богов и героев, храмами, театрами. Бессмертные имена богов пущены во всеобщее обращение, также «раскрепощены», освобождены от олимпийских обязанностей и начинают

самостоятельную жизнь в текстах элегий, трагедий, комедий, историй, философских трактатов, договорных обязательств. Имена несут еще значительные олимпийские довески, от которых бывает очень трудно освободиться, но они уже под-

138

М.К.Петров

вижны, вырваны из строго регламентированных отношений Олимпа. Переход социального ритуала в новый способ жизни по установлению, который ввел в «дело» принцип творения по слову, обратным эффектом имел освобождение слова и мысли от тех связей, в которых они содержались, будучи словом и мыслью по природе. Начатая пиратами революция «дела» с необходимостью перерастает в семиотическую революцию слова, которое теперь становится словом по установлению — средством гибкого и активного формализма.

Процесс раскрепощения слова не связан с экспериментом, с обращением к природе за санкцией на объективную истинность или ложность нового знания, поэтому творчество носит во многом произвольный характер: ищет критерии истинности в самом себе и довольствуется этими критериями. Но это уже творчество в полном смысле слова с характерной структурой переднего края познания, на котором индивидуальное мышление ломает взгляды предшественников и объединяет эти обломки своей собственной индивидуальной связью, порождая таким образом новые взгляды и новые теоретические отношения к миру. В этом процессе античность довольно быстро обнаруживает ряд жестких правил словоупотребления и связи мыслей в единство: обнаруживает языковую структуру и формально-логический аппарат мышления.

Процесс раскрепощения письменности переходит через кумуляцию личных текстов в общий процесс раскрепощения мысли, причем положение человека в этом новом мире теоретического творчества оказывалось весьма специфичным и не имеющим аналогий в олимпийской цивилизации. Создавая тексты, античная творческая индивидуальность попадала в позицию даже более радикальную и активную, чем позиция того же индивидуума в политике. В политике человек обязан был быть гражданином, стоять «с оружием в руках» за тех или других под угрозой лишения гражданства и продажи в рабство. В мире теоретического творчества, в мире постоянной теоретической «смуты» получить права гражданства было еще труднее: здесь тре-

Античная культура

139

бовалось встать во всеоружии не только за «тех или других», но и за самого себя в отличие от «тех и других», встать во всеоружии за себя как творческую личность.

3. ПАЛУБА ДОГОВОРНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Рассчитанная на массового потребителя-непрофессионала новая письменность должна была укладываться в рамки одной из способностей человека, т.е. должна была стать предельно простой, перейти из профессиональной формы ремесла, какой мы застаем ее в нормальных олимпийских цивилизациях, в доступный для каждого частный навык. Такой она и возникает: это уже не старая бюрократическая письменность, обслуживающая потребность самой государственной машины и доведенная искусством писцов до тонкого, требующего огромного мастерства и знаний искусства. В рамках человека-государства, в условиях личной и прямой власти необходимости в такой внутренней письменности нет. Нужна письменность «внешнего» типа — письменность переписки, а не бухгалтерии и учета. Нужна государственная и вместе с тем личная письменность общения личностей, которая удерживала бы этот личностный характер, обращалась бы к каждому и тогда, когда люди-государства объединяются в массивные и сложные социальные структуры. Чтобы осознать существо и величие этого сдвига, достаточно попытаться себе представить Египет, Ассирию, Вавилон и другие государства вырабатывающими единую для всех письменность, а затем «доводящими» эту письменность до уровня бытового навыка любого члена общества.

Основные темы возникающей государственно-личной переписки суть грабеж, взаимная безопасность и обмен. Это «вечные темы» античной социальности, которые сохраняются надолго. Договор между локридскими городами Эантией и Халеем открывают, например, такие знаменательные фразы: «Пусть ни эантиец не захватывает чужеземца из земли халеян, ни халеянин из земли эантийцев ни его самого, ни его имуще-

140

М.К.Петров

ства для получения выкупа; но если сам чужеземец захватывает, то можно захватывать его безнаказанно. Имущество чужеземца на море вольно брать всюду, кроме лишь гавани у

города*. Близки по содержанию и основные статьи договора между критскими городами Кноссом и Тилиссом: «Тилиссиянину разрешается безнаказанно заниматься грабежом повсюду, кроме районов, принадлежащих городу кноссиян. Все, что мы захватим вместе у врагов, от всего этого при дележе пусть (тилиссияне) имеют: от захваченного на суше — третью часть, а от захваченного на море — половину. Священную же десятину от всего, что мы захватим совместно, пусть имеют кноссияне».

Эта «священная десятинка» от уворованного и образует, собственно, налог на непредсказуемость будущего, составляет, так сказать, основную статью античных «ассигнований на науку». Кроме священной десятины, расходуемой в основном местными «многоопытными старцами», типично и выделение средств в общеэллинский институт прогнозирования: «Из военной добычи самое лучшее пусть и те и другие совместно отправляют в Пифо (т.е. в Дельфы), прочее же пусть и те и другие совместно посвящают Аресу в Кноссе». Для договоров этого типа характерна и мирная фраза: «Разрешается вывоз товаров из Кносса в Тилисс и из Тилисса в Кносс», т.е. попытка подкрепить сообщество по грабежу сообществом по обмену.

Договорные отношения на различных уровнях возникали и раньше, и, соответственно, возникала необходимость в фиксации этих отношений, в «документальном» их оформлении. Первоначально эта семиотическая функция, как частная сторона отношения слово — дело и примата слова в этом отношении, связывалась с Олимпом: клятвы и обеты подкреплялись авторитетом олимпийского имени. Когда Менелай, например, говорит: «Боги же требуют строго, чтоб были мы верны обетам» (Одиссея, IV, 353), то постулируется не только примат слова над делом, но и существование высшей авторитетной инстанции, которая способна наказать за отступничество от слова в духе, скажем,

Античная культура

141

пожелания Архилоха своему бывшему другу, нарушителю клятвы:

Пускай близ Салмидесса ночью темною

Взяли 6 фракийцы его

Чубатые, — у них он настрадался бы,

Рабскую пищу едя! —

Пусть взяли бы его, заочневшего,

Голого, в травах морских,

А он зубами, как собака, лязгал бы,

Лежа без сил на песке

Ничком, среди прибоя волн бушующих.

Рад был бы я, если б так

Обидчик, клятвы растоптавший, мне предстал, —

Он, мой товарищ былой!

Обращение к авторитетному Олимпу подкрепляется обычно на феноменологическом уровне той или иной формой «записи». В гомеровские времена это, как правило, жертвоприношение и празднество. В сцене несостоявшегося примирения троян и ахейцев обе стороны приносят жертвы, и Агамемнон произносит «с воздеянием дланей» слова клятвы:

Мощный Зевс! Обладающий с Иды, преславный, великий! Гелиос, видящий все и слышащий все в поднебесьи! Реки, земля, и вы, что в подземной обители души Оных караете смертных, которые ложно клянутся! Будьте свидетели вы и храните нам клятвы святые.

(Илиада, III, 276-280)

В эту же семиотическую функцию начинают подключаться и новые средства фиксации, прежде всего памятные подарки, каждый из которых несет в поэмах функцию записи обстоятельств, при которых человек вступает во владение этими предметами. Однако общим недостатком всех прежних способов фиксации договорных отношений была возможность их разночтений, широких истолкований, что оставляло простор для всяческих злоупотреблений. Насколько развито это свободное истолкование, говорит удивленная реакция самой Афины на очередное хитроумие Одиссея:

Должен быть скрытен и хитр несказанно, кто спорить с тобою В вымыслах разных захочет; то было бы трудно и богу.

142

М.К.Петров

Ты, кознодей, на товарные выдумки дерзкий, не можешь, Даже и в землю свою возвратясь, оторваться от темной Лжи и от слов двоясмысленных, смолоду к ним приучившись.
(Одиссей, XIII, 291-295)

Письменность открыла в истории договорных отношений новую эпоху «юридического документа»: позволила фиксировать эти отношения полно и точно, с четкими формулировками наказаний за нарушение. Это сообщало договорным отношениям способность к отчуждению, сделало их такими же объектами собственности, как и физическая сила, воля, разум, орудия, рабы. В период от Троянской войны (XIII—XII вв. до н.э.) до возникновения Спарты и Афин как классических образцов и вместе с тем полюсов античной культуры как раз и происходит становление «юридической сущности», «закона» (УОЦОС;), как ее называет античность.

Возникают основанные на договоре «людей-государств» новые социальные структуры, причем огромную роль в этом процессе интеграции людей-государств в полис играют, с одной стороны, кровнородственные отношения, а с другой — морское могущество. Кровнородственные отношения распространяют и переkreщивают личные связи по всему бассейну, создавая своего рода информационные каналы, в которые будут затем встраиваться социальные структуры взаимных обязательств, а морское могущество обеспечивает этот процесс расползания пиратствующей античной социальности по побережью и переход ее в социальность торгующую, т.е. в процесс колонизации, становления единой экономической системы связей во всем бассейне.

Фукидид так описывает динамику этого соревнования на новом уже уровне социальности: «Эллины начали снаряжать флоты и более прежнего стремились к обладанию морем. Говорят, коринфяне первые усвоили морское дело ближе всего к теперешнему его образцу, и первые в Элладе триеры сооружены были в Коринфе. По-видимому, и для самосцев коринфский кораблестроитель Аминокл сколотил четыре судна; с того времени, как он прибыл к самосцам, до окончания этой войны (речь идет о Пелопоннесской войне 431-

Античная культура

143

404 гг. до н.э.) прошло по меньшей мере триста лет. Древнейшая морская битва, насколько мы знаем, была у коринфян с коркирянами; от этой битвы до того же времени прошло не менее двухсот шестидесяти лет... У ионийцев флот появляется гораздо позже, в царствование Кира, первого царя персов, и сына его Камбиса. В войне с Киrom ионийцы некоторое время были господами на своем море. Тиран Самоса в царствование Камбиса Поликрат также имел сильный флот, подчинил своей власти различные острова... Наконец, фо-кейцы, населяющие Массалию, побеждали в морских сражениях карфагенян. Таковы были наиболее значительные морские силы. Хотя флоты эти образовывались много поколений спустя после Троянской войны, однако, как и в то время, они заключали в себе, по-видимому, мало триер, состоя все из понтеконтер и длинных судов» (История, I, 12-13).

Сама кристаллизация новых отношений, в процессе которой пиратский корабль античной цивилизации покидает беспокойные и бурные воды открытого моря социального творчества и входит в сравнительно тихую гавань нового ритуала, хорошо показана Фукидидом на примере с Коринфом: «Коринф расположен на перешейке, и поэтому с древнейших времен там находился рынок. А так как в старину эллины, жившие в Пелопоннесе и за его пределами, сносились друг с другом больше сухим путем, нежели морем, и сношения эти совершались через Коринф, то коринфяне разбогатели, что видно из древних поэтов: они прозвали Коринф богатым. Когда эллины стали ходить по морям больше, коринфяне, заведя флот, обратились к уничтожению морских разбоев и, предоставляя для эллинов рынок, усилили свой город притоком богатств в него по обоим путям» (История, I, 13).

Однако не всегда все происходило так гладко. Если и местах вроде Коринфа пересечение возникающих торговых путей облегчало задачу, а коринфянам, собственно, достаточно было перехватить и под предлогом борьбы с пиратами вернуть в Коринф тот поток товаров, который в обход коринфских пошлин начи-

144

М.К.Петров

нал двигаться по морю, то в других местах эллинам приходилось много сложнее и труднее. Архилох донес до нас несколько свидетельств трудной жизни колонистов на острове Фасосе. «Словно скорби всей Эллады в нашем Фасосе сошлись», — отмечает он. Здесь и природа совсем не та, чужая:

...Как осла хребет,

Заросший диким лесом, он вздымается, Невзрачный край, немилый и нерадостный. Здесь жизнь полна

опасностей, идет постоянная война с фракийцами:

В остром копье у меня замешан мой хлеб. И в копье же Из-под Исмара вино. Пью, опершись на копье. А иногда, напротив, судьба словно подсуживает эллинам. Геродот, например, рассказывает полуфантастическую историю о Псамметихе, одном из двенадцати царей Египта, который без злого умысла — чаши ему не хватило — выпил во время жертвоприношения положенное из собственного медного шлема, чем и навлек на себя гонение, так как в одном из прогнозов говорилось, что выпивший из медной чаши станет единовластным царем Египта. Псамметиха сослали в болота, но он сумел уточнить прогноз в храме богини Мут: выяснил, что помочь ему должны «медные люди». Дальше события развивались в пиратском ключе: «Вскоре после этого ионийцы и карийцы, вышедшие в море для разбоя, были застигнуты бурей и отнесены к Египту. Когда они, одетые в медные доспехи, сошли на берег, один египтянин, никогда прежде не видевший людей в медных доспехах, отправился в болота и сообщил Псамметиху, что пришедшие с моря медные люди опустошают долину. Псамметих понял, что предсказание исполняется. Завязав с ионийцами и карийцами дружеские отношения и пообещав им большую награду, он убеждает их поступить к нему на службу. Затем с помощью этих наемников и своих сторонников из египтян он лишает власти остальных царей и завладевает всем Египтом» (История, II, 152).

Кто-то из этих наемников или их ближайших потомков как раз и поцарапал статую Рамсеса II, провоз-

Античная культура

145

гласив тем самым перед всем миром право личной собственности на письменность. Да и вообще наемники не остались внакладе: «Ионийцам и карийцам, оказавшим ему содействие, Псамметих отдает для поселения участки земли, расположенные друг против друга на обоих берегах Нила; эти участки были названы «лагерями». Кроме земли Псамметих дал им все прочее, что обещал» (История, II, 154).

Сложной и кровавой была колонизация Сицилии, страны гомеровских лестригонов и циклопов. Несколько позднее появились колонии на берегах Черного моря. Следует, однако, отметить, что распространение новой социальной структуры вряд ли можно считать единым по механике. Уже Минос, по свидетельству древних, выводил колонии на Кикладские острова, назначая в них правителями своих сыновей. Нечто в этом роде традиция связывает с появлением Афин и с появлением ионийских городов, когда переселялись, собственно, сыновья или ближайшие родственники, образуя в новых местах систему людей-государств с царской личной властью. Фукидид так рисует этот первоначальный процесс для Аттики: «Вытесняемые междуусобицами, самые могущественные обитатели из прочей Эллады удалялись к афинянам, так как те сидели на земле крепко, и, становясь тотчас гражданами в Аттике, уже с давней поры сделали государство еще большим по количеству населения, так что впоследствии, когда в Аттике не оказывалось достаточно земли, афиняне отправляли колонии даже в Ионию» (История, I, 2, 6).

Этот вторичный процесс, связанный с нехваткой земли или, что то же самое, с избытком свободного населения, протекает под воздействием других факторов, связанных уже с античностью торгующей, с борьбой полисов за экономическое и политическое существование. Сам же процесс превращения античности пиратствующей в античность торгующую и политиканствующую происходил не на внешних границах захвата и колонизации, а совершался изнутри под действием имманентных законов новой социальности. Законы эти сейчас более или менее изучены социологами нау-

146

М.К.Петров

ки и имеют множество названий: «эффект Матфея», «ранговое распределение», «закон Ципфа», «закон кристаллизации» и т.п., но смысл их примерно одинаков: любая деятельность, если она в каких-то отношениях не связана в жесткую традиционную матрицу сама собой, «стихийно», выстраивает собственную форму — ранговую матрицу распределения этой деятельности по ее участникам, причем строительство такой стихийной матрицы, или «кристаллизация формы», подчиняется ряду простейших законов. Примером здесь может служить миграция населения в стране: люди не расселяются равномерно по всей территории, а формируют в своих перемещениях вполне определенную «городскую структуру», в которой выполняется элементарный закон: произведение числа жителей на количество городов с этим числом жителей для данной структуры величина постоянная. Зная, например, что в данной стране есть пять городов с населением в 200 тыс., мы можем без особого риска утверждать, что в этой же стране есть город, причем один, с

населением в 1 млн. жителей и минимум 100 городов с населением в 10 тыс. Этот закон распределения социологии постоянно обнаруживают в процессах, протекающих более или менее стихийно: в распределении научных статей по авторам, ученых по научным учреждениям, расходов на науку по странам, сумм банковских вкладов по вкладчикам и т.д.

Для античности мы не знаем ни численности населения, ни типа его распределений, но если принята гипотеза о человеке-государстве и относительно свободной его связи с другими людьми-государствами, то дорога для проявлений закона рангового распределения оказывается открытой. Намеки на действие этого закона можно обнаружить уже у Гомера. Когда Евмей говорит, что Одиссеей получил дохода более, «чем десять у нас богачей» (Одиссея, XIV, 99), то возникает типичная картина кристаллизации в ранговую матрицу. Автономия, экономическая и политическая самостоятельность люд ей-государств неизбежно должны были переходить в ранговое распределение объектов

Античная культура

147

этой автономии по ее субъектам, т.е. породить имущественное и политическое неравенство свободных личностей.

Чтобы не запутаться в этой довольно пестрой картине миграций разнородных сущностей, стихийно выстраивающих новую социальную форму, нам нужно уточнить две детали. Во-первых, что именно в объектах собственности человека-государства способно мигрировать, «менять подданство», переходить от хозяина к хозяину? И во-вторых, существует ли предел роста для собственности человека-государства, «потолок» его палубного могущества?

Первое уточнение не выглядит сложным: человек-государство осуществляет прямую и личную власть по слову, «владеет» землей, рабами, скотом, орудиями (в том числе и кораблями), а также нетрадиционным продуктом раскрепощенной письменности — договорными обязательствами с другими людьми-государствами. Из этих объектов подвижны, способны мигрировать далеко не все: движение фиксировано двумя неотчуждаемыми моментами: при традиционной общинной форме землевладения земельный надел не может быть передан другому, и в операциях с землей человек-государство связан традицией, вынужден рассматривать землю как «принудительную собственность», которая удерживает его на данной территории и в данной системе кровнородственных связей. Другое ограничение связано с родовым правом наследования, по которому имущество умершего остается роду. Свободно распоряжаясь этим имуществом при жизни, глава человека-государства не в состоянии был разрушить закон преемственности существования рода. Он мог разориться или разбогатеть при жизни, но торговать собственной смертью, разорить или обогатить род самим фактом смерти он не мог. Подвижными и мигрирующими, таким образом, оказываются рабы, скот, орудия и эти вот юридические сущности — личные обязательства человека-государства, которые в силу родового закона наследования автоматически превращаются в обязательства наследственные, родовые.

148

М.К.Петров

Связанная неотчуждаемостью земельных наделов и родовой нормой наследования, стихийная кристаллизация могла идти лишь как перераспределение способных мигрировать сущностей (рабов, скота, орудий, обязательств) по территориальному и кровнородственным основаниям, т.е., с одной стороны, интегрировала территорию в замкнутую целостность, в область своего стихийного проявления, а с другой — выстраивала ранговые иерархии людей-государств и родов по объему к собственности на отчуждаемые объекты. Иными словами, такие «единицы собственности», как раб, скот, орудие, обязательство, «расселялись» в рамках определенной территории по свободным личностям и соответствующим родам, как люди в наше время расселяются по городам, если они в этом миграционном хаосе не встречают неодолимых препятствий в форме черты оседлости или паспортного режима. Процесс такого расселения единиц собственности подчинен универсальному, действующему и в наше время закону стихийной кристаллизации формы (закону Ципфа).

Второе уточнение связано с тем обстоятельством, что любой процесс стихийной кристаллизации имеет некоторые пределы, связанные с естественными ограничениями того основания, по которому эта кристаллизация происходит. Например, способность человека писать научные работы не беспредельна, и «городская структура» распределения всего массива научных работ по авторам упирается, как в потолок, в предельную производительность автора примерно в 1000 статей (английский математик Кэли опубликовал наибольшее число работ — 995). Это очень много, средний ученый пишет за жизнь 3,5 статьи, и выжать из человеческой головы больше 1000

работ, видимо, невозможно, не перестроив саму структуру текстуального творчества. Та же ситуация возникает и в процессе античной кристаллизации формы: до тех пор, пока последовательно проводится палубный принцип прямой и личной собственности, объем этой собственности не может превышать некоторых критических пределов, связанных с ограниченностью человеческих способно-

Античная культура

149

стей, и, соответственно, кристаллизация должна либо остановиться и застыть, создав новую форму ритуала и канализируя избыточную собственность в омертвленные, выброшенные из процесса «сокровища», либо же перейти на какое-то новое, более широкое основание.

Античность реализует оба пути. Прежде всего это тенденция к застыванию в ритуал, когда верхняя часть распределения людей-государств и родов пробует ри-туализироваться в наследственную элиту (ка[^]сн и аувсп) — в ограниченное число богатейших и пользующихся большим политическим влиянием «аристократических» родов, в которых избыток собственности дезактивируется через накопление сокровищ, а место в иерархии удерживается через «олигархию». Последняя, «олигархия», не столько способ государственного правления — нельзя было бы выделить какую-то типичную «олигархическую» государственную структуру, — сколько сумма совместных договорных действий «знати» для сохранения и стабилизации положения обычными палубными методами.

Античность открывает еще одно, «юридическое», побережье для пиратских набегов, но это новое основание — «государственное право» — выглядит в олигархическом исполнении еще зыбким и неустойчивым частью из-за политической неопытности самих олигархов, частью же из-за неустойчивой природы этого нетрадиционного процесса. В развязанной письменностью юридической стихии, в миграции личнородовых обязательств, античность приобретает еще одну возможность для присвоения чужого труда, на этот раз по закону (Voца>), но для рассматриваемого периода дело это новое. Поликрат Самосский сумел сформулировать основной принцип этой новой деятельности. Геродот свидетельствует: «Он владел сотней пятидесятивесельных кораблей и тысячей лучников. Он разорял и грабил всех, ни для кого не делая исключения, и говорил, что угодит другу больше, если возвратит ему отнятое, чем если вовсе ничего у него не отнимет» (История, III, 40). Хорошо усвоив постулат Поликрата в части «отнять», античность не сразу усваивает поликратово стабилизирующее начало: отдать часть отнятого.

150

М.К.Петров

Насколько хорошо изучена человеком-государством палуба пиратского корабля, настолько же плохо освоена им к этому времени палуба корабля юридического. Впоследствии элита найдет способ сохранения устойчивости: мертвые сокровища оживут в практике прямого или косвенного подкупа нижней части распределения. Но пока она этому еще не научилась, и олигархия, отмечаемая почти повсеместно как первичная форма полисной организации, оказывается довольно нестабильной структурой.

Поиски стабильности выдвигают на просцениум греческого политического хаоса ряд колоритнейших фигур, таких, как легендарные Тесей, Поликрат Самосский, Кипсел Коринфский, Фрасибул Милетский, Ликург, Солон, Писистрат, Клифен и др. Все они действуют в разных условиях и на разных этапах кристаллизации полисной структуры, поэтому и смысл их деятельности оказывается нередко прямо противоположным.

В сравнительно спокойной обстановке единоличного наследственного правления действовал в Афинах Тесей. Однако и ему, прежде чем создать эту спокойную для политического творчества обстановку, пришлось показать себя пиратом из пиратов, убрать с дороги множество людей и чудовищ: Перифета-дубино-носца, Синнида—сгибателя сосен, Кромионскую свинью, Скирона-грабителя, великана Керкиона, Прокруста, собственных двоюродных братьев, Марафонского быка, Минотавра. Эгей сам освободил место сыну в момент возвращения сына с Крита: «Эгей, видя их возвращающимися и решив, что его сын погиб, совершил героический и несчастный поступок; он поднялся на Акрополь и в отчаянии от охватившего его горя бросился вниз» (Диодор Сицилийский. Историческая библиотека, IV).

Тесей застаёт кристаллизацию в довольно слабой форме: «При Кекропе и первых царях до Тесея население Аттики жило постоянно отдельными городами, имевшими свои пританеи и правителей. Когда же не чувствовалось никакой опасности, жители городов не сходились на общие совещания к царю, но управля-

Античная культура

лись и совещались отдельно сами по себе. Некоторые города по временам даже воевали между собой, например Элевсин с Евмолпом во главе против Эрехтея» (Фукидид. История, II, 15, 1). Поэтому чисто палубный способ политического творчества в условиях этой слабой кристаллизации не встретил, по свидетельствам древности, сколько-нибудь серьезного отпора: «После того как царскую власть получил Тесей, соединявший в себе силу с умом, он привел в порядок (!) страну вообще, между прочим упразднил советы и должностных лиц прочих городов и объединил путем синойкизма всех жителей вокруг нынешнего города, учредив один совет и один пританей. Жителей отдельных селений, возделывавших свои земли, как и прежде, Тесей принудил иметь один этот город, и так как все жители принадлежали теперь уже к одному городу, то он стал велик и таким был передан Тесеем его потомкам» (Фукидид. История, II, 15, 2).

Создав эту новую скорлупу социальности — единый административный центр, единый орган государственности, — Тесей, по преданию, разделил население на три класса: эвпатридов (благородных), геоморов (владельцев земельных участков) и демиургов (ремесленников), из которых право на занятие государственных должностей получили лишь эвпатриды. Тесей, таким образом, как раз и шел по пути ритуализации верхушки распределения, отдавая всю полноту власти «знати».

Здесь в понимании терминов «знать», «эвпатриды», «аристократия» не должно возникать недоразумения. Все роды в Греции, как и все роды в любой олимпийской цивилизации, ведут начало от имен Олимпа, поэтому реальный критерий античной знатности не число «колен», все роды равноколенны, а то место в иерархии распределения объектов собственности, которое наследственно удерживается родом. Реализованная Тесеем ритуализация верхушки распределения и перевод ее в преемственное политическое, а следовательно, и классовое существование стихийно или с помощью своих тесеев происходили и в других местах, используя в основном принцип селекции кровнородст-

152

М.К.Петров

венных связей. О положении в Коринфе VII в. до н.э. Геродот пишет: «Государственный строй у коринфян был олигархическим. Правители города, именовавшиеся Бакхиадами, выдавали замуж дочерей и женились только в своей среде» (История, V, 92). Эти кровнородственные связи, как одно из средств укрепления юридической палубы, становятся одним из традиционных средств античной, да и не только античной, политики. Кровнородственное начало, закрепленное в общинном землевладении и отделяющее свободного от раба, раздваивается теперь по классовому признаку на «благородное» и «низкое», разделяет самих свободных на элиту и чернь, на аристократию и демос.

Если присмотреться к составу этого нетрадиционного членения на благородных и низких, которое делает попытки стабилизироваться в непроходимый барьер, то здесь опять мы обнаруживаем палубное отношение среза и обособление ритуала в подчиненную слову силу, хотя здесь, на юридической палубе, разделенными оказываются не один, а два ритуала. И сам барьер — зафиксированное в обязательстве слово — начинает выполнять функции двустороннего надсмотрщика, который командует и ритуалом низких, и ритуалом благородных, т.е. становится «третьей» сущностью, особым «юридическим» материалом, по отношению к которому возможна своя активная позиция.

Осознание этого нового основания кристаллизации приходит не сразу, и первые попытки утвердиться на палубе юридических отношений носят чисто импровизационный характер прямой и личной «тирании», которая почти с фатальной неизбежностью, как детская болезнь роста полисной государственности, следует за олигархией, а время от времени дает рецидивы и в более зрелом возрасте. Смысл тираний, это успели подметить уже древние, состоял не столько в юридическом творчестве, сколько в отрицании самой юридической действительности, т.е. выливался в попытки удержать кристаллизацию в каких-то пределах. Попытки эти отличались, во-первых, резким обострением борьбы между аристократией и демосом и, во-вторых, сравнительной краткостью.

Античная культура

153

Объявляя войну кристаллизации, тираны волей-неволей оказывались вынужденными срезать верхнюю часть распределения, т.е. теми или иными методами присваивать собственность

благородных, что завоевало им репутацию «выразителей интересов демоса». Но вряд ли имеет смысл говорить об этом применительно к тиранам античности, да и не только античности, поскольку большинство из них искренне вдохновлялось идеей какого-нибудь «порядка», каким бы странным и диким ни представлялся этот порядок более поздним поколениям.

4. СПАРТА

Ликург руководствовался идеей надежнейшего и наилучшего порядка, т.е. понимал закон как незыблемое установление, которое не допускает различных толкований в понимании.

Приступая к делу, он, по обычаю древних, побывал в Дельфах и получил заверения, что законы, которые он с божьей помощью установит, «будут составлять лучшую из всех существующих конституций» (Плутарх. Ликург, V). В каком-то смысле так и получилось: законы Ликурга оказались настолько прочны и живучи, что они надолго определили судьбу Спарты как наиболее ритуализированного и враждебного ко всему новому античного государства. В неразрывном спектре человеческих типов, воспитанных античностью, если расположить характеры по степени их яркости, самобытности и индивидуальности, афиняне и спартанцы образуют крайние типы. Спартанцы, по существу, ничего не дали античной культуре, кроме аристократического идеала «простого человека» — невежественного, стойкого по незнанию, монолитно-серого, неукоснительного исполнителя всех приказаний, послушного орудия в руках знати, высокая цель жизни которого исчерпывается словами Тартея: Славная доля — в передних рядах с супостатом сражаясь, В подвигах бранных грозе смерть за отчизну принять!

В речи над останками воинов Перикл совершенно точно указывает разграничительную линию свободы и

154

М.К.Петров

ритуала — принципиальный водораздел, отделяющий «афинскую» античность с ее богатством творческих красок от «спартанской» античности с ее ограниченностью и невежественным фанатизмом: «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. Превосходство наше состоит также и в том, что мы обнаруживаем и величайшую отвагу и зрело обсуждаем задуманное предприятие; у прочих, наоборот, неведение вызывает отвагу, размышление же — нерешительность» (Фукидид. История, II, 38).

В плане высказывания горьких истин говорит и коринфский посол перед собранием Спарты накануне Пелопоннесской войны: «Афиняне любят всякие новшества, отличаются быстротой в замыслах и в осуществлении раз принятых решений; вы же, напротив, стремитесь к тому, как бы сохранить существующее, не признаете ничего нового, не исполняете на деле даже необходимого... Афиняне решительны — вы медлительны; они ходят в чужие земли — вы приросли к своему месту; удаляясь от родины, они рассчитывают приобрести себе что-либо, вы же опасаетесь, как бы, выйдя из пределов своей страны, не нанести ущерба тому, чем вы владеете» (Фукидид. История, I, 70).

Большинство этих качеств — безынициативность, медлительность, стремление стоять до конца и неумение стронуться с места ради изменения ситуации, предельный консерватизм — во многом продукты законодательной деятельности Ликурга, которая в какой-то степени отбросила спартанцев к идеалам нормальной олимпийской цивилизации. Уже античные авторы отмечали близость ряда спартанских обычаев к египетской норме. Геродот, например, писал: «Следующая черта свойственна лакедемонянам и египтянам: их глашатаи, флейтисты и повара наследуют занятия отцов, так что сын флейтиста становится флейтистом, сын повара — поваром, а сын глашатая — глашатаем; дру-

Античная культура

155

гае при всей звучности голоса не могут их вытеснить, так как свои обязанности они исполняют по праву наследства» (История, VI, 60). В таких обычаях без труда опознается восстановленный профессиональный навык олимпийского образца.

Сам Ликург действовал решительно и смело, как творец-реформатор, который, по словам Плутарха, понимал, что «от частичных реформ не может быть никакой пользы». И в разработке и в проведении своего законодательства он опирался на дружбу и поддержку «знатнейших людей государства», т.е. на верхнюю часть распределения людей-государств, и само введение его

законов выглядело как военный переворот: «Когда представился подходящий случай, он повелел тридцати знатнейшим мужам ранним утром в полном вооружении выйти на площадь, чтобы устрашить тех, кто сопротивлялся его реформам... Как только возникло общее смятение, царь Харилай, испуганный тем, чтобы все это предприятие не оказалось направленным против него, бежал в храм Афины Меднодомной. Но затем, получив клятвенные заверения и поверив им, он вернулся и принял участие в том, что происходило. Был он по натуре человеком кротким» (Плутарх. Ликург, V).

Выстраивая новую государственность по собственному слову, Ликург определил и зафиксировал сложившееся распределение законодательных и исполнительных функций по наличному арсеналу социальных институтов: царь, совет старейшин (герусия), эфоры-исполнители, народное собрание. Юридическая деятельность оказалась отделенной от исполнения законов, а функции институтов, их численность и должностные обязанности входящих в эти институты лиц — четко определенными с учетом важнейшего, с точки зрения спартанцев, принципа, а именно принципа военного господства. Это подчинение социальной структуры единому принципу было, как это хорошо подметил еще Аристотель, и силой и слабостью Спарты: «Система лакедемонского законодательства рассчитана только на часть добродетели, именно на относящуюся

156

М.К.Петров

к войне добродетель, так как эта последняя оказывается полезной для приобретения господства. Поэтому-то лакедемоняне держались, пока они вели войны, и стали гибнуть, достигнув гегемонии: они не умели пользоваться досугом и не могли заняться каким-либо другим делом, которое стояло бы в их глазах выше военного» (Политика, II, 6).

Особенный интерес представляет у Ликурга попытка превратить герусию в основной орган юридического творчества и реализовать в коллегии пяти эфоров нечто напоминающее китайский мандаринат — средство использования народного организационного таланта для укрепления и обновления государственного аппарата. Аристотель писал об этой особенности: «Эфория обнимает собой всю государственную организацию, потому что народ, имея доступ к высшей власти, остается спокойным. Создалось ли такое положение благодаря законодателю или обязано простой случайности, оно оказывается полезным для дела: ведь целью того государственного устройства, которое рассчитывает на долговечное существование, должно служить то, чтобы все элементы, входящие в состав государства, находили желательным самое это существование в неизменной форме» (Политика, II, 6).

Вот этот расчет на долговечное существование и желательность самого этого существования для всех граждан, знатных и не знатных, как раз и лежали в основе юридического творчества Ликурга в качестве имманентного принципа, который волей-неволей реализовался в устойчивый ритуал, т.е. восстанавливал старое отношение человек—профессионал, и вел к постепенной утрате накопленного человеком капитала личного — тех всесторонних навыков, которые были переведены из профессионального в личное существование, в частную собственность свободного человека-государства.

Застывание социальности в ритуал и постепенная деградация личности способствовали появлению в Спарте той типичной для ритуальных структур духовной атмосферы взаимной нетерпимости и подозрений, которые вынуждали все мало-мальски яркое и само-

Античная культура

157

бытное покидать страну под тем или иным предлогом. Перикл прямо ставит нетерпимость в упрек Спарте, подчеркивает, что по этой части в Афинах все обстоит наоборот: «Мы живем свободной политической жизнью в государстве и не страдаем подозрительностью во взаимных отношениях повседневной жизни; мы не раздражаемся, если кто делает что-либо в свое удовольствие, и не показываем при этом досады хотя и безвредной, но все же удручающей другого» (Фукидид. История, II, 37). Даже Ксенофонт, верный почитатель спартанского образа жизни, вынужден был отметить бегство из страны выдающихся людей, нездоровую их тягу к военно-дипломатической службе: «Те, кто считаются первыми людьми в городе, прилагают все усилия, чтобы стать гармостями в чужих землях» (Лакедемонская политаия, 14, 4).

Основную ответственность за эту совокупность явлений, превращающих человека в специализированного профессионала-военного с крайне узким кругозором, но с

гипертрофированной подозрительностью, несут, на наш взгляд, три введенных Ликургом социальных института: герусия, государственное воспитание и криптии.

Герусия задумана и реализована Ликургом с функциями, значительно отличающимися от функций совета старейшин в гомеровские времена. Основная ее задача в Спарте сводилась к повышению устойчивости социальной структуры. И Платон, и Плутарх особенно подчеркивали эту стабилизирующую роль герусии: «Государственный строй, как весы, не обладающие устойчивостью и клонясь, когда возрастает авторитет царской власти, к тирании, а когда возросла мощь народа — к демократии, оказался теперь как бы уравновешенным и приобрел необыкновенную устойчивость благодаря герусии, положенной в качестве опоры посередине» (Плутарх. Ликург, V). Вместе с тем эта стабилизирующая функция выглядела вовсе не так просто, и, во всяком случае, глядела она по-разному на народ и на аристократию. На палубе юридических отношений герусия располагалась как раз на линии слов-обязательств, которая

158

М.К.Петров

командует и юридическим ритуалом нижней части распределения, т.е. ритуалом «народа» — его «правами», и ритуалом высшей части распределения — «правами» аристократии. Право на юридическое творчество признавалось лишь за царями, которых в Ликурго-вой схеме было два, и во вторую очередь — за старейшинами, а вынесенный на Народное собрание (апел-лу) проект решения мог быть лишь принят или отвергнут народом. В этих условиях герусия становилась не столько институтом юридического творчества, сколько институтом его удушения, и сила этого удушающего эффекта зависела от состава и числа геронтов.

Геронты избирались по самовыдвижению из числа благородных старше 60 лет, избирались пожизненно, «детским», по выражению Аристотеля, способом. Плутарх так описывает этот способ: «Когда народ сходился, особые выборные закрывались в доме по соседству, так, чтобы их никто не видел и сами они не видели, что происходит снаружи, но только слышали бы голоса собравшихся. Народ и в этом случае, как и во всех прочих, решал дело криком. Соискателей вводили не всех сразу, а по очереди в соответствии со жребием, и они молча проходили через собрание. У сидевших взаперти были таблички, на которых они отмечали силу крика, не зная, кому это кричат, но только заключая, что вышел первый, второй, третий, вообще очередной соискатель. Избранным объявлялся тот, кому кричали больше и громче других» (Ликург, XXVI).

По исходному варианту Ликурга число геронтов должно было равняться 30, но двое из назначенного Ликургом состава «сбежали, оставив начатое дело», и герусия по традиции насчитывала 28 несменяемых геронтов в возрасте старше 60 лет. Геронты были полностью автономны и свободны в своих решениях, так что можно без труда представить себе, насколько сложным и безнадежным делом было провести через герусию какое-либо законодательное новшество. Приходится здесь учитывать и ядовитое замечание Аристотеля в адрес спартанской герусии: «Неладно обстоит дело в Лакедемоне и с институтом геронтов.

Если они

Античная культура

159

люди нравственно благородные и в достаточной мере обладают благодаря воспитанию качествами, присущими совершенному человеку, то всякий немедленно признает пользу этого института для государства, хотя бы даже возникало сомнение, правильно ли то, что геронты являются пожизненными вершителями всех важных решений: ведь как у тела, так и у рассудка бывает своя старость» (Политика, II, 6).

Из всех значительных решений, которые можно было бы признать истинным продуктом юридического творчества, через герусию, в сущности, удалось провести только один закон, сделавший ее совершенным юридическим тупиком. Когда, используя оставленную Ликургом лазейку, народ, лишенный права вносить предложения, стал на собраниях вносить не предложения, а поправки к проектам решений, цари Полидор и Теопомп провели через герусию дополнение к законам Ликурга: «Если народ примет ложное решение, то геронты и архагеты должны от него отойти»; иными словами, исполняться могло лишь то решение народа, которое царями и герусией признается истинным. Кроме слабой герусии и Народного

собрания, которые с самого начала были задуманы как фильтры и препятствия на пути юридических инноваций, возник еще третий фильтр — «геронты и архагеты», — который также работал в режиме подавления юридического творчества. Тиртей по этому поводу написал верноподданнические стихи:

В Спарту они принесли из Дельф многомудрый оракул, Вещие Феба слова пифия им изрекла, Пусть богочтимых царей над советом возвысится мнение, Строго они ведь блюдут Спарту, прекраснейший град; Вслед им старейшины голос имеют; затем из народа Голос пускай подают, если их спросят о чем.

Герусия, таким образом, оказалась довольно надежным органом подавления юридического творчества, и функция эта была подкреплена тем обстоятельством, что слежка и донос превратились со времен Ликурга в вид национального спорта, который не только входил в воспитательную программу спартанца, психологиче-

160

М.К.Петров

ски ориентируя его на нетерпимое отношение к любым отклонениям от буквы закона, но и всю жизнь держал спартанца под неусыпным надзором сограждан. Военный до мозга костей, Ксенофонт особенно хвалил это нововведение Ликурга: «Он решил заставить юношей состязаться в добродетели, чтобы они достигли высшей ступени доблести. Я расскажу, как он добился этого. Эфоры выбирают из людей, достигших зрелости, трех человек, которых называют гиппог-ретами. Каждый из них подбирает себе 100 человек, разъясняя всем, по каким причинам он предпочитает одних и отвергает других. Те, кто не попали в число избранных, враждуют с теми, кто их отверг, и с теми, кого выбрали вместо их. Они подстерегают друг друга, чтобы захватить соперника за совершением поступка, который считается предосудительным. Так возникает это соперничество, угодное богам, возбуждающее гражданские чувства в людях: каждому становится ясно, что следует делать человеку» (Лакедемонская политика, 4, 2-5).

Воспитание спартанца начиналось с первых дней жизни, когда он проходил своеобразную конкурсную комиссию, так как «штатных должностей» в лакеде-монском ритуале всегда бывало меньше, чем претендентов: «Отец не имел права воспитывать свое дитя, но должен был приносить новорожденного в назначенное место, называемое лесхой, где восседали старейшины филы.

Внимательно осмотрев его и найдя крепким и сильным, они разрешали его вскармливать, назначив ему участок земли (клер) из числа 9 тысяч наделов. Если же дитя оказывалось безобразным и хилым, они приказывали выбросить его в месте, называемом Апотеты (пропасть вблизи Тангета), так как считали, что ему самому лучше будет не жить» (Плутарх. Ликург, XVI).

Участь тех, кто оставался в живых, вряд ли оказывалась более завидной: «Ликург установил, чтобы мальчиками распорядился человек из числа тех, кому позволено занимать самые высокие должности в государстве. Он называется педономом. Ликург поручил педоному собирать детей и, надзирая за ними, строго

Античная культура

161

наказывать тех, кто окажется нерадивым. Ликург дал ему биченосцев из числа юношей, чтобы они, когда потребуется, наказывали детей. Поэтому в Спарте дети очень послушны и отличаются большой скромностью» (Ксенофонт. Лакедемонская политика, 2, 2). Дети должны были ходить босиком: они этак, по мнению Ликурга, «легче, чем обутые, будут прыгать, подскакивать и быстрее бегать». В течение всего года они должны были носить одну и ту же одежду — гематий, и на это тоже свой резон: «Юноши лучше будут подготовлены к жаре и холоду». Воспитанников держали полуголодными, Ликургу хотелось, чтобы пища не отягощала их и чтобы они привыкли жить в нужде. Добивался Ликург и другого, того примерно, чего добиваются голодом владельцы «злой собаки», поэтому он разрешал воспитанникам воровать: «Ведь ясно, что готовящемуся к краже приходится ночью бодрствовать, а днем обманывать и подстерегать. Тот, кто намеревается что-либо украсть, должен также позаботиться о том, чтобы поставить дозорных» (Ксенофонт.

Лакедемонская политика, 2, 7). А чтобы этот полезный навык сочетался с хитростью и изворотливостью, «Ликург одобрял воровство, но назначал попавшемуся жестокую порку». Педагогическая мудрость Ликурга проявлялась, по Ксено-фонту, и в том, что мальчики никогда не оставались без надзора. Любой присутствующий имел право приказывать им все, что найдет нужным, и наказывать их. К тому же в каждом отряде (иле) был свой старший (ирен).

В юношеском возрасте, когда, по мнению Ликурга, особенно развивается самомнение и неуважение к старшим, спартанца ждали самые тяжелые труды и занятия, отлынивание от которых грозило атимией — лишением гражданских прав и продажей в рабство. Даже ходили юноши уставным порядком: «Ликург предписал, чтобы юноши на улице держали руки под

гематием и ходили молча, глядя себе под ноги». Ясно, что такому насквозь зарегулированному, лишенному радостей жизни молодому человеку и впрямь могла показаться заманчивой перспектива Тиртея: «Как он прекрасен теперь, павши в передних рядах!» Терять-то,

6 Петров М. К.

162

М.К.Петров

собственно, было нечего. Да и в походах такие продубленные биченосцами, закаленные в воровстве, подлости, неусыпной бдительности и драках парни оказывались сущим кладом, и это видно хотя бы из того, что в походах спартанская армия держала на котловом довольствии только царя и его свиту, все же остальные двигались и кормились методом саранчи как по враждебным, так и по дружественным странам.

Еще страшнее и гнуснее был введенный Ликургом институт криптий — тайных ночных убийств, где принцип Фрасибула был поднят до уровня государственного ритуала. Завоевав южную часть Пелопоннеса — Лаконику, дорийцы-«гераклиды» сделали Спарту царской резиденцией, а местное население обратили в «илотов» — в «род общественных рабов», по Страбону. Илотам были отведены места для поселения и определены повинности. После Ликурга эфоры, вступая в должность, первым делом объявляли войну илотам, чтобы, как говорит Аристотель, «убийство их происходило на законном основании». Но это не было простой войной или простыми убийствами; речь шла о своеобразной селекции на подавление. Время от времени по стране рассылались наиболее сообразительные юноши, вооруженные кинжалами и необходимым запасом продовольствия. В их задачу входила ночная охота на илотов, причем убить требовалось самых сильных и мужественных. Если верить Фукидиду, спартанцы первыми ввели подлый обычай награждения с последующим уничтожением. Наградив за храбрость и освободив более двух тысяч илотов, спартанцы вскоре всех их до одного уничтожили с помощью криптий.

Такова эта лакедемонская ветвь, или, вернее, бесплодный, но ядовитый шип античной культуры, которым особенно много и по вполне понятным причинам занимались гитлеровские «имперские» античники. Вся совокупность социальных институтов сохраняла и воспроизводила здесь единый принцип, и в этом смысле законодательство Ликурга было, пожалуй, первым «идеальным» законодательством, первым глубоко продуманным и завершенным актом творчества на палубе

Античная культура

163

юридических отношений: вся система законов была объединена одной целью — создать государство как военную машину с наименьшими потерями на другие, невоенные нужды. И этой цели Ликург добился.

5. АФИНЫ

На другом полюсе античности, в Афинах, события разворачивались совсем не так, как в Спарте, хотя исходный материал для юридического творчества и в Лакедемонии и в Аттике был примерно однородным. Ко времени появления Солона, завершившего оформление афинского типа античного полиса, социальный строй Афин был более зрелым в том отношении, что здесь дальше зашел процесс расслоения между верхней и нижней частью распределения собственности, внутренние противоречия были в значительно большей степени обнажены и болезненны, чем в Спарте, и начался уже процесс стихийного перераспределения исполнительных и законодательных функций. Исчезла наследственная власть царей-басилеев, от которой, по преданию, отказался род Кодридов. Основные государственные должности стали сначала из наследственных выборными и пожизненными, а затем сроки исполнения должностей сократились последовательно до одного года. «Порядок древнего государственного устройства, — пишет Аристотель, — был следующий. На высшие должности выбирали по благородству происхождения и по богатству; правила должностные лица сначала пожизненно, а впоследствии в течение десяти лет. Важнейшими и первыми из должностей были басилевс, полемарх и архонт. Из них первую была должность басилевса, она была унаследованной от отцов. Второй присоединилась к ней должность полемарха, ввиду того что некоторые из царей оказались в военных делах слабыми... Последней является должность архонта... Что же касается фесмофетов, то они стали избираться много лет спустя, когда уже выбирали должностных лиц на год. Они

должны были запи-

164

М.К.Петров

сывать правовые положения и хранить их для суда над спорящими сторонами» (Афинская полиция, II, 3).

Кроме указанных институтов существовал и ареопаг, куда избирались пожизненно граждане из числа тех, кто проявил себя на должности архонта. Основная задача ареопага — наблюдение за исполнением законов, но иногда эта задача трактовалась весьма широко:

«Совет ареопагитов, хотя имел обязанность быть только блюстителем законов, распоряжался большинством важнейших дел в государстве, налагая кары и взыскания беспалляционно на всех нарушителей порядка» (Аристотель. Афинская полиция, I, 3, 6).

О том, что складывающийся государственный строй связан прежде всего с распределением собственности, говорят делавшиеся уже до Солона попытки связать права граждан с той или иной формой имущественного ценза. Драконт, по преданию, предоставил права гражданства тем, кто мог себе позволить владеть тяжелым вооружением, т.е. иметь шлем, панцирь, большой круглый щит, копье и меч. По существу, это последний ранг распределения собственности, где гражданин остается воином. Этот ранг на правах исходного удерживается и в законодательстве Солона.

Сложившиеся к концу VI в. до н.э. государственные институты, по отношению к которым Солон выступил реформатором и творцом, были разнородными по происхождению.

Аристотель, анализируя эту сторону деятельности Солона, отмечает: «Он, как говорят, низверг олигархию, которая была в то время чрезмерная, избавил от рабства народ и установил демократию «по заветам отцов», удачно установив смешанный строй: именно Ареопаг есть олигархическое учреждение, замещение должностей по выборам — аристократическое, суд присяжных — демократическое. Солон, по-видимому, не упразднил существовавших прежде учреждений — Ареопага и избрания должностных лиц, но установил демократию тем самым, что сделал суды присяжных из всего состава граждан» (Политика, II, 9, 2). Эту сторону преемственности подчеркивает и Плутарх, когда он говорит не столько о творчестве, сколь-

Античная культура

165

ко о реформах Солона: «Солон приспособлял скорее законы к жизни, чем жизнь к законам» (Солон, 22).

И это действительно так, в отличие от деятельности Ликурга, где закон выступал исходным и неизменным определителем, ради которого создавались контуры подавления любых рассогласований; в деятельности Солона налицо представление о законе как о второстепенном и рабочем установлении, которое не только может, но и должно включать элемент юридической активности, момент приложения и истолкования закона. «Так как законы не были написаны просто и ясно, — пишет Аристотель, — то неизбежно возникало много споров, решать все дела — и общественные и частные — приходилось суду. Некоторые думают, что Солон нарочно сделал законы неясными, чтобы решение дел зависело от народа» (Афинская полиция, IX, 2).

Связь этой «демократической» линии с конкретными болезнями века фиксируется античностью вполне определенно и единодушно. Ситуация в Афинах стала критической: «Большинство народа было в порабощении у немногих, народ восстал против знатных. Смута была сильная, и долгое время одни боролись против других» (Аристотель. Афинская полиция, V, 1-2). Вместе с тем здесь мы встречаемся впервые с «порабощением» особого рода — речь идет о юридическом, непрямом порабощении, которое возникает из активного использования договорных отношений. «Весь простой народ, — пишет Плутарх, — был в долгу у богатых, так как или обрабатывал у них землю, платя за это шестую часть урожая, — этих людей называли шестидольника-ми и фетами, — или, делая займы, подлежал личной кабале у своих кредиторов, причем одни были рабами на родине, других продавали на чужбину. Многие вынуждены были продавать даже собственных детей (этого не запрещал ни один закон) или бежать из отечества вследствие жестокости кредиторов» (Солон, XIII).

Новая, созданная самой античностью юридическая подвижность оказалась в афинских

условиях не просто зафиксированной и осознанной собственностью, но и полем активной деятельности, новым побережьем для

166

М.К.Петров

грабежа, которое открылось в рамках самого социального ритуала. В Афинах этот ритуал впервые отчужден и опредмечен как сила, чуждая и враждебная значительной группе людей — всей нижней части распределения собственности. Плутарх пишет, что во времена этой смуты только часть афинских граждан признавала положение естественным, «но большинство, и притом самые сильные, стали действовать заодно, призывая друг друга не относиться к этому равнодушно, но избрать одного верного человека в качестве простата, освободить должников, пропустивших срок уплаты, произвести передел земли и совершенно изменить государственный строй» (Солон, XIII).

Плутарх — историк конца I — начала II вв. н.э., его свидетельство о событиях начала VI в. до н.э. могло бы показаться модернизацией, слишком уж оно подчеркивает высокий уровень правосознания афинян, их способность снять покров таинственности с социального ритуала. Но множество косвенных свидетельств говорит о том же: в начале VI в. до н.э. государство в Афинах осмыслено как человеческое, причем несовершенное, установление, допускающее активное воздействие на всю совокупность социальных институтов, активную оценку этих институтов и их критику. Более того, подобную остроту гражданских чувств нам трудно будет обнаружить в последующие периоды, и, во всяком случае, она несравненно выше, чем уровень правосознания в эллинистическую или последующие эпохи.

Вместе с тем, пытаясь понять ориентиры и критерии, в которых сложившийся социальный строй мог быть осознан как несправедливый и требующий коренной перестройки, мы обнаруживаем, что в число этих ориентиров и критериев нам вряд ли удастся ввести Олимп или какую-то форму авторитетного божественного указания. Речь идет, конечно, не о том, что нет упоминаний о богах. Впоследствии, оправдывая перед согражданами свои действия, Солон многократно будет вызывать на суд свидетелей олимпийцев, уверять, что работа сделана «с помощью богов», что сама мать-сыра земля могла бы поручиться за него:

Античная культура

167

Какой же я из тех задач не выполнил, Во имя коих я тогда сплотил народ? О том всех лучше перед Времени судом Сказать могла б из олимпийцев высшая — Мать—черная земля, с которой снял тогда Столбов поставленных я много долговых, Рабыня прежде, ныне же свободная.

(Аристотель. Афинская политая, XII, 4)

Но в том-то и особенность, что олимпийцы появляются здесь не в качестве связующего элемента структуры, как это было в гомеровском прогнозировании, а только после действия. И Солон и его современники видят задачи реформы в известном раздвоении. Во-первых, это задачи негативного плана — необходимо лечить общество от вполне конкретных язв: спасти должников от рабства, вернуть проданных в неволю и бежавших. Это задачи и цели «сисахфии» — стряхивания бремени, освобождения от гнета, и решение этих задач Солон справедливо ставил себе в заслугу:

На родину, в Афины, в богозданный град Вернул я многих, в рабство проданных, Кто кривдой, кто по праву, от нужды иных Безвыходной бежавших, уж забывших речь Аттическую — странников таков удел, — Иных еще, в позорном рабстве бывших здесь И трепетавших перед прихотью господ, Всех я освободил.

(Аристотель. Афинская полития, XII, 4)

Но за этой «внешней» группой задач скрывались для СвлоТГа: задачи более глубокого плана: каким способом избежать повторения ситуации. И здесь Солон поднимается до глубокого понимания непримиримости интересов народа и знати:

Если б я хотел

Того, что нравилось тогда противникам, Потом того, что указали б их враги, Тогда мужей бы многих наш лишился град. Затем-то, на борьбу все мужество собрав, Я, точно волк, вертелся среди стаи псов.

(Аристотель. Афинская полития, XII, 4)

168

М.К.Петров

В Афинах начала VI в. до н.э. произошло уже размежевание **классовых** интересов в

соответствии с рангами распределения собственности, и Солон волей-неволей вынужден был искать компромисса:

А я меж ними, как на спорном поле столб, Стал на меже.

(Аристотель. Афинская полиция, XII, 4)

Если законодательство Ликурга, которое принято относить к IX в. до н.э., не сталкивалось с резкими проявлениями классового интереса, а, укрепившись, стало серьезным препятствием развитию классовых отношений, то законодательная деятельность Солона в Афинах с самого начала вынуждена была учитывать борьбу классов как наличное и неустранимое условие «жизни сообща». Поэтому закон получает у Солона орудийное истолкование, включающее динамику классовой борьбы как содержание и элемент внутренней устойчивости. Закон выглядит динамическим синтезом разнородного, «гармонией» враждующего.

Ликург добивался устойчивости тем, что в процессе воспитания перекраивал людей по образу и подобию закона и, обращаясь к самым низменным чувствам человека, обеспечивал сохранение и воспроизведение прокрустова ложа законности. Той же устойчивости Солон добивался за счет предельного развития внутренних антагонизмов и равенства всех перед законом, что особенно подчеркнуто в законе, карающем за аполитичность: «Кто во время смуты в государстве не станет с оружием в руках ни за тех, ни за других, тот предается бесчестию и лишается гражданских прав» (Аристотель. Афинская полиция, VIII, 5).

Ясно, что основанная на признании непримиримости классовых интересов концепция не могла вызвать восторгов ни той, ни другой стороны: «Обе партии переменили свое отношение к нему оттого, что установленный им порядок не оправдал их ожиданий. Именно народ рассчитывал, что он произведет передел всего, а знатные — что он вернет опять прежний порядок или только немного его изменит. Но Солон воспроти-

Античная культура

169

вился тем и другим и, хотя имел возможность, вступив в соглашение с любой партией, достичь тирании, предпочел навлечь на себя ненависть тех и других, но зато спасти отечество и дать наилучшие законы» (Аристотель. Афинская полиция, II, 2).

Солон разделил граждан на четыре класса: пентако-симедимнов, всадников, зевгитов и фетов. Разделение шло по имущественному признаку, в соответствии с рангом распределения собственности: к пентакосимедимнам относились те, кто получал с земли более 500 мер* сухого и жидкого продукта; к всадникам — получавшие 300 мер или способные содержать коня (лошадь в то время не использовалась в сельскохозяйственных работах), к зевгитам — получавшие 200 мер или владеющие парной запряжкой волов; к фетам — все остальные. Занимать государственные должности имели право только первые три класса: «Все вообще должности он предоставил исправлять гражданам из пентакосимедимнов, всадников и зевгитов — должности девяти архонтов, казначеев, полетов, одиннадцати и колакретов. Каждому классу он предоставил должность сообразно с величиной имущественной оценки, а тем, которые принадлежат к классу фетов, дал участие только в народном собрании и судах» (Аристотель. Афинская полиция, VII, 3).

Высшие должности были выборными и исполнялись они в течение одного года. От традиционных четырех фил (гелеонтов, гоплетов, эгикореев, аргадеев) предлагались кандидаты, между которыми бросался жребий. Коллегия из девяти архонтов наблюдала за исполнением законов, а рабочим законодательным органом был Совет четырехсот: «Солон образовал совет на Аресовом холме из ежегодно сменяющихся архонтов и в этом совете стал принимать участие и сам как бывший архонт. Видя, однако, что народ становится кичливым и дерзким под влиянием отмены долгов, он учредил еще второй совет, предоставив выбирать для

Мерой сухих продуктов был медимн, около 52 литров, а мерой жидких — метрет, около 39 литров.

170

М.К.Петров

этого по сто человек от каждой из четырех фил. Этому совету он поручил составлять предварительные решения для народа и не допускать вносить в народное собрание каких-либо предложений без предварительного обсуждения их в его составе. А верхнему совету он предоставил надзор за всеми делами к охрану законов, рассчитывая, что государство при двух советах, как корабль, стоящий на двух якорях, меньше будет подвержено качке и что народ

будет чувствовать себя спокойнее» (Плутарх. Солон, XIX).

Внешне такая структура близка к спартанскому типу государственности, где коллегия эфоров и герусия заняты примерно тем же, чем в Афинах коллегия девяти архонтов и Совет четырехсот. Но если в Спарте народ был исключен из юридического творчества и права Народного собрания ограничивались простым утверждением или отказом утвердить предложения герусии, то в Афинах каналы воздействия народа на административную и законодательную деятельность оказывались значительно шире. Аристотель выделяет как «наиболее демократические» три такие канала: «Первое и самое важное — отмена личной кабалы в обеспечение ссуд; далее — предоставление каждому желающему возможности выступить истцом за потерпевших обиду; третье, отчего, как утверждают, приобрела особую силу народная масса, — апелляция к народному суду. И действительно, раз народ властвует в голосовании, он становится властелином государства» (Аристотель. Афинская полиция, IX, 1).

О том же пишет и Плутарх, когда он анализирует положение фетов: «Им он не позволил занимать никакой высшей должности; их политические права выражались лишь в том, что они принимали участие в народном собрании и суде. Это право с самого начала представлялось ничем не значащим, но впоследствии оказалось чрезвычайно важным, потому что большинство спорных дел поступало к судьям. Дело в том, что одинаково и по всем делам, по которым он определил судить высшим должностным лицам, он предоставил желающим право подавать апелляцию в суд. Говорят

Античная культура

171

также, что он написал законы довольно неясно и с множеством спорных пунктов и таким образом увеличил значение судов, потому что, когда люди не могли разрешить своей тяжбы по законам, им приходилось каждый раз обращаться к судьям и направлять всякое разногласие на их усмотрение, так что судьи становились до некоторой степени господами над законами» (Солон, XVIII).

Право истолкования законов, где высшим авторитетом считался суд, право заступаться за обиженного и апеллировать к суду уже сами по себе способствовали развитию гражданских доблестей и чувства собственного достоинства. Плутарх по этому поводу пишет: «Законодатель правильно поступал, приучая граждан, как бы людей одной судьбы, сочувствовать друг другу и разделять чужое горе» (Солон, XVIII). И сам Солон, по преданию, именно в этом видел основное достоинство государственного устройства, заметив, что наилучшим государством следует считать то, «в котором за обиженных не менее их самих вступаются и наказывают обидчиков люди, не задетые этим лично» (Плутарх. Солон, XVIII). К этим средствам гражданского воспитания следует также прибавить две чрезвычайные процедуры: исанге-лию — чрезвычайное заявление о безопасности государства, и остракизм. Исангелия, цель которой, по Солону, состояла в оперативном пресечении заговоров против демократии, немедленно рассматривалась Советом девяти архонтов. Впоследствии процедура исангелии была значительно расширена: заявление могло касаться не только важных политических дел, таких, как обвинения против Фемистокла, Перикла, 10 стратегов, но и дел гражданского характера: подкуп, притеснение сирот, наследниц, вдов. И особенно часто процедура применялась в тех случаях, когда преступление оказывалось новым, не предусмотренным законами.

Закон об остракизме был принят уже после Солона, при Клисфене. По этому закону любой из афинян, вызвавший неудовольствие сограждан, мог быть изгнан на десять лет. Закон не связывался с какими-либо оп-

172

М.К.Петров

ределенными преступлениями. Он выявлял то, что можно было бы назвать общественным мнением: сами древние видели в нем средство «усмирения и обуздания гордыни и чрезмерного могущества». Закон усиливал чувство принадлежности гражданина к городу и, заставляя дорожить мнением сограждан, укреплял социальную общность, «по сути дела, оказывался средством утишить ненависть» (Плутарх. Аристид, VII). Вопрос о том, следует ли «подавать черепок», ставился на Народном собрании, и, если это признавалось нужным,

происходил сам обряд остракизма: «Рыночная площадь (агора) огораживалась досками, причем оставляли десять входов; через них каждая фила входила отдельно, а черепки подавали, поворачивая их надписью вниз. Наблюдали за этим девять архонтов и совет. Затем черепки подсчитывали, и тот, против кого было подано больше всего голосов, и притом не менее шести тысяч, должен был удалиться из города на десять лет (впоследствии на пять). Перед этим он должен был в течение десяти дней дать другим и сам получить удовлетворение по своим личным делам; он сохранял право пользоваться доходами, но не имел права приближаться к черте Гереста, мыса на Эвбее» (Филохор, фр. № 30).

Кроме остракизма в исходную схему Солона внесены были и более радикальные изменения, но они, как правило, не отменяли, а шли в развитие заложенных Солоном принципов. При Клисфене государство было разделено на 100 демов, причем жители оказались связанными не родовыми, а территориальными узами: «Он заставил считаться демотами жителей каждого из демов, чтобы люди не выделяли новых граждан, называя их по отчеству, но чтобы публично называли по имени демов» (Аристотель. Афинская полития, XXI, 4). Новое деление и «прописка» по демам рвали кровнородственные отношения. Род Аминандридов, например, оказался распределенным по 26 демам, род Эвмолпидов — по 10, Кериков — по 19 и т.п. Из демов было образовано 30 тритий: 10 городских, 10 прибрежных и 10 «равнинных», а эти тритии были

Античная культура

173

по жребию сведены в 10 фил, где в каждой оказалось по городской, прибрежной и равнинной тритии. Соответственно и Совет четырехсот был преобразован в Совет пятисот, по 50 представителей от каждой филы. Постепенно у Ареопага было отнято право надзора за исполнением законов. Пребывание на государственной должности стало рассматриваться видом общественных работ, распределяемых по жребию и оплачиваемых из сумм государства. Должности исполнялись в течение года, причем военные можно было занимать по нескольку раз. Перикл, например, занимал должность стратега 15 раз, а Фокион — 45. Членом совета можно было быть дважды, а все остальные должности нельзя было занимать повторно.

Оплата за исполнения должности была в среднем не выше оплаты за другие виды общественных работ: от 6 до 9 оболов в день ($\frac{1}{3}$ драхмы). В отчете о постройке Эрехтейона указано, например: «Двум пилильщикам, работавшим поденно в течение 16 дней, каждому по драхме в день — всего 32 драхмы; двум пилильщикам, работавшим поденно покрытия для крыши в течение 7 дней, по драхме в день — всего 14 драхм» и т.д. Софронисты, воспитатели юношей-эфебов, получают по драхме в день, а сами эфебы — по 4 обولا ($\frac{2}{3}$ драхмы).

Архонты получают по 4 обولا, члены Совета — по 5 оболов и т.д.

В отличие от спартанского этот новый тип государственности почти не вмешивался в личную жизнь граждан. И если не считать закон Солона, по которому сын не обязан содержать отца, если отец не обучил его ремеслу, первичное образование граждан находилось за сферой внимания государства. Собственно государственный этап образования длился три года и начинался для юношей с 18 лет, с момента внесения их в списки дема. Этот акт для многих оказывался трагическим. Если возникали «анкетные» трудности и соискателю не удавалось в процессе «докимасии» — проверки — доказать своих прав на гражданство, его продавали в рабство. После проверки юноши в течение года обучались фехтованию, стрельбе из лука, обращению с ката-

174

М.К.Петров

пульты. По истечении первого года они показывали свое мастерство народу, получали от государства копье и щит и в течение двух лет несли охрану границ. На этом обучение заканчивалось, и юноши становились полноправными свободными гражданами Афин.

Свобода от прямой государственной опеки в делах образования не означала, однако, отсутствия в Афинах более или менее сложившейся образовательной схемы. Противопоставляя спартанские порядки всем прочим, Ксенофонт замечает: «Я хочу рассказать, как воспитывали детей в Спарте и в других местах. Все остальные эллины утверждают, что они лучше всего воспитывают сыновей, приставляя к ним рабов-педагогов, как только дети начинают понимать речь. Затем они посылают мальчиков в школы, чтобы те изучали там письмо, музические искусства и гимнастические

упражнения в палестре» (Лакедемонская политая, 2). Такая схема была скорее обычаем, чем обязанностью, и в документах фиксируются случаи неграмотности граждан. Плутарх, например, описывая остракизм Аристида, рассказывает такой случай: «Когда писались черепки, говорят, один неграмотный и совершенно деревенский человек подал Аристиду как первому попавшемуся свой черепок и попросил написать имя Аристида» (Аристид, 7).

И все же общеобразовательная схема существовала, и довольно жесткая: детей действительно учили писать, говорить, музицировать, понимать поэтов и философов, развивали их физически; складывался тот канон свободных навыков, свободных искусств, который затем на долгие столетия ляжет в основу «классического образования». Его будут придерживаться и в монастырях, и в духовных семинариях, и в средневековых университетах, и в гимназиях, хотя появление этого канона и связанной с ним прослойки платных учителей мудрости — софистов — было достаточно бурным.

Учить приходилось навыку жить сообща, причем само обучение не могло уже использовать традиционную методику трудового воспитания. Пока речь шла о передаче наследственных навыков земледелия или ре-

Античная культура

175

месла, ничего страшного не происходило, это умели делать и до Афин. Солон, требуя от отцов, чтобы они учили своих сыновей наследственному мастерству, не столько ставил новую воспитательную систему, сколько пытался сохранить систему наследственно-трудового воспитания, полученную античностью в наследство от олимпийских времен. Но в обучении гражданским доблестям ситуация оказывалась совершенно иной. Политическая жизнь полиса складывалась как система выбора наилучшего по каким-то таинственным не только для античности критериям вроде «справедливости», «здравомыслия», «гражданской доблести» и т.п. Подготовить человека к гражданской жизни в этих условиях значило развить в нем или привить ему такие качества, которые позволили бы на рыночной площади, на собрании, в совете, при исполнении должности выделиться на среднем фоне законодательных и административных дарований, давали бы человеку наибольшую вероятность стать гражданином выдающимся. В споре с Сократом Протагор решительно отстаивает идею предметности этого нового образования. «Есть ли нечто единое, в чем необходимо участвовать всем гражданам, если только быть городу? — спрашивает Протагор, чтобы тут же удивиться поведению выдающихся граждан. — Если оно есть, это единое, и если это не плотницкое, и не гончарное, и не кузнечное ремесло, но справедливость, здравомыслие, благочестие во всем, — словом, я называю это единое человеческой доблестью, а если оно есть то, чему все должны быть причастны, и если всякий человек, что бы он ни желал изучать или делать, должен все делать лишь в соответствии с этим единым, а не вопреки ему, и если того, кто к нему не причастен, должно учить и наказывать — и ребенка, и мужчину, и женщину, — пока наказываемый не исправится, а кто, несмотря на наказания и поучения, не слушается, того как неизлечимого надо изгонять из городов или убивать; если так обстоит дело по самой природе вещей, а между тем доблестные люди учат своих сыновей всему, только не этому, суди сам, как чудно все получается у доблестных людей!» (Платон. Протагор, 324 E — 325 AB).

176

М.К.Петров

Это «единое» оказывается вездесущим, как основной критерий добра и зла, хорошего и плохого. Оно регулирует воспитание уже с младенческих лет: «Чуть только ребенок начинает понимать слова, и кормилица, и мать, и дядька, и сам отец бьются над тем, чтобы он стал как можно лучше, научая и показывая ему при всяком деле и слове, что это вот справедливо, а то несправедливо; это вот прекрасно, а то гадко; это благочестиво, а то нечестиво; это ты делай, а того не делай; и хорошо, если ребенок добровольно слушается; если же нет, то его, словно деревце, что пошло вкривь и вкось, выпрямляют запретами и ударами» (Платон. Протагор, 325 D).

Единое обнаруживается и в деятельности учителей, которые «гораздо больше заботятся о благонравии детей, чем о грамоте и игре на кифаре». Особенно ярко единое проявляется на завершающем этапе: «После того как они перестают учиться, государство, в свою очередь, заставляет их изучать законы и жить сообразно с ними, согласно предписаниям, чтобы не действовать произвольно и наудачу. Подобно тому как учителя грамоты сперва пишут образцы букв палочкой для письма и лишь тогда дают писчую дощечку детям, еще не

умеющим писать, заставляя их обводить очертания букв, точно так же и государство, начертав законы, изобретения славных древних законодателей, сообразно им заставляя поступать и начальствующих и подначальных» (Платон. Протагор, 226 D).

Но такая «уподобляющая» постановка вопроса не объясняет главного — почему все же есть в государстве и деятели выдающиеся, и незаметные «маленькие люди». Протагору здесь волей-неволей приходится переходить от равенства к неравенству, от уподобления к ранговому распределению, к таланту: «Допустим, что государство не могло бы существовать, если бы все мы — каждый, насколько может, — не были флейтистами; и допустим, что всякого, кто нехорошо играет, всякий стал бы учить и бранить от своего лица и от лица народа; и положим, что в этом деле никто не стал бы завидовать другим, подобно тому, как теперь никто не

Античная культура

177

завидует справедливости другого, его послушанию законам, и никто не стал бы скрывать своего умения, как скрывают его теперь в других занятиях; ведь нам, я думаю, полезна взаимная справедливость и доблесть, — вот почему всякий всякому усердно толкует о справедливом и законном и дает наставления. Так вот, если бы и в игре на флейте у нас было желание усердно и без зависти учить друг друга, думаешь ли ты, Сократ, что тогда сыновья хороших флейтистов становились бы хорошими флейтистами скорее, чем сыновья плохих? Думаю, что нет; кто от природы оказался очень способен к игре на флейте, тот с летами и прославился бы, чей бы он ни был сын, а кто неспособен — остался бы в неизвестности» (Платон. Протагор, 327 BC).

А если это так, то таланты начинают обнаруживаться повсюду, в том числе и в обучении: «Но если кто хоть немного лучше нас умеет вести людей вперед по пути доблести, нужно и тем быть довольным. Думаю, что и я из таких и что более прочих людей могу быть полезен кому бы то ни было и помочь стать прекрасным и добрым; этим я заслуживаю взимаемой мною платы, и даже еще большей, по усмотрению моих учеников» (Платон. Протагор, 328 B).

Обучение единому как некоторому комплексу навыков общежития и дополнительных навыков преуспевания в новом социальном ритуале как раз и составляло особенность афинского воспитания. Преподавались, конечно, и образцы поведения, или, как сказали бы сегодня, положительные герои, «с кого жить». Тот же Протагор говорит о действиях учителя: «Когда дети усвоили буквы и готовы понимать написанное, как до той поры понимали с голоса, учителя кладут им на столы творения хороших поэтов, чтобы они их читали, и заставляют детей усваивать их, а там много наставлений, много повестей и похвал и прославлений древних доблестных мужей, чтобы ребенок, соревнуясь, подражал им и стремился стать таким же» (Платон. Протагор, 325 E).

Но главное и высшее образование состояло здесь не и конформизме, не в подражании образцам, а скорее в

178

М.К.Петров

том, чтобы вооружить ученика, с одной стороны, знанием сложившегося формализма, а с другой — арсеналом приемов и орудий для активной власти над этим формализмом. Закон здесь понимался как внешние границы дозволенного — границы человеческой автономии, в пределах которой человек волен поступать, как ему заблагорассудится.

6. ПИРАТ И ЗАКОНОДАТЕЛЬ

Возникновение городов-государств с четко сложившимся юридическим ритуалом социальных отношений, который распределен в единый спектр от Афин до Спарты, подводит итоговую черту наиболее содержательному и бурному периоду практического строительства античных отношений в рамках перехода от олимпийской нормы по природе к античной норме по установлению. В этом переходе и пират и законодатель выступают наиболее полными воплощениями нового способа жизни: и тот и другой творят по слову новую реальность. Однако и способ, и цели, и продукты творчества претерпевают на пути из пиратов в законодатели существенные изменения.

Пират, пока он остается пиратом, решает уникальные и скоротечные ситуации, избегая повтора как потенциальной угрозы решения ситуации не в свою пользу. Здесь он активный творец и новых постановок проблем, и новых решений: он постоянно обогащает пиратское

ремесло новыми подходами и навыками, не дает ему застыть в устойчивый и неизменный ритуал — текст конечной длины. Вместе с тем в синтезе личных навыков — пират-воин-земледелец-государь, — две последние функции, по существу, ритуальны, и когда тот же пират в функции правителя объявляет себя единственным повелителем в собственном доме, он, по существу, переходит из пиратов в законодатели — устанавливает в своей микромонархии ритуал и наблюдает за его функционированием в бесконечном повторе циклов.

Античная культура

179

Если в пиратском ремесле повтор опасен и текст пиратского навыка необходимо ползет, включая все новые и новые продукты хитроумия, изобретательности и изворотливости в деле активного владения ритуалом, то в ремесле законодательном идея стабильности оказывается неустранимой, и творчество неизбежно замыкается в «оптимизацию» — в конструирование «наилучшего» ритуала, который был бы годен на все случаи жизни и мог бы существовать без изменений длительное время.

Между законодателем микромонархии и законодателем полиса, где все распределение людей-государств объединяется на юридическом уровне в город-государство, возникает отношение примерно того же сорта, что и отношение нашего времени между инженером и кибернетиком. Первый творит «наилучшие» варианты машин и встраивает в них человека на правах регулятора — «мозгового придатка», который оживляет омертвленные в металле структуры практических отношений к миру и заставляет их функционировать до тех пор, пока инженерное творчество не создаст улучшенный вариант омертвления этих связей в металле, не задаст человеку новые функции регулирования. Кибернетик завершает это омертвление навыка в металле и полупроводниковой глине, заменяет человека специализированным регулятором и позволяет человеку уйти из технологического ритуала.

Близкое по смыслу явление возникает и на переходе от человека-государства к город-государству. В структуре человек-государство повелитель обладает личной властью над сотворенным им ритуалом. Одиссей, например, властвует над рабами и домочадцами вообще, а конкретно, по слову, осуществляет свою власть над именной палубой рабов, а эти последние тем же способом властвуют над палубой рабов безымянных. И хотя в целом эта власть во многом иллюзорна и область активного вмешательства в ритуал сужена до наблюдения за автоматически протекающими процессами и до их координации, фигура повелителя с его личной властью из этой системы практически не-

180

М. К. Петров

устранима: в ней замкнуты все составные ритуала и в ней достигается его целостность.

Но если на уровне людей-государств личная власть неустранима, то на уровне городов-государств уже сам договорный характер складывающихся отношений предполагает их обезличивание. Ритуал, единожды сотворенный законодателем по слову, продолжает далее существовать в отрыве от своего творца примерно в том же смысле, в каком в отрыве от кибернетика существуют и функционируют автоматы. Гражданские отношения **обособляются** от своего творца, отчуждаются не как собственное и личное творчество человека, что имело место на палубе корабля и оставалось нормой в рамках «своего дома», а отчуждается как творчество хотя и личное по источнику (античность помнит своих законодателей), но вместе с тем безличное и всеобщее по своему функционированию в бесконечных повторах. Последнему только способствует то обстоятельство, что исполнение должностей оказывается кратким (35-36 дней в течение жизни человека).

Гражданский ритуал может быть и жестким, как у Ликурга, и гибким, как у Солона, и любым другим творением законодателя, но всегда и всюду он остается устойчивым и автономным образованием, которое надолго переживает своих создателей, входит в традицию, освящается временем, становится привычным и обжитым, т.е. время и привычка уводят из поля зрения закон как таковой, оставляют для осмысления лишь отклонения от закона.

На эту сторону дела Протагор и обращает внимание Сократ в споре о предметности гражданского обучения: «Если какой человек из числа тех, что воспитаны в повиновении законам среди людей, представляется тебе самым несправедливым, он все-таки справедлив и

даже сведущ в законах, если судить о нем по сравнению с людьми, у которых нет ни воспитания, ни судилищ, ни законов, кого ничто не вынуждает во всяком деле заботиться о доблести... Ты теперь избалован, Сократ, потому что здесь все учат доблести, кто сколько может, а ты никем не доволен: так, если бы ты стал

Античная культура

181

искать, кто годился бы в учителя эллинского языка, то не нашлось бы ни одного. Я думаю, что если бы ты стал искать, кто бы у нас мог обучить сыновей ремесленников тому самому ремеслу, которое они переняли от своего отца настолько же, насколько им владели отец и его друзья, сотоварищи по ремеслу, — словом, искать такого, кто мог бы обучать даже таких, уже наученных, я думаю, Сократ, что нелегко было бы отыскать им учителя; зато, будь они вовсе несведущи, это было бы легко. То же самое, и когда дело касается доблести и всего прочего» (Платон. Протагор, 327 DE — 328 AB).

В Спарте процесс обособления и ритуализации совершился сравнительно быстро и безболезненно, слишком уж надежными и исключительными всякую инициативу были государственные институты уподобления. Понадобилось всего несколько поколений, чтобы фигура Ликурга стала легендарной и полубожественной. В Афинах процесс проходил более бурно: пират и законодатель долгое время не ладили друг с другом. Заминки возникали уже с самого начала — законы требовали толкования, и к Солону, по преданию, «стали то и дело обращаться с докучливыми разговорами о законах, одни пункты порицая, о других расспрашивая» (Аристотель. Афинская полития, II, 1). Солону пришлось на 10 лет вообще уехать в Египет, а в Афинах тем временем начались смуты: «На пятый же год после правления Солона не могли выбрать архонта вследствие смуты, и дальше на пятый год по той же причине было безвластие. А после этого, спустя такой же промежуток времени, Дамасий, избранный архонтом, управлял два года и два месяца, пока не был силой устранен с должности» (Аристотель. Афинская полития, XIII, 1-2).

В Афинах переход от личного принципа к безличной законности оставил след в колоритнейшей фигуре тирана Писистрата, который в течение 33 лет трижды приходил к власти, как пират. В первый раз события, по Геродоту, происходили так: «Поранив себя и своих мулов, он приехал в повозке на площадь так, как будто только что спасся от врагов, которые якобы хотели

182

М.К.Петров

убить его, когда он ехал в деревню, и под этим предлогом он просил народ, чтобы дали ему какой-нибудь отряд телохранителей... Народ афинский, поддавшись на хитрость, удовлетворил его ходатайство и набрал ему отряд из граждан. Это были у Писистрата не копейщики, а дубинщики; они провожали его, идя позади с деревянными дубинами. Эти люди, подняв восстание с Писистратом во главе, заняли Акрополь» (История, I, 59).

Изгнанный после шестилетнего правления, Писистрат, пообещав своему политическому противнику Ме-гаклу жениться на его дочери, вновь возвращается в Афины способом, который даже у Геродота вызывает удивление своей наивностью: «Тогда они, чтобы устроить ему возвращение, затевают дело, далеко превосходящее, на мой взгляд, свою наивностью все остальное; уже с давних пор греческое племя обособилось от варварского как более сообразительное и более свободное от первобытной наивности, а они тут затевают такую хитрость с афинянами, считавшимися за первых по разуму среди греков. В Пеанийском деме была одна женщина по имени Фия, ростом в четыре локтя без трех пальцев и весьма красивой наружности. Нарядив эту женщину в полное военное вооружение, они велели ей стать на колесницу и, показав ей, как она должна держаться, чтобы производить впечатление как можно более прекрасной, поехали в город, а вперед предварительно послали вестников» (История, I, 60). Вестники уверяли, что это Афина возвращает Писистрата, и, по словам Аристотеля: «Писистрат въезжал на колеснице, на которой рядом с ним стояла эта женщина, а жители города встречали их, преклоняясь ниц в восторге» (Афинская полития, XIV, 4).

Не менее «хитроумным» было и третье возвращение Писистрата. И хотя события, связанные с Писистратом, напоминают скорее анекдоты, чем факты, само наличие авантюристической, пиратской жилки в политической жизни Афин представляется несомненным. Политический

маневр Фемистокла, который обеспечил строительство в Афинах первой сотни триер, был

Античная культура

183

с политической точки зрения не меньшей авантюрой. Однако при всем авантюризме отдельных эпизодов афинской политики почти всегда оказывалось, что политики бессильны что-либо изменить в сложившемся ритуале. О том же Писистрате известно, что он, взяв в свои руки власть, «управлял общественными делами скорее в духе гражданского равноправия, чем тирании» (Афинская политика, XIV, 3). Фукидид пишет о сыновьях Писистрата: «В течение очень долгого времени Писистратиды, хотя и были тиранами, поступали благородно и разумно, взымали с афинян только двадцатую часть получаемых с земли доходов, прекрасно украсили их город, выдерживали войны и совершали жертвоприношения в священных местах. В остальном государство управлялось ранее установленными законами, за исключением того, что Писистратиды всегда заботились о том, чтобы назначить на государственные должности кого-либо из своих родственников» (История, VI, 54).

Со временем уважение к закону как к особой сущности и верховному авторитету реализуется в ряде постановлений Народного собрания, относящихся к началу V в. до н.э. Эти постановления, по свидетельству Андокида, касались как законотворчества, так и исполнения законов: «Что же касается законов, которые понадобятся дополнительно, то пусть законодатели, только что выбранные Советом, напишут их на досках и выставят их перед эпонимами (перед статуями древних героев, по имени которых были названы филы. — *М.П.*), чтобы каждый желающий мог видеть, и пусть передадут властям в этом же месяце. Переданные законы пусть будут подвергнуты сначала проверке Советом и пятьюстами законодателями, которых выбрали демоты после принесения клятвы. Разрешить также любому частному лицу являться в Совет и советовать все, что он сможет хорошего, относительно законов. После того как законы будут составлены, пусть совет Ареопага заботится о законах, чтобы власти соблюдали установленные законы... Неписанным законом властям не пользоваться ни в коем случае. Ни одному поста-

184

М.К.Петров

новлению ни Совета, ни народа не иметь большей силы, чем закон» (О мистериях, 83-85).

Эта новая «законная» сущность — бесспорный продукт творчества, причем творчества знакового и личного, творчества по слову. Это осознается всеми, может быть, более других софистами, которые видят смысл своей деятельности в обучении новой науке: «Наука же эта есть сноровка в домашних делах, благодаря ей можно наилучшим образом управлять собственным домом, а также и в делах общественных, благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках и в речах, касающихся государства» (Платон. Протагор, 218 E). Атифонт же прямо говорит об особом, невыводимом из традиционных начал характере этой новой сущности: «Прекрасно по природе одно, по закону же другое, справедливого же вообще не существует по природе» (Платон. Законы, 889 DE).

Особенность новой сущности состоит в целом ряде ее «странных» свойств. Во-первых, она неподвижна или, во всяком случае, стремится к неподвижности, требует фиксации и сохранения в том плане, в котором Народное собрание запрещает исполнителям пользоваться неписаными законами и устанавливает приоритет закона по отношению к любым постановлениям Совета и Народного собрания. Иными словами, эта сущность представляет собой изолированный текст конечной длины, нечто вроде «священного гражданского писания», в котором, с одной стороны, зафиксированы все или основные типы гражданских отношений, а с другой — сама эта фиксация поставлена в особое отношение авторитетности: формализм текста стабилизирован, огражден от прямой критики и активного использования целой системой фильтров и отборов. Чтобы войти в текст и стать законом, новый элемент — продукт индивидуальной творческой активности — должен быть доведен до сведения всех, «опубликован» на досках для всеобщего обозрения, проверен Советом и выборными законодателями-экспертами, обсужден и принят на Народном собрании, т.е. пройти несколько Инстанций сравнения и выбора, что крайне ограничивает возможности входа.

Античная культура

185

Во-вторых, такая остановленная именная сущность весьма напоминает по принципу действия

обычную олимпийскую систему имен. Подобно олимпийской кровнородственной системе имен, система законов реализует какой-то механизм накопления и порождения, а главное — распределяет социальное отношение как целостность в мозаику вечных имен-должностей: архонтов, членов совета, ареопагитов, пританов, фес-мофетов, казначеев, стратегов и т.п., и должности эти занимают с установленным сроком смертности исполнителей в один год. Если присмотреться к этой схеме, то выясняется, что законодатели попросту стаскивают Олимп на землю политических отношений: как боги на Олимпе, так и граждане в полисе связаны кровнородственными отношениями, но сама по себе эта кровнородственная связь оказывается, как и на Олимпе, недостаточной, дополняется иерархической связью распределения по старшинству и силе. Вместе с тем в этих именных схемах обнаруживаются и серьезные различия. Если на Олимпе свойство вечности и неизменности связано с субъектами деятельности, с именами богов, то в системе законов это свойство переходит на действие: фиксируется функция, а затем уже, по функции, ее исполнитель. Далее, если олимпийская система имен несла на себе распределение всех практических отношений к миру, прежде всего отношений технологических, то система законов резко ограничивает распределение только гражданскими отношениями, возникающими среди граждан и по поводу граждан, начисто исключая отношения технологические. Для системы имен-законов мир кончается там, где кончаются отношения равноправных граждан и начинается совсем другой класс «домашних» отношений, т.е. отношений человека-государства, до которых полису нет дела.

В-третьих, система имен-законов, фиксируя гражданские функции в их различии и распределяя их как целокупность различий по должностям — по фиксированному кругу имен, — объединяет сами эти должности в систему не кровнородственной связью

186

М.К.Петров

порождения, а какой-то другой, также системной связью, в которой предпочтение отдается принципам целостности и полноты представления функций, а должности, их число и взаимные отношения представляются величинами переменными и подвижными. В олимпийской системе имен нельзя «упразднить» ни одного имени, не разрушая вместе с тем и саму систему. Отменяя, например, Геру, мы вместе с ней отменили бы и все ее потомство — добрую половину олимпийских имен. В системе имен-законов такие отмены не вызывают цепной реакции распада: теряя «прописку» по одной должности, функция переходит к другой, становясь ее правом и обязанностью.

Эта способность к перераспределению при сохранении целостности и полноты впервые реализует систему всеобщего типа, в которой связующее звено располагается не в горизонте феноменологии, а в области умопостигаемого, и обнаруживается разумом как исходная целостность, как принцип, реализуя который можно получить в горизонте должностей сколько угодно равноценных с логической точки зрения систем-распределений по любому количеству имен-должностей. И то обстоятельство, что в гражданском ритуале полиса количество имен-должностей значительно меньше количества имен-граждан и что всегда существует огромная избыточность кандидатов на занятие должностей, говорит только о том, что движение начато с пиратских попыток овладеть кораблем государственности с помощью принципа личной власти, с попыток утвердить здесь исходное отношение человека-государства, где и число имен-должностей и число имен-граждан совпадают в личности повелителя, в «едином».

В-четвертых, несовпадение имен-должностей и имен-граждан, а также постоянный конкурс на замещение должностей в гражданском ритуале ставят всех граждан полиса в положение соискателей. Как «существа политические», граждане полиса всю жизнь проходят через многочисленные системы выбора, в которых внешней и экзаменующей силой всегда выступает

Античная культура

187

эта новая знаковая сущность. В роли экзаменатора она, с одной стороны, действует достаточно активно и убедительно, чтобы исключить всякие сомнения в собственном существовании: человек либо становится политическим деятелем, либо нет. Но, с другой

стороны, эта экзаменующая сила проявляет себя лишь опосредствованно, она обезличена либо до поднятой руки, либо до несущегося с площади шума, либо до боба-жеребя. Это неизбежно накладывает на гражданский ритуал черты загадочности и мистики. Постоянно опредмечивая этот ритуал в повседневной политической практике, граждане саму эту предметность делают все более надежной копилкой тайн и скрытых от глаза истин.

В-пятых, наконец, ограничение гражданского ритуала только кругом тех отношений, которые возникают между гражданами по поводу их совместного существования и совместной деятельности, не устраняет, а, напротив, предполагает и с еще большей резкостью выявляет наличие второй ритуальной системы, которая обслуживает область технологических отношений к природе и «домашний» порядок гражданина-рабовладельца. Космос раскалывается на две неравноценные части, в одну из которых входят обыденные и лишенные какой-либо таинственности отношения «моего дома», а в другую — отношения сограждан. Раскол локализован по фигуре свободного гражданина, которому теперь приходится одновременно жить в двух мирах и, как говорит Протагор, с одной стороны, учиться «наилучшим образом управлять собственным домом», а с другой — учиться быть «всех сильнее и в поступках и в речах, касающихся государства».

И в том и в другом мирах свободный выявляет себя через слово, но если в мире собственного дома он действительно свободен творить по слову все, что ему вздумается, и даже начисто разориться, когда того душа требует, то в мире гражданского ритуала его слова и дела приведены в подчиненную связь с «чужим» словом — законом, т.е. в этом новом мире свободный сам оказывается несвободным, оказывается объектом слова или, в понимании античности, — рабом. Это заметил

188

М.К.Петров

еще Антифонт: «Что же касается полезных вещей, то те из них, которые установлены законами, суть оковы для человеческой природы, те же, которые определены природой, приносят человеку свободу» (Оксирих. Папирус. XI, № 1364, Ф.А., 4).

Таким образом, возникающее на палубе пиратского корабля личное чувство свободы, власти над ритуалом и ответственности за слово, командующее действиями многих, посажено в полисе в клетку собственного дома и переходит за этими рамками в чувство несвободы и зависимости от «изобретения славных древних законодателей», от безликой и всеобщей силы законов. Если пират — творец перманентный, нанизывающий акты творчества в бесконечный текст, в бесконечную цепь событий, где более или менее строго выдерживается запрет на плагиат, то законодатель — творец разовый, который в едином акте раз и навсегда закрепляет текст ограниченной длины, чтобы затем уйти со сцены и оставить потомкам продукт своего творчества на правах высшей и авторитетнейшей инстанции, на правах закона или Священного Писания. Здесь мертвый начинает хватать за горло живого. И когда Платон, например, заставляет своего «создателя» сотворить мир, а затем тут же уводит его на покой, «сделав все эти распоряжения, он пребывал затем в состоянии, свойственном своему существу» (Тимей, 42 E), мы узнаем знакомую картину законодателя, творящего ритуал по слову.

Насквозь*земной в своих помыслах, просоленный всеми ветрами пират идет по ступенькам творчества в небо. И здесь, в эпоху становления полиса, мы застаем его временно исполняющим должность законодателя — Ликурга, Солона, Клисфена и др. Их еще много, этих «славных древних законодателей», но их уже несравненно меньше, чем пиратов-воинов-земледельцев в гомеровские времена. Пират штурмует небо, чтобы опустошить Олимп и сесть на нем одинокой фигурой пирата-законодателя-творца, который весь мир превратил в свой дом, где он один повелитель.

ГЛАВА IV. АНТИЧНАЯ КЛАССИКА

Город-государство выдвигается в основную социальную структуру новой цивилизации, и значительная часть тех отношений, с которыми мы встречались на уровне человека-государства, начинает воспроизводиться на уровне полиса как отношения межполисные, которые, с одной стороны, связывают полисы в экономическую и культурную целостность, а с другой, и это не менее важно, устанавливают в рамках этой целостности обычные ранговые

распределения по силе и экономическому могуществу.

Большую роль в складывании и укреплении межполисных отношений, где также оказываются возможными различные виды экономического и политического угнетения, играют кровнородственные связи колоний и метрополий, которые довольно быстро перерождаются в связи экономические и получают относительную самостоятельность. Насколько эти связи становятся для полиса существенными и как быстро складывающийся панэллинский рынок вторгается в экономическую жизнь полиса, формирует эту жизнь, говорит тот факт, что уже в IV в. до н.э. Ксенофонт приходится самым обстоятельным и серьезным образом исследовать проблему экономической состоятельности Афин: «Я решил посмотреть, не могут ли афинские граждане каким-нибудь образом прокормиться за счет собственной страны, что и было бы всего справедливее. Ибо я считаю, что если бы это оказалось возможным, то они одновременно смогли бы помочь своей

190

М.К.Петров

бедности и перестали бы возбуждать подозрение эллинов» (О доходах, I). По свидетельству Демосфена, в Афины этого времени ввозилось около 800 тыс. ме-димнов хлеба (примерно 45 000 т), причем половина — из Феодосии (Речь против Лептина, 31-33). А Лисий в речи против хлебных торговцев прямо обвинял их в мошенничестве и антинародной политике: «Их интересы противоположны интересам других: они больше всего наживаются тогда, когда при известии о каком-нибудь государственном бедствии продают хлеб по дорогим ценам. Ваши несчастья так приятно им видеть, что иногда о них они узнают раньше всех, а иногда их сочиняют: то корабли наши в Понте погибли, то они захвачены спартамцами по выходе из Геллеспонта, то гавани находятся в блокаде, то перемирие будет нарушено» (Лисий, XXII. Речь против хлебных торговцев, 14).

Вместе с городом-государством поднимается и ряд общеэллинских культовых и культурных центров, которые также включаются в становление экономических и политических связей. Наиболее известны из них Дельфы в Фокиде с двумя священными источниками и «пупом земли» — омфалом в храме Аполлона; Делос — наименьший из Кикладских островов с его священными лаврами; Додона в Эпире со священными дубами и источником; и, конечно же, Олимпия в Элиде, где с 776 г. до н.э. происходили общегреческие игры в честь Зевса Олимпийского. Все эти общегреческие празднества способствовали укреплению существующих и завязыванию новых контактов, а соревнования атлетов, поэтов, музыкантов, к которым допускались только не запятнанные преступлением свободные, вырабатывали высокий общеэллинский стандарт физически и умственно развитого человека.

Стандарт этот всегда стоял перед глазами греческого юноши. Победители Олимпийских игр, «олимпио-ники», пользовались особенным почетом и в ойкумене и у себя в городе. Тот, кто побеждал трижды, получал право поставить собственную статую в Олимпии, но даже простой однократный победитель в одном из видов (бег, двойной бег, долгий бег, пятиборье, кулач-

Античная культура

191

ный бой и т.д.), как правило, пожизненно освобождался от всех государственных повинностей, что делало перспективу победы еще более привлекательной.

Смешению и осреднению всех разновидностей обычаев и культов способствовало также включение в культурную ойкумену колоний, которые были допущены к участию в общегреческих торжествах с 40-й Олимпиады (620 г. до н.э.). Процесс объединения поддерживался и рядом унифицирующих тенденций, таких, как единая валютная система, единые цены, общность письма и литературы и т.п.

Но наиболее сильным интегрирующим моментом стала для Греции угроза персидского нашествия, особенно после неудачного восстания ионийских городов на побережье Малой Азии (494 г. до н.э.). Угроза нависла над бассейном в целом, когда, подавив восстание, персы предприняли несколько комбинированных сухопутно-морских походов. Битвы при Марафоне (490 г. до н.э.), при Фермопилах и у Саламина (480 г. до н.э.), при Платеях и Микале (479 г. до н.э.), при Эвримедонте (468 г. до н.э.), хотя и не все они были победами, потребовали такого напряжения сил, что чувство национального единства, общности судьбы, резкой грани между эллинами и варварами стало живым и активным чувством каждого свободного эллина.

Отразив угрозу персов, греки в пределах всей ойкумены получили новый мир объединенного интереса, в котором могли теперь происходить и действительно происходили раздоры и смуты, но

в отношении к варварскому окружению он выступал всегда целостным и замкнутым миром специфических процессов и отношений. Кроме парного космоса «домашних» и «гражданских» интересов в уме грека начинает формироваться представление о новой, высшей, общеэллинской сущности со своими неведомыми законодателями, героями и умопостигаемыми законами, по отношению к которым законы собственного города-государства должны рассматриваться второстепенными и производными.

Борьба с персами была не только напряжением духовных и физических сил полисной Греции. Она во

192

М.К.Петров

многих случаях требовала внутренней перестройки, внутренней перекристаллизации сложившихся отношений, и часть этих актов оказалась устойчивыми синтезами, которые надолго определили и внешнюю политику и способ жизни отдельных полисов. Поэтому, приступая к анализу того творческого семиотического взрыва, который характерен для эпохи VI-IV вв. до н.э. и дает ей название классики, мы обязаны остановиться на этих внутренних перестройках и пертурбациях в полисной жизни.

Без учета этих изменений мы попросту не поймем ни фронтонов и фризов Парфенона, ни самого процесса канонизации и расплывания искусств. Не поймем причин того явления, что на входе в классику перед нами духовный универсализм, когда нет, собственно, ни драматургов, ни философов, ни риториков, ни поэтов, а есть лишь великие совмещенные фигуры вроде Солона, который был одновременно и политическим деятелем, и законодателем, и философом, и поэтом. Он даже, по преданию, тронул сердца сограждан именно поэтическим искусством — заставил себя избрать в законодатели, сочинив элегию, которая начиналась словами:

Да, понимаю, и в сердце глубоко кручина запала: Вижу, как клонится ниц первая прежде страна Меж Ионийских земель.

В этой элегии Солон, по словам Аристотеля, «нападает на обе партии, защищая в то же время одну от другой, разбирает весь спор, а после этого убеждает одинаково тех и других прекратить возникший раздор» (Афинская политая, V, 2). Неясно только, каким способом Солон довел эту элегию до сограждан — читал ли ее на рыночной площади или исполнял на кифаре.

А вот на выходе из классики перед нами типичная картина духовного профессионализма. Здесь законодателю уже не нужно быть одновременно и поэтом, и философом, и оратором, здесь каждое искусство отделено от других спецификой собственного формализма: историки пишут прозой, поэты — метром, ваятели —

Античная культура

193

канонем, музыканты — гармонией. Законодателю не приходится уже в голову объясняться с согражданами в стиле теоретических элегий. Смещая ориентиры с чего-то внешнего и объединяющего на имманентный различающий формализм, деятели античной культуры к концу классического периода оказываются примерно в той же позиции профессионального кретинизма и снобизма, в позиции взаимного непонимания и взаимного превращения, в какой когда-то располагались олимпийские профессионалы, а в наш славный век располагаются люди в белых халатах, профессионалы от науки.

Когда союзники обвинили лакедемонян в малочисленности их воинов, то спартанский командующий, по Полиену, предложил наглядную и характерную для спартанского образа мыслей процедуру: «Агесилай на равнине приказал сесть отдельно лакедемонянам, отдельно союзникам. Когда они расселись так, глашатай объявил: пусть встанут гончары; у союзников встало немало. Вторыми — кузнецы; встали многие. В-третьих — плотники; встало еще больше. Так вызывал он по порядку и остальных ремесленников, и занимающихся низкими работами, и без малого встали почти все союзники, из лакедемонян же ни один: им запрещено было заниматься низким ремеслом. Таким-то образом союзникам было показано, что лакедемоняне составляют большее количество воинов, чем союзники» (Военные хитрости, II, 1). К деятелям культуры доклассического времени такая процедура была бы неприменима, зато где-то к середине IV в. до н.э. и глашатай не затруднился бы объявлять профессии, и воины творчества твердо бы знали, на какой крик вставать.

1. ПОЛИС ДО И ПОСЛЕ ПЕРСИДСКОГО НАШЕСТВИЯ

Солону, а вслед за ним и Клизфену удалось расшатать кровнородственные связи, а также связи граждан с землей и наследственным ремеслом. Однако процесс освобождения от родовых традиционных пут был да-

194

М.К.Петров

лек еще от завершения частью потому, что земля традиционно мыслилась неотчуждаемой собственностью (хотя после Солона она и ^)югла менять владельца), а частью, причем главной, в силу установившейся от века традиции. Этот психологический консерватизм как сумма «пережитков олимпийского прошлого» обрекал на неудачу любые попытки радикально изменить привычный уклад жизни и традиционные психологические установки.

Перипетии персидского нашествия внесли в сознание грека, афинского во всяком случае, представление о новом способе существования, который вовсе не обязательно соотносен с каким-то конкретным участком земли, с храмами своих особых богов и могилами отцов. Гражданская принадлежность оказалась более прочной и надежной, а главное — более гибкой связью, которая открыла перед греком классического периода новые жизненные горизонты и поставила перед ним в чистом и не замутненном традицией виде большую группу теоретических и практических проблем, связанных уже не только с навыком «жить сообща», но и с навыком эксплуатировать сообща, извлекать пользу вообще, «доход», из окружения как на личном, так и на государственном уровне.

Слава первооткрывателя этой новой тропинки исторического развития, которая выводит на широкую дорогу межполисных союзов и античных империй, принадлежит, бесспорно, <\$емистоклу: ему первому удалось под страхом гибели от персов оторвать граждан от насиженной земли и привычных занятий, превратить их в граждан «вообще», способных заниматься чем угодно, в частности и земледелием, но не привязанных, собственно, ни к какому определенному ремеслу. Эсхин, например, в попытке очернить своего политического противника Тимарха так рисует его имущественное положение и экономическую деятельность: «Отец оставил ему такое состояние, за счет которого всякий другой мог бы даже выполнять общественные повинности, а он не сумел сохранить это состояние даже для себя! Действительно, он получил дом

Античная культура

195

за Акрополем, загородное имение в Сфетте, еще один участок в Алопеке, кроме того, девять или десять рабов, специалистов по кожевенному делу, из которых каждый приносил ему ежедневно два обола оброка, а заведующий мастерской — даже три. Прибавьте сюда женщину, искусную в выделке одежды из аморгосско-го льна, которую она сама выносила продавать на рынок, мужчину-вышивальщика, ряд сумм, оставшихся за должниками его отца, и всякую утварь» (Эсхин, I. Против Тимарха).

Процесс разрыва связей с землей и ремеслом, превращения собственности из формы конкретного владения некоторой суммой отчуждаемых навыков в форму абстрактного владения «источниками дохода» возникает уже во времена Солона, о чем, в частности, говорит сто закон о передаче навыка от отца к сыну, но наиболее бурно этот процесс протекает в период персидского нашествия и после него. Афиняне познакомились со свойствами капитала как такового, и грек V в. до н.э. без труда понимает тонкости извлечения прибыли вообще. Ксенофонт приводит разговор Сократа с Аристархом, попавшим в затруднительное положение: «Когда у нас в городе началось восстание и многие бежали в Пирей, ко мне сошлись покинутые сестры, племянницы, двоюродные сестры, и столько их собралось, что теперь у меня в доме одних свободных четырнадцать человек. А доходов нет у нас никаких — ни от земли, потому что она в руках противной партии, ни от домов, потому что в городе мало народа». Начатый с этого заявления Аристарха разговор настолько любопытен в интересующем нас плане, что мы приведем его почти полностью: «Выслушав это, Сократ сказал: что же за причина, что Керамон, который содержит много людей, может не только добывать и себе и им средства к жизни, но еще столько у него остается, что он даже нажил состояние, а ты оттого, что содержишь много людей, боишься, как бы вам всем не умереть от недостатка средств.

— Потому что, клянусь Зевсом, — отвечал Аристарх, — он содержит рабов, а я — свободных.

196

М. К. Петров

— Кто же, по-твоему, лучше, — спросил Сократ, — свободные у тебя или рабы у Керамона?

— Я думаю, — отвечал он, — свободные у меня.

— Как разве это не срам, — сказал Сократ, — что он благодаря худшим живет в богатстве, а ты с гораздо лучшими — в бедности?

— Да, клянусь Зевсом, — отвечал Аристарх, — он ведь содержит ремесленников, а я людей, получивших воспитание свободных граждан.

— Так, ремесленники — это люди, умеющие делать что-нибудь полезное? — спросил Сократ.

— Конечно, — отвечал Аристарх.

— Мука — полезная вещь?

— Очень даже.

— А печеный хлеб?

— Нисколько не хуже.

— А плащи мужские и женские, рубашки, солдатские накидки, рабочие блузы? — спросил Сократ.

— И это все очень полезные вещи, — отвечал Аристарх.

— Неужели твои ничего этого не умеют делать? — спросил Сократ.

— Нет, все умеют, думаю.

— Разве ты не знаешь, что одним таким занятием, приготовлением муки, Навликид не только себя со слугами может прокормить, но, сверх того, и множество свиней и коров и столько у него еще остается, что он и в пользу города может часто исполнять разные литургии; а печением хлеба Киреб содержит весь дом и живет великолепно. Демей рз Коллита изготавливает солдатские накидки, Менон — тонкие платья, а огромное большинство мегарцев — рабочие блузы, и на это все они живут — разве ты этого не знаешь?

— Да, клянусь Зевсом: они ведь покупают и де^кат у себя варваров, которых могут заставлять изготавливать такие хорошие вещи, а у меня живут свободные, да еще родные.

— Так неужели оттого, что они свободные, они не должны ничего делать, как только есть и спать?» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, II, 7, 2-7).

Этот последний вопрос о том, чем должен заниматься свободный, попадает прямо в центр проблемы № 1 классического полиса. Свойство капитала реализоваться в любой полезной деятельности и давать прибыль известно уже всем. Та же история с Аристархом заканчивается, например, финалом в духе рождествен-

Античная культура

197

ских сказок: «После этого достали основной капитал, купили шерсти, во время работы обедали, после работы ужинали, из мрачных стали веселыми» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, II, 7, 12).

Свободный труд в поисках приложения начинает конкурировать с рабским и в процессе этой конкуренции оказывается в крайне невыгодном положении, не говоря уже о моральной стороне дела. Сократ, например, предлагает Евферу: «Лучше тебе заняться таким делом, которое и на старости лет обеспечит тебя: обратиться к какому-нибудь состоятельному человеку, которому нужен помощник по управлению хозяйством, смотреть за полевыми работами, помогать в уборке хлеба и охране имущества, и таким образом, принося ему пользу, получать ее и самому». А Евфер отвечает: «Тяжело будет мне, Сократ, нести такую рабскую службу» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, II, 8, 3-4).

Свободному приходится искать **новые** полезные занятия, причем такие, в которых конкуренция со стороны раба была бы наименьшей. Из традиционных технологий свободный труд продолжает оставаться господствующим в земледелии, и Сократ советует собеседникам последовать в этом смысле примеру персов: «Разве нам стыдно будет последовать примеру персидского царя? Он, говорят, считает одними из самых благородных и нужных занятий земледелие и военное искусство и чрезвычайно заботится о том и о другом» (Ксенофонт. Домострой, IV, 2). Однако и здесь налицо момент конкуренции: «Для людей, умеющих заботиться о деле и усердно обрабатывающих землю, земледелие — самое эффективное средство обогащения. Мой отец и сам так вел хозяйство, и меня научил. Он никогда не позволял мне покупать землю, хорошо обработанную, а такую, которая по небрежности ли хозяев или по недостатку средств у них не обработана и не засажена; такую он советовал покупать. Обработанная, говорил он, и стоит дорого, и улучшать ее нельзя» (Ксенофонт. Домострой, XX, 22).

Но земледелие, как благородная и сложная технология, доступно далеко не всем, и свободные обраца-

198

ются к торговле, к операциям с движимым и недвижимым имуществом, к ростовщичеству, к сутяжничеству и ко многим другим занятиям. Особенно процветают сутяжники. Критон жалуется Сократу: «Тяжко жить в Афинах тому, кто хочет заниматься своими делами... меня таскают по судам разные лица не за вину с моей стороны, а только в расчете, что я скорее готов откупиться деньгами, чтобы только не возиться с судом» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, II, 9). Демосфен обвиняет Феокрина: «Он возбудил у архонта дело против Полиевкта за дурную опеку сиротского имущества... но, получив 300 драхм... примирился с ним и снял обвинение, предав интересы народа» (Демосфен. VIII, Против Феокрина, 32).

Среди огромного многообразия новых «свободных» профессий мы обнаруживаем и такие, которые имеют прямое отношение к искусству. Так, обвиняя Тимарха в разбазаривании отцовского наследства, Эсхин говорит: «Дом в городе Тимарх продал комическому поэту Навсикрату; позднее этот дом купил у Навсикрата за двадцать мин преподаватель хорового искусства Кли-энет» (Эсхин, I. Против Тимарха, 98). И тому же Эсхи-ну принадлежит одна из лучших формулировок «свободного занятия» вообще: «Но, быть может, мне скажут, что, продав отчий дом, Тимарх мог приобрести себе другой в какой-либо иной части города, что деньги, вырученные от продажи загородного имения, участка в Алопеке, рабов-ремесленников и прочего имущества, он мог вложить в какое-либо предприятие в серебряных рудниках подобно тому, как раньше сделал его отец. Однако в том-то и дело, что у Тимарха не осталось ничего: ни своего дома, ни сдаваемого внаем, ни участка, ни рабов, ни денег, отданных в долг, ничего другого, что составляет источник существования для честных людей» (Эсхин, I. Против Тимарха, 105).

Если сделать попытку присмотреться к тому, как все это произошло, как привязанные к земле и¹ ремеслу граждане Афин превратились в людей свободных профессий, которые постоянно ищут и постоянно изобретают все новые способы приложения сил и талан-

Античная культура

199

тов и профессионализируют эти новые способы, то нам придется обратить внимание на те времена, когда впервые начинают упоминаться серебряные рудники, а горизонт заволакивается опасностью нападения персов.

Первая крупная финансовая операция была проведена Фемистоклом: «При архонте Никодеме были открыты рудники в Маронии, и у города остались сбережения в сто талантов от их разработки. Тогда некоторые советовали поделить эти деньги народу, но Феми-стокл не допустил этого. Он не говорил, на что думает употребить эти деньги, но предлагал дать взаимобразно ста богатейшим из афинян каждому по одному таланту, а затем, если их расходование будет одобрено, трату принять в счет государства, в противном же случае взыскивать эти деньги с получивших их взаем» (Аристотель. Афинская политика, XXII, 7). Фемистокл решил пустить эти деньги на строительство триер, связывая с флотом большие надежды. Плутарх так описывает его замыслы: «Так как у афинян был обычай делить между собой доходы от серебряных копий на Лаврии, Фемистокл прежде всего решился выступить один в народном собрании с предложением прекратить такой дележ, а на эти деньги построить триеры для войны с Эгиной. Эта война в Элладе была тогда в полном разгаре: Эгина благодаря своему сильному флоту властвовала над морем. Тем легче было Фемистоклу уговорить сограждан, не страшая их ни Дарием, ни персами (они были далеко, и не было вполне твердого основания бояться их нашествия); но он как раз вовремя использовал соперничество и гнев граждан против Эгины для подготовки к войне с Персией: на эти деньги было построено сто триер, которые и сражались с Ксерксом. Затем понемногу он начал увлекать граждан к морю, указывая им, что на суше они не в состоянии помериться силами даже с соседями, а при помощи сильного флота могут не только отразить варваров, но и властвовать над Элладой. Так, по выражению Платона, он сделал их из стойких гоплитов матросами и моряками. Этим он дал повод к упреку, что, дескать, Фемистокл отнял у сограждан ко-

200

Трудно сказать, заходил ли Фемистокл в своих честолюбивых замыслах так далеко, как об этом пишут историки, но события предстали в таком развороте, что афинский флот действительно оказался решающей силой и в разгроме персов, и во многих других делах, причем Фемистокл проявлял здесь истинно пиратскую изворотливость и хитроумие. Когда стало известно о поражении при Фермопилах и о гибели Леонида, Фемистокл прикрывал афинскими кораблями отход союзников во внутренние области Эллады, впервые начал использовать средства активной пропаганды: «Плывя вдоль берегов, Фемистокл повсюду, где неприятель необходимо должен был приставать, спасаясь от бури, делал заметными буквами надписи на камнях, которые случайно находил или сам ставил около корабельных стоянок и источников. В этих надписях он обращался к ионянам с воззванием, если можно, перейти к афинянам, своим отцам, борющимся за их свободу, а если нельзя, то по крайней мере вредить варварскому войску во время битвы и приводить его в расстройство» (Плутарх. Фемистокл, IX).

Однако в конце концов сложилась такая обстановка, когда только «сумасшедшее решение» могло спасти Афины: «Между тем Ксеркс через Дориду вторгся в Фокиду и жег фокейские города. Эллины не пришли к ним на помощь, несмотря на просьбы афинян идти в Беотию навстречу врагу для защиты Аттики, подобно тому как они сами пошли им на помощь по морю к Артемисию. Никто не слушал их: все думали только о Пелопоннесе, хотели сосредоточить все силы за Ист-мом и строили стену поперек Истма от моря до моря. Афиняне негодовали на такое предательство и, оставшись в одиночестве, впали в отчаяние и печаль. Сражаться с таким бесчисленным войском они и не думали; при тогдашних обстоятельствах было необходимо одно — оставить город и крепко держаться кораблей; но народ об этом и слышать не хотел; говорили, что им не нужна победа и что для них спасение не спасе-

Античная культура

201

ние, если придется бросить храмы богов и могилы отцов» (Плутарх. Фемистокл, IX).

И Фемистокл сумел убедить народ принять это невыполнимое и невысказанное в других цивилизациях решение: отменить на время социальную целостность, рассечь государственный организм, разместить его части в безопасности, с тем чтобы позже вновь собрать все вместе. Фемистоклу пришлось для этого использовать все — и демагогию, и прогнозы гомеровского типа, и даже некорректное обращение с казной Ареопага, но он своего добился — решение о временном упразднении города было принято: женщин и детей отправили на Пелопоннес в Трезену, все трудоспособное — на Саламин, остальных посадили на корабли.

Сцена была поистине трагической: «Когда весь город уезжал на кораблях, это зрелище внушало одним жалость, другим — удивление по поводу такого мужества: семьи свои афиняне провожали в другое место, а сами, не уступая воплям, слезам и объятиям родителей, переправлялись на остров. Однако многие жители, которых по причине старости оставляли в городе, возбуждали глубокое сострадание. Какое-то трогательное впечатление производили сжившиеся с человеком домашние животные, которые с жалобным воем бегали вокруг своих кормильцев, садившихся на корабли» (Плутарх. Фемистокл, X).

В 1959 г. на территории Древней Трезены была найдена мраморная плита с копией этого уникального постановления афинского Народного собрания в 480 г. до н.э.

«Боги!

Постановили совет и народ.

Предложение внес Фемистокл, сын Неокла, из дема Фре-аррии. Город вверить Афине, покровительнице Афин, и всем другим богам, дабы они охраняли и защищали от варвара страну. Сами же афиняне и ксены, живущие в Афинах, пусть перевезут детей и женщин в Трезену (под покровительство Питфея, архегета страны). А стариков и имущество пусть перевезут на Саламин.

Казначей и жрицы пусть остаются на Акрополе, охраняя имущество богов.

202

М.К.Петров

Все остальные афиняне и ксены, достигшие совершенного тия, пусть взойдут на снаряженные двести кораблей и сражаюся против варвара за свободу свою и других эллинов вместе лакедемонянами, коринфянами, эгинетами и другими (эллинг ми), которые пожелают разделить общую опасность...»

Афины победили, и долго еще отзвуки Саламинской битвы и ее боевой клич, увековеченный

Эсхило в «Персах», будут носиться по всей Греции:

Вперед, сыны Эллады! Спасайте родину, спасайте жен, Детей своих, богов отцовских храмы, Гробницы предков: бой теперь — за все!

Победа была громкой, ничуть не хуже Марафона где десять лет назад афиняне и платейцы разгромил! под водительством Мильтиада персов. Но Саламш был для Греции не только победой. В едином аюч оказались срезанными все связи по природе, и, когд; афиняне вернулись в родные места, жизнь пришлое! устраивать заново, восстанавливать ее по слову и памяти. Если на всем протяжении античной истории, даже в самые бурные ее моменты, связь с землей оказывалась пуповиной, привязывающей античный способ производства к олимпийскому, и всякий уважающий себя грек начинал на новом месте с того, что обзаводился участком и пускал корни в землю, то теперь все это оказалось ни к чему, неважным и несущественным — одним из многих «полезных занятий». От этого психологического шока афинянам уже не суждено было оправиться. Они, как говорит Фукидид, «сделались морским народом» (История, I, 18, 3).

Дальнейшие события будто специально развертывались так, чтобы углубить и расширить эту во многом случайно образовавшуюся брешь между конкретным палубным и абстрактным экономическим типом руководства «домашними делами»: между гражданином-воином-земледельцем и гражданином-воином-дель-цом. Используя недовольство союзников действиями спартанца Павсания, под чьим руководством греки освободили от персов Кипр и Византии, афиняне установили гегемонию над союзниками и получили право

Античная культура

203

распоряжаться союзной казной на Делосе: «Афиняне определили сумму взносов как тех городов, которым для борьбы с варварами нужно было доставлять деньги, так и тех, которые должны были доставлять корабли. Предлогом к образованию такого союза было намерение подвергнуть опустошению владения персидского царя в отмщение за те бедствия, какие претерпели эллины. В то же время афиняне впервые учредили должность эллинотамиев, которые и принимали форос — так названы были денежные взносы союзников. Первоначальный форос был в четыреста шестьдесят талантов, казнохранилищем служил Делос, и союзные собрания происходили в тамошней святыне» (Фукидид. История, I, 96).

Если бы союзники прислушались повнимательнее к шелесту лавров, по которому на Делосе объявлялись оракулы, то они вряд ли пошли бы на этот Делосский морской союз: по существу, они дали афинянам «открыть» себя как второй Лаврион, доходы от которого быстро росли: «Общая сумма, назначенная Аристидом, была около четырехсот шестидесяти талантов. Перикл увеличил ее почти на треть: как сообщает Фукидид, в начале войны к афинянам поступило от союзников шестьсот талантов. После смерти Перикла правители довели ее, повышая понемногу, до тысячи трехсот талантов не столько потому, что превратности долгой войны (речь о Пелопоннесской войне. — М.П.) требовали больших издержек, сколько потому, что народ был уже приучен к раздачам, к получению денег на зрелища и сооружению статуй и храмов» (Плутарх. Аристид, XXIV).

Этот постоянный приток капитала извне радикально изменил формы полисной жизни. Аристид настолько прославился раскладкой подати на союзников, что Фемистокл однажды с досадой заметил: «Такая слава подобает не мужу, а скорее мешку для хранения золота» (Плутарх. Аристид, XXIV). Но, пожалуй, куда больше был его вклад в общее переустройство афинского полиса, в преобразование его в динамическую и самостоятельную структуру.

Аристид, по Аристотелю, «сове-

204

М.К.Петров

товал добиваться гегемонии, а гражданам — переселиться из деревень и жить в городе. Пропитание, говорил он, будет у всех — у одних, если они будут участвовать в походах, у других, если будут нести гарнизонную службу, у третьих, если будут исполнять общественные обязанности» (Афинская политика, XXIV, 1).

И действительно, этот план был в значительной степени реализован: «Большинству народа афиняне обеспечили возможность легко зарабатывать пропитание тем способом, как им предложил Аристид. Дело происходило так, что на деньги от взносов и пошлин содержалось

более двадцати тысяч человек. Было шесть тысяч судей, тысяча шестьсот стрелков, кроме того, тысяча двести всадников, членов Совета — пятьсот, пятьсот стражников на верфях, да кроме них на Акрополе — пятьдесят, местных властей — до семисот человек, зарубежных — до семисот. Когда же впоследствии начали войну (Пелопоннесскую. — *М.П.*), помимо этих, было еще две тысячи пятьсот гоплитов, двадцать сторожевых кораблей, еще корабли для перевозки гарнизонных солдат в числе двух тысяч, избранных по жребию бобами, затем пританей, сироты, сторожа при заключенных в тюрьме. Всем этим лицам содержание давалось из казны» (Афинская политика, XXFV, 3).

Реализации этих планов способствовало и то обстоятельство, что после Саламина афинянам далеко не сразу удалось наладить жизнь, и, по существу, они уже не вернулись к старым нормам жизни. Фукидид пишет: «Афинская община, когда варвары ушли из Аттики, стала тотчас же перевозить детей, женщин и уцелевшую утварь из тех мест, куда все это поместили для безопасности. Стали также готовиться к тому, чтобы восстановить город и стены, потому что из ограды стояли лишь незначительные остатки, из домов большинство было разрушено, уцелели лишь немногие, в которых помещались знатные персы» (История, I, 89).

Но строить пришлось прежде всего стены. Побаиваясь афинского флота, лакедемоняне по настоянию союзников потребовали, «чтобы афиняне не только не строили у себя укреплений, но еще помогли им снести

Античная культура

205

стены у тех городов вне Пелопоннеса, у которых они существовали; своего желания и подозрений, которые были в мыслях, они не высказывали афинянам открыто, но объясняли свое желание тем, что тогда у варваров в случае нового прихода не будет нигде такого опорного пункта для выступлений, какой в этот раз был в Фивах, а также говорили, что Пелопоннес — достаточно надежное место и как убежище для отступления, и как опорная база для наступательных действий» (Геродот. История, I, 90).

И снова Фемистоклу пришлось проявлять дипломатические таланты. Он отправился в Спарту тянуть время, а афиняне принялись спешно возводить стены: «Постройку стен он предложил производить всем поголовно жителям государства — самим, и женам, и детям, не жалея ни частного, ни общественного здания, раз из него можно было бы воспользоваться чем-нибудь для работы, но ломать все» (Геродот. История, I, 90). Ломать приходилось действительно все; по свидетельству Геродота, в стене можно было обнаружить что угодно: «В самой постройке еще и теперь видны признаки того, что она производилась поспешно. Именно в нижних частях сложены камни различного характера, кое-где даже не прилаженные один к другому, но сложены так, как их сюда приносили отдельные люди. В стену вложено много плит с надгробных памятников и много камней, обработанных для других целей» (История, I, 93).

Фукидид справедливо, как нам кажется, видит в этой истории со строительством стен начало той строительной лихорадки, которая заставила афинян соорудить затем стены вокруг Пирея, начать огромное по тем временам строительство общественных сооружений, в том числе и таких, как перестроенный по плану Перикла ансамбль Акрополя. Не всем это нравилось.

Платон, например, упрекал Фемистокла, Ки-мона и Перикла за то, что они наполнили город «портиками, деньгами и всевозможными пустяками» (Гор-гий, 526 В), да и в Народном собрании, когда союзная казна была перенесена с Делоса в Афины, многие, по

206

М.К.Петров

Плутарху, чернили Перикла: «Эллины понимают, что они терпят страшное насилие и подвергаются открытой тирании, видя, что на вносимые ими по принуждению деньги, предназначенные для войны, мы золотим и наряжаем город, точно женщину-щеголиху, обвешивая его дорогим мрамором, статуями богов и храмами, стоящими тысячи талантов» (Перикл, XII).

Перикл отвечал на эти обвинения: «Афиняне не обязаны отдавать союзникам отчет в деньгах, потому что они ведут войну в защиту их и сдерживают варваров, тогда как союзники не поставляют ничего — ни коня, ни корабля, ни гоплита, а только платят деньги; а деньги принадлежат не тому, кто их дает, а тому, кто получает, если он доставляет то, за что получает. Но если государство снабжено в достаточной мере предметами, нужными для

войны, необходимо тратить его богатство на такие работы, которые после окончания их доставят государству вечную славу, а во время исполнения будут служить тотчас же источником благосостояния, благодаря тому что явится всевозможная работа и разные потребности, которые пробуждают всякие ремесла, дают занятие всем рукам, составляют заработок чуть ли не всему государству, так что оно за свой счет себя и украшает и кормит» (Плутарх. Перикл, XII).

И действительно, жизнь в Афинах кипела: «Там, где были материалы: камень, медь, слоновая кость, черное дерево, кипарис; где были ремесленники, обрабатывающие эти материалы: плотники, мастера глиняных изделий, медники, каменотесы, красильщики золота, размягчители слоновой кости, живописцы, эмалировщики, граверы; люди, причастные к перевозке и доставке этих материалов: по морю — крупные торговцы, матросы, кормчие, а по земле — тележные мастера, держатели лошадей, кучера, крутильщики канатов, веревочники, шорники, строители дорог, рудокопы; где, словно у полководца, имеющего собственную армию, у каждого ремесла была организованная масса низших рабочих, не знавших никакого мастерства, имевшая значение простого орудия, «тела», при произ-

Античная культура

207

водстве работ, — там эти работы распределяли, сеяли благосостояние во всяких, можно сказать, возрастах и способностях» (Плутарх. Перикл, XII).

Возникает, таким образом, какой-то общий сдвиг деятельности к строительству или, вернее, распад деятельности полиса на две составляющие. Одну из них можно считать традиционной: она воспроизводит ритуал, наличные социальные отношения. Но вот вторую составляющую, эту строительную лихорадку, начало которой нетрудно объяснить восстановлением после нашествия и кознями лакедемонян, оказывается все же трудно понять в рамках ритуальной необходимости. В самом деле, почему именно Парфенон? Или почему портики?

Экономическая сторона дела выглядит довольно прозрачно: перед нами, видимо, явление того же порядка, что и те, которые вызывают к жизни вещи загадочные и величественные, такие, как Куско, Запретный город в Пекине, Чичен-Итца, Фатехпур-сикри и т.п., т.е. перед нами прямое или косвенное омертвление капитала в общественные сокровища. Плутарх так, собственно, и рассматривает все это строительство, когда он бесхитростно говорит о его мотивах: «Перикл хотел, чтобы рабочая масса, не несущая военной службы, не была обездолена, но вместе с тем чтобы она не получала денег в бездействии и праздности» (Перикл, XII).

Такое экономическое понимание объясняет многие частные детали, и прежде всего технологическую «всеядность» грека классического периода: его интерес к «полезному занятию вообще» и безразличие к конкретной форме этого занятия, что мы уже видели в свидетельствах Ксенофонта и Эсхина. В самом деле, если речь идет только о том, чтобы «занять» рабочую массу, то, собственно, безразлично, каким способом она занята: пилит ли камни для постройки Эрехтейона, получая за это драхму в день, либо же распиливает этот Эрехтейон на кубики-сувениры, получая все ту же драхму в день. В деятельности полиса появляется элемент бессмыслицы, «чудесного», выброшенного за ритуал, того, что Перикл называет «вечной славой», а

208

М. К. Петров

Плутарх воспринимает именно как спор со временем: «Но что доставило жителям больше всего удовольствия и послужило городу украшением, что приводило весь свет в изумление, что, наконец, является единственным доказательством того, что прославленное могущество Эллады и ее прежнее богатство не ложный слух, — это постройка величественных зданий» (Перикл, XII).

Пират-законодатель предстает в новом амплуа: предстает как творец величественной бессмыслицы, которая способна «приводить в изумление» весь свет и вызывать у людей то, что новое время назовет чувством «естественного благочестия», описание которого можно встретить и у Гоббса, и у Канта, да и у всех вообще философов, в том числе и античных. Уже древние понимали, что истолковать этот тип действий рационально, свести его к ритуалу, к «природе», нет никакой возможности. Понимали, что здесь возникает какой-то алогизм,

нарушение установившихся норм жизни. Антифонт, например, четко выразил эту антиномию деятельности, заметив, что искусство — выдумка законодателей и существует оно по закону (УОЦШ), а отнюдь не по природе (<ρυσεί), т.е. получает право на существование как деятельность чисто субъективная. По существу, к той же мысли склоняется и Платон, у которого бог «восхотел, чтобы по возможности все было добрым, дурного же ничего не было» (Тимей, 30 А), а восхотел потому, что он «чужд зависти», не имеет обычая «творить что-либо иначе, кроме прекраснейшего» (Тимей, 29 Е).

Вместе с тем всякое сокровище, идет ли речь о пирамиде Хеопса или о кубке работы Гефеста — подарке Телемаху от Менелая, всегда имеет в доантичные периоды какое-то ритуально-семиотическое значение, будучи подчинено общему семиотическому закону немотивированности знака, тем или иным способом через знак организует мир либо удерживает его организованным. Оно или выступает символом надежности и нерушимости заведенного цикла жизни, помогая воспроизводить этот цикл бесконечно, или же фиксирует какую-то деталь этого всеобщего ритуала, напоминая,

Античная культура

209

например, Телемаху, что кроме Итаки и буйствующих женихов есть на свете Лакедемон, где царствует Мене-лай, друг Одиссея, который в случае чего не оставит в беде и клятвой подтверждает это:

Боги! Так подлинно сын несказанно мне милого друга, Столько тревог за меня потерпевшего, дом посетил мой, Я ж самого Одиссея отличное прочих ахейя Встретить надеждой ласкался, когда б в кораблях быстроходных

Путь нам домой по волнам отворил громовержец Кронион; Град бы ему я в Аргосе построил с дворцом для жилища; Взял бы его самого из Итаки с богатствами, с сыном, С целым народом; и область для них бы очистил, моими Блиско людьми населенную, мой признающими скипетр.

(Одиссея, IV, 169-177)

И вот если с этими мерками ритуальной значимости мы подходим к той лихорадочной деятельности, которая обуяла Афины V-FV вв. до н.э., дала миру классические образцы античности, мы тут же наталкиваемся на сокрушительный вывод: хотя с экономической точки зрения перед нами типичное для всех олимпийских культур угасание избыточной деятельности в сокровищах, своего рода компенсация нестабильности, в Афинах эти сокровища не несут ритуальных функций, не столько укрепляют ритуал, сколько разрушают его — переделывают его в новый. Это все та же «текстуальность», и античность ввела для такой деритуализирующей деятельности прекрасный термин «технэ» (ΤΕΧΝΗ), окруженный исходными значениями •пктсо— рождать, ΤΕΚΝΟΝ— ребенок и т.п., которыми подчеркивалось рождение нового как характерная черта этой деятельности. Перейдя на *arg* (от греческого *φράσις* — соединять, сплавивать, сколачивать), римляне не слишком удачно сдвинули значение к моменту формализма, «собрания» нового из наличного формального материала. Но в этом вина и заслуга не только римлян: сдвиг отражает реальное движение творчества, его расплывчатость в формально обособленные искусства, что, собственно, и составляет особенность классического периода.

210

М.К.Петров

Даже в таких каменно-статуарных, «строительных», формах творчество суть деятельность субъективная, а поэтому бессмысленная в том значении, какое Плутарх вкладывает в слова «приводило весь свет в изумление», а Аристотель — в знаменитый постулат: «Вследствие удивления люди и теперь и впервые начали философствовать» (Метафизика, 982в). Этот тезис, а его мы намерены придерживаться в дальнейшем изложении, может показаться странным в связи с тем, что античное искусство пользуется установившейся репутацией образца и вершины творчества, предмета для подражания, а нам придется показать его переходным моментом в движении от Олимпа к чему-то новому, причем моментом субъективным и определенным скорее возможностями материала и требованием преемственности, чем какими-то осознанными представлениями об интересах, вкусах, целях, задачах, которые принято сводить в понятие объективности искусства или правды жизни. Любителям такого подхода можно только напомнить слова Гёте:

Grau, treurer Freund, ist alle Theorie, Und gran des Lebens goldner Baum.

(Faust)

Древо жизни, а с ним и «правда жизни», Дике древних, обнаруживает в эпоху классики такое мутационное разнообразие и такое богатство красок, что любая попытка уложить это многообразие в прокрустово ложе рассудочных определений грозит непоправимо исказить общую картину процессов. Глядя на Парфенон, например, мы не имеем права задуматься над тем, насколько полно отражены в нем представления Иктина и Калликрата об афинском государственном строе, о передовой роли афинского демоса в развитии античной культуры, о причинах свободного обращения архитекторов с математическими представлениями о точности, хотя весьма возможно, что некоторые из этих мыслей приходили иногда в головы Фидия, Иктина, Калликрата, Мнесикла или даже в головы тех упоминающихся в отчетах каменщиков, которые пилили

Античная культура

211

плиты для Эрехтейона за драхму в день. Нас должно интересовать другое: почему, например, в архитектуре V в. до н.э. очевидно преобладание дорических элементов и становление архитектурных норм обнаруживает явно иерархическую структуру. Это выражается, например, в том, что, сооружая Колизей, римляне используют все три ордера, но в его ярусах дорический, как правило, располагается под ионическим, а коринфский — выше дорического и ионического. И прежде всего нас должно интересовать, насколько далеко и в каких направлениях эта деятельность (идет ли речь о строительстве, или о статуях, или о поэзии) отходит от традиции. Отходить от чего-то другого деятельность не может, и поэтому наш тезис о величественной бессмыслице как об основном содержании строительного творчества, которое греки долго еще будут называть «главным искусством», или «архитектурой», следует сразу же уточнить в том плане, что дело здесь идет о «бессмыслице» вполне определенной и конкретной — о бессмыслице с точки зрения наличного ритуала, по отношению к которому она только и может проявить себя как новое и достойное изумления.

Если подходить к этой деятельности из далекого будущего, из XX в. н.э., например, то чувство новизны пропадает, все становится исполненным смысла, «классикой». Ясно, что это свойство «быть классикой» родилось не вдруг, накоплено веками оглядок на античность как на исходный момент христианско-европейской цивилизации. Грек V-FV вв. до н.э. вряд ли мог даже подозревать, что именно его деятельность и будет через пару тысячелетий возведена в достоинство классического образца. Все, видимо, было проще и «приземленнее», во всяком случае в тех свидетельствах, которыми мы располагаем, классический грек выглядит не таким уж счастливым и беспечным существом, каким иногда его показывают учебники и энциклопедии.

Он прошел Саламин, т.е. отвез жену и детей на Пелопоннес, стариков и имущество — на Саламин, бросил на разграбление персам все: святыни, могилы от-

212

М.К.Петров

цов, налаженное хозяйство — свой дом, в котором он был один повелитель. А сам взял в руки весло, сел на корабль и несколько лет ходил по морям воевать перса то на Крите, то на другом конце ойкумены — у Византия. А когда он вернулся на пепелище, то первое, что ему пришлось делать спешно и тайно от союзников, — это восстанавливать стены, не жалея для этого тех самых святынь и надгробий, бросить которые было бы так тяжело перед приходом персов. Так и пошло-завертелось: то стены, то корабль, то бунтующие союзники, то Парфенон — одна кампания за другой. От своего дома осталось пустое место: дела пошли общие и смешанные, вся жизнь на виду, а иногда и на суде.

Если говорить серьезно о духовной классике того времени как о каком-то общем свойстве эпохи, то можно было бы указать только на одну равномерно распределенную «классическую» черту: афинский грек потерял интерес к тому, что он делает, это теперь стало известным узкому кругу лиц — политикам-зодчим, — зато он самым серьезным образом заинтересовался тем, какую пользу, причем пользу личную и выраженную во всеобщем эквиваленте, можно извлечь из деятельности. И совершенно правы античные авторы, когда они четко проводят демаркационную линию между слепой, ищущей приложений активностью (Suvantq Аристотеля, «род причины беспорядочной» Платона) и организующим началом.

Целеполагающее осмысление отчуждено теперь в фигуру зодчего — он один способен охватить картину в целом, связать частные и промежуточные цели в единую упорядоченную систему, в «замысел», в «архитектонику». Пират наращивает квалификацию, становится не только законодателем, который, создав законы, скромно удаляется со сцены, предоставив времени одевать эти законы плотью ритуала, но и зодчим, который сам лично измышляет

странное и необычное, а затем реализует свой замысел, активно подчиняя своему разуму и организуя поведение людей и вещей. Разум становится творческой, активной силой, «движет, оставаясь неподвижным» (Аристотель), «держит пере-

Античная культура

213

вес над необходимостью тем, что заставляет ее приводить большую часть вещей к благу» (Платон. Тимей, 48 А).

2. ТВОРЧЕСТВО

Всякое творчество предполагает активное отношение к ритуалу: слом его целиком или в какой-то части с последующим построением новых ритуальных элементов. И если мы говорим, что в доклассический период, в эпоху перехода от человека-государства к городу-государству, творчество носило не расчлененный по форме характер, универсально использовало любые доступные формы, то это явление следует понимать весьма широко и многопланово, не пытаясь, например, идти в уточнениях дальше простого противопоставления «мудреца» доклассического периода специализированным поэтам, философам, историкам, ваятелям классики. Анализ расплывчатости, перехода из нерасчлененного в предметно-дисциплинарное состояние должен, видимо, учитывать, во-первых, сравнительную простоту и «обозримость» полисного ритуала, который в процессе формирования накапливает сложность и постепенно уходит за рамки возможного восприятия и целостности, а во-вторых, приходится учитывать отсутствие или необжитость новых средств выражения и закрепления продуктов творчества. Последнее особенно важно — формальный элемент служит для античности и башней вавилонской, позволяющей спустить Олимп на землю, и «вещью в себе», изучение которой и развертывание результатов в многообразии познанного, рассудочно упорядоченного, представляется, за малыми исключениями, не просто средством, но смыслом и самоцелью творчества.

Письменность, например, позволила грекам опред-метить все виды речи, категориальный формализм, логику; позволила разделить стили по принадлежности к тому или иному искусству, хотя первоначально не искусство вырабатывает свой собственный формализм, а, напротив, на том или ином виде традиционного фор-

214

М.К.Петров

мализма начинает вырабатываться, развиваться и отпочковываться от других какое-то определенное искусство. Аристотель хорошо видел и понимал эту особенность возникающих искусств: «Только люди, связывающие понятие «творить» с метром, называют одних элегиками, других — эпиками, величая их поэтами не по сущности подражания, а вообще по метру. И если издадут написанный метром какой-нибудь трактат по медицине или физике, то они обыкновенно называют его автора поэтом, а между тем у Гомера и Эмпедокла нет ничего общего, кроме метра, почему первого справедливо называть поэтом, а второго скорее физиологом, чем поэтом. Равным образом если бы кто-нибудь издал сочинение, соединяя в нем все размеры, подобно тому как Хермон создал «Кентавра», рапсодию, смешанную из всяких метров, то и его приходится называть поэтом» (Поэтика, 1447б).

У Аристотеля уже виден протест против классификации искусств по форме, в данном случае по метру, но реальная обстановка генезиса искусств вряд ли оставляет место для подобных возражений. Тот же метр в эпоху профессионально-государственной письменности выполнял, в частности, и ту функцию, которую позже взяла на себя грамотность, а именно функцию мнемоническую, т.е. функционировал как универсальная форма записи-напоминания. И чтобы обособиться в поэзию, в специализированную форму творчества со своим предметом и архивом поэтических формализации, он должен был потерять черты универсализма: отдать что-то возникающей прозе, ваянию, росписи и т.д.

Все это происходит не сразу, и многое на переходе от мудреца к художнику представляется нам, приученным к строгости и различности формализмов, странным и непонятным.

Плутарх, например, рассказывая о деятельности Солона во время войны с мегарцами, приводит одно из распространенных преданий: «Солон поехал морем вместе с Писистратом на Колиа-ду. Там он застал всех женщин приносящими жертву Деметре по древнему обычаю. Он послал на Саламин верного человека, который должен был выдать себя за

перебежчика и посоветовать мегарянам, если они хотят, захватить афинских женщин высшего круга, как можно скорее ехать с ним на Колиаду. Мегаряне поверили ему и послали отряд на корабле. Когда Солон увидел, что корабль отчаливает от острова, он велел женщинам уйти прочь, а юношам, еще не имеющим бороды, приказал надеть их платья, головные уборы и обувь, спрятать под платьем кинжалы, играть и плясать у моря, пока неприятели не выйдут на берег, а афиняне не завладеют кораблем. Между тем обманутые их видом мегаряне, пристав к берегу, наперебой стали выскакивать из корабля, приняв их за женщин. Ни один из них не спасся; все погибли. А афиняне поплыли на Саламин и овладели им» (Плутарх. Солон, VIII). Такой Солон нам понятен, он видится продолжателем Одиссея, достойным пиратского знания. Но тот же Плутарх приводит и еще один эпизод: «Афиняне, утомленные долгой и тяжелой войной с мегарянами из-за Саламина, запретили законом, под страхом смертной казни, предлагать гражданам вновь в письменной или устной форме продолжать борьбу за Саламин. Солон огорчало это позорное положение. Он видел, что многие люди ждут только повода, чтобы начать войну, не решаясь сами начать ее из-за этого закона. Поэтому он притворился сумасшедшим... он тайно сочинил стихи, выучил их, чтобы говорить их наизусть, и вдруг бросился на площадь с шапочкой на голове. Сбежалась масса народа. Солон, вскочив на камень, с которого говорили глашатаи, пропел стихотворение, которое начинается так: С вестью я прибыл от желанного всем Саламина, Стройную песню сложив, здесь, вместо речи, спою. Это стихотворение носит заглавие «Саламин» и состоит из ста стихов; оно очень изящно» (Плутарх. Солон, VIII).

И вот здесь мы, с нашими установившимися понятиями о подобающем и неподобающем, перестаем что-либо понимать. Основной признак «сумасшествия» видится нам в том, что Солон поет речь, хотя дело как раз не в этом. Солон «сумасшедший» потому, что у не-

216

М.К.Петров

го «шапочка на голове», носить которую по ритуалу афинской медицины предписывалось только больным, а для афинского зеваки Солон в шапочке — такой же объект любопытства и изумления, как в наши дни человек в тапочках, кальсонах и больничном халате, бегущий по улице. Что же до пения речей и метра вообще, то Солон попробовал было даже законы издать в виде поэмы; по преданию, начало ее было следующее:

Прежде молитвы свои вознесем владыке Кронида, Чтобы он этим законам успех дал и добрую славу. (Плутарх. Солон, III)

Творчество — попытка обойти закон — возникает здесь как синтез несовместимых в обычных условиях ритуальных схем: запрет упоминать о Саламине, шапочка — признак болезни, песня. Все это вместе и дает нужный результат: закон соблюден, а Саламин упомянут.

Господином над формализмом и его знатоком проявляет себя Солон и во множестве других ситуаций, из которых наиболее показательны, пожалуй, споры с мегарянами о праве владения на Саламин. Солон, по Плутарху, перед пятью спартанскими судьями «ссылался на то, что умершие похоронены на Саламине не по обычаю мегарян, а так, как хоронят афиняне: мегаряне обращают тела умерших к востоку, а афиняне к западу» (Солон, X). Он даже пошел на прямую историческую фальсификацию: «По свидетельству большей части авторов, Солону помог в этом споре авторитет Гомера; говорят, Солон вставил в «Список кораблей» стих и прочел его на суде:

Мощный Аякс Теламонид двенадцать судов Саламинских Вывел и с оными встал, где стояли афинян фаланги».

(Плутарх. Солон, X)

С тех пор стихи 557-558 второй главы «Илиады» традиционно считаются вставкой Солона, а возникает эта возможность вставки и активного использования авторитета Гомера как раз потому, что текст поэмы не был еще канонизирован, и доказывать что-либо или опровергать относительно ее содержания не было тогда возможности, да и потом, естественно, не появилось.

Античная культура

Важно здесь, однако, не то, совершил ли Солон грех фальсификации исторического

документа или нет, а то, что в любом случае Солон **активно** использует ритуал — берет из него нужные ему детали для решения новой, заритуальной проблемы: Саламин. И если мы присмотримся к тому, какая именно часть ритуала вовлечена Солоном в решение проблемы, мы обнаружим, что Солон не ограничивается какой-либо специальной частью, что позволяло бы говорить о «военном», или «дипломатическом», или еще каком-то решении, а вовлекает в ситуацию по существу все, что в том или ином отношении решает ее или приближает к ее решению. Солон ищет решения не как политик, или математик, или поэт, или военный, или историк, а как мудрец, который в одной ситуации выглядит историком, в другой — политиком, в третьей — дипломатом, но всегда и везде остается Солоном — одним из семи мудрецов Древней Греции.

Состав семерки, этой античной «сборной мудрости», довольно подвижен, но собирают его, как правило, из греков VI в. до н.э., и в любом составе упоминаются обычно Солон из Афин, Фалес Милетский, Пит-так Митиленский и Биант из Приены. Кроме них упоминают Клеобула Линдейского, Мисона Хинейского, Хилона из Спарты, Периандра Коринфского, Эпиме-нида Критского и др. Все они люди класса Солона, активные теоретики и практики-универсалы. Уже древность, истолковав «мудрость» профессионально, свела наследство семи мудрецов в группу мудрых высказываний афористического характера, вроде высказывания Питтака: «Трудно человеку быть хорошим», вокруг которого ведется спор в «Протагоре» Платона (339 и далее). Но, судя по источникам, речь идет прежде всего о людях, свободных по отношению к ритуалу и универсальных в этой своей свободе. Об Эпиме-ниде Критском, кандидате в семерку, Плутарх пишет: «По прибытии в Афины он подружился с Солоном, во многом ему тайно помогал и проложил путь для его законодательства. Он упростил религиозные обряды, смягчил выражение скорби по умершим, введя жерт-

218

М. К. Петров

воприношения непосредственно при похоронах и отменив грубые, варварские обычаи, которые соблюдались большинством женщин. Но самое главное, умиловительными жертвами, очищениями, сооружением святиль он очистил и освятил город и тем самым сделал граждан послушными голосу справедливости и более склонными к единодушию» (Солон, XII).

Вряд ли все сведения о действиях мудрецов можно считать достоверными, но универсализм их творчества представляется бесспорным, как и то обстоятельство, что творчество это невысоко поднимается над сложившимся ритуалом, почти не использует теоретических обобщений. Плутарх, правда, со слов Платона (Тимей, 21 С), сообщает о Солоне, будто бы он в старости начал «обширный труд, темой которого была история или сказание об Атлантиде, которое он слышал от ученых в Саисе и которое имело отношение к афинянам» (Солон, XXX), но в целом из всей семерки мудрецов Плутарх только Фалеса признает имеющим отношение к науке: «Вообще, по-видимому, Фалес был тогда единственным ученым, который в своих исследованиях пошел дальше того, что нужно было для практических потребностей; все остальные получили название ученых за свое искусство в государственных делах» (Солон, III).

Вместе с тем соотношение практического и теоретического в творчестве мудрецов по сравнению с творчеством Одиссея, например, резко смещено к теории. Если в гомеровские времена практическое творчество ограничивалось рамками пиратского и военного ремесла и привлекало теорию главным образом в форме прогноза уникальных событий, когда несколько событий связывались через олимпийское имя с вероятностью наступления какого-то события в будущем, то здесь эта уникальная механика уже более или менее переведена в универсальную форму, дана как система категориальных универсалий, таких, как будущее, жизнь, счастье, блага, общая польза и т.п. Творчество, в общем-то, начинает обходиться без олимпийских имен, и прогнозирование может выдаваться не в уникальной, а в общей форме, вроде прогноза-предостере-

Античная культура

219

режения Крезу: «Царь Лидийский! Нам, эллинам, бог дал способность соблюдать во всем меру; а вследствие такого чувства меры и ум нам свойственен какой-то робкий, по-видимому,

простонародный, а не царский, блестящий. Такой ум, видя, что в жизни всегда бывают превратности судьбы, не позволяет нам гордиться счастьем данной минуты и изумляться благоденствию человека, если еще не прошло время, когда оно может перемениться. К каждому незаметно подходит будущее, полное всяких случайностей; кому бог пошлет счастье до конца жизни, того мы считаем счастливым. А называть счастливым человеком при жизни — это все равно что провозглашать победителем и венчать венком атлета, еще не кончившего состязания: это дело неверное, лишнее всякого значения» (Плутарх. Солон, XXVII). Универсальный характер материала, с которым оперирует теперь творчество, подчеркнут в легенде о встрече Солона с Анахарсисом. Солон «принял его радушно и некоторое время держал у себя, когда сам он уже был общественным деятелем и составлял законы. Узнав об этом, Анахарсис стал смеяться над его работой: он мечтает удержать граждан от преступлений и корыстолюбия писанными законами, которые ничем не отличаются от паутины: как паутина, так и законы — когда попадают слабые и бедные, их удержат, а сильные и богатые вырвутся. На это Солон, говорят, возразил, что и договоры люди соблюдают, когда нарушать их невыгодно ни той, ни другой стороне; и законы он так приравнивает к интересам граждан, что покажет всем, насколько лучше поступать честно, чем нарушать законы» (Плутарх. Солон, V).

Рассуждения на таком всеобщем уровне были бы недоступны для гомеровских героев или, во всяком случае, включали бы олимпийские имена как гарантии предметности и всеобщности. И если Солон обсуждает проблему закона в абстрактно-универсальных терминах пользы, выгоды, честности, интересов, то Мене-лай, например, когда ему требуется высказать близкую истину во всеобщей форме, тут же вовлекает в рассуж-

220

М.К.Петров

дение Олимп: «Боги же требуют строго, чтоб были мы верны обетам» (Одиссея, IV, 353). При всем том уровень всеобщности, на котором мы застаем иногда мудрецов в их рассуждениях, не выделен еще в самостоятельный и подчиненный своим специфическим законам уровень логических отношений. Всеобщая структура возникает всякий раз **по поводу практических проблем**, не изолируется в себе как самодовлеющая или хотя бы относительно самостоятельная знаковая сущность.

Но тенденция к такому выделению налицо, отдельные ее проявления обнаруживаются с конца VII в. до н.э. в деятельности логографов и вообще, как их называет Аристотель, «теологов». Их деятельность образует теоретический полюс доклассического творчества. В отличие от мудрецов логографы и теологи почти не связаны с практикой, но именно им принадлежит заслуга выделения научной прозы в самостоятельный стиль письменной речи, в основное средство теоретического творчества. Логографы в основном описывали местные обычаи, мифы, приводили этнографические, исторические и географические сведения о собственных странах, наиболее известны из них Гекатей и Кадм из Милета и Гелианик из Митилены. Это еще не были «труды», в них не было системы, но этот фиксированный материал, наряду с поэмами Гомера, широко использовался затем на правах источника и в истории, и в философии, и в драматургии. От работ классического периода это творчество отличено отсутствием в нем активного отношения к материалу или, вернее, видимых черт этого отношения — фабулы, композиции, плана и всего того, что Аристотель, например, считал необходимой принадлежностью поэтического искусства: «Хранимые преданием мифы нельзя разрушать, я разумею, например, смерть Клитемнестры от руки Ореста и Эрифилы от руки Алкмеона, но поэту должно и самому быть изобретателем и пользоваться преданием как следует. Скажем яснее, что мы разумеем под словами «как следует». Действие может совершаться так, как представляли древние, причем действующие лица поступают сознательно, так и Еврипид

Античная культура

221

представил Медею убивающей своих детей. Но можно совершить поступок, притом совершить его, не зная всего его ужаса, а затем впоследствии узнать о дружеских отношениях (между собою и своей жертвой), как Эдип Софокла» (Поэтика, 1453b).

В отличие от логографов, для которых характерно описание, теологи, к ним Аристотель

относит кроме орфиков также Гомера и Гесиода, заняты именно олимпийскими именами как системой, элементы которой выступают личными началами и генетически выводятся из первоначал. Аристотель отмечает, что тезис исходного «влажного» единства, «воды» Фалеса имел аналогии в древности: «Есть и такие, которые полагают, что и мыслители очень древние, жившие задолго до теперешнего поколения и впервые занявшиеся теологией, держались именно таких взглядов относительно природы: Океана и Тефиду они сделали источниками возникновения, клятвою богов стала у них вода, а именно Стикс, как они его называли; ибо почтеннее всего — самое старое, а клятва — это самое почтенное» (Метафизика, 983Ь). Аристотель имеет здесь в виду то место «Илиады», где Гера, пытаясь спасти ахейан от разгрома, затевает многоходовую комбинацию, чтобы нейтрализовать Зевса. У Афродиты она берет знаменитый пояс якобы для того, чтобы помирить родителей:

Дай мне любви, Афродита, дай мне тех сладких желаний, Коими ты покоряешь сердца и бессмертных и смертных. Я отхожу далеко, к пределам земли многодарной, Видеть бессмертных отца, Океана, и мать, Тефиду, Кои питали меня и лелеяли в собственном доме, Юную взявши от Реи, как Зевс, беспредельно гремющий, Крона под землю низверг их под волны бесплодного моря. Их я иду посетить, чтоб раздоры жестокие кончить. Долго, любезные сердцу, объятий и брачного ложа Долго чуждаются боги: вражда им вселилася в души. Если родителей я примирю моими словами, Если на одр возведу, чтобы вновь сочетались любовью, Вечно остануся я и любезной для них и почтенной.

(Илиада, XIV, 198-210)

222

М.К.Петров

Гея обещает Сну в супруги Пасифею, если он поможет ей усыпить Зевса. Вот здесь и возникает «влажное» единство: Сон заставляет Гею поклясться Стиксом:

Гера, клянись нерушимою клятвою, Стикса водою, Руки прости и коснися, одною — земли многодарной, Светлого моря — другою, да будут свидетели клятвы Все преисподние боги, присущие древнему Крону.

(Илиада, XIV, 271-274)

Эти места «Илиады», а также и повтор (Илиада, XIV, 301-305) крайне важны для понимания первых попыток привести Олимп в соответствие с новым полисным порядком, где верховной силой выступают безликие и «вечные» законы жизни сообща, «единое». Несоответствие олимпийской схемы порождения имен новому порядку состояло прежде всего в том, что олимпийская схема удерживалась как целостность кровнородственной связью по природе и, следовательно, имела в исходе не единство, а парность мужского и женского — Океан и Тефиду, по версии Гомера. В клятве Стиксу, как высшему для богов авторитету, Аристотель и увидел возможность исходного «влажного» единства.

Идее исходного единства подчинены усилия Гесиода и орфиков, схемы которых сводятся, собственно, к тому, чтобы срезать дурную бесконечность порождений и «начать» мир с чего-то высшего и единого. Но если схему Гесиода можно считать в какой-то степени «чистой», не использующей инородного формализма, то орфическая критика олимпийской схемы явно строится как синтез двух разнородных формализмов — собственно олимпийского (или переработанного Ге-сидом олимпийского) и какого-то другого, македонского или фракийского, связанного с культами Диониса.

У Гесиода в исходе Хаос, пустое единство, затем «широкогрудая Земля, навеки неколебимая опора для всех вещей», и нововведение Гесиода — Эрос, «прекраснейший из бессмертных богов, который ослабляет члены и делает безумными богов и людей»:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,

Античная культура

223

Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких, И, между всеми богами прекраснейший, — Эрос. Сладкоистомный, — у всех он богов и людей земнородных Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает. Черная ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса. Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру: Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись. Гея же прежде всего родила себе равное ширью Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду, И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных; Горы потом народила, — приятный приют для бессмертных Нимф, обитающих в чащах нагорных лесов многотенных; Также еще родила, ни к кому не всходивши на ложе, Шумное море бесплодное Понт. А потом, разделивши Ложе с Ураном, на свет Океан породила глубокий...

(Теогония, 116-133)

Особенность этой системы в том, что космогоническая вставка изолирована у Гесиода от кровнородственных связей и соответствующих походов олимпийцев. Дальше, после того,

как Гея от Урана порождает Океан, все становится на свои олимпийские места — система наращивается как генеалогическое древо, но вот Хаос, Гея-Земля, Звездное Небо-Уран, Эрос, Горы, Море возникают «без сладкого обычая любви» (Теогония, 132).

Механизм этого неполового генезиса Гесиод не объясняет, да и после Гесиода сломать семантическую инерцию основных терминов порождения — (рисо, $\gamma\iota\upsilon\nu\omicron\upsilon\sigma\iota$, $\tau\upsilon\kappa\tau\omicron\sigma$) (все они связаны с появлением на свет живого в родовых муках) оказывается не так-то просто. Только Аристотелю удастся хотя бы терминологически разорвать пути инерции: «Возникновение может совершаться не только привходящим образом из несуществующего, но также можно сказать, что все возникает из существующего, именно из того, что существует в возможности, но не существует в действительности ($\xi\xi$, $\beta\upsilon\tau\alpha^{\wedge}$, $\gamma\iota\upsilon\nu\sigma\tau\omicron\upsilon$ соябта, $\Sigma\upsilon\upsilon\delta\upsilon\tau\eta$ $\eta\epsilon\upsilon\tau\omicron\nu$ $\beta\upsilon\upsilon\delta\upsilon\kappa$, $\epsilon\upsilon$ бутас; $\delta\epsilon$ $\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon\epsilon\iota\alpha$). И именно к этому бытию сводится единое Анаксагора; ибо лучше его формулы «все вместе» — и так же обстоит дело и по отношению к смеси Эмпедокла и Анаксимандра, и по отношению к тому,

224

М.К.Петров

что о материи говорит Демокрит, — лучше всего этого сказать: «Все вещи были вместе в возможности, в действительности же — нет» (Метафизика, 1069Б).

Схемой Аристотелевых возможностей-потенций мы пользуемся до сих пор, хотя скрытая в ней антиномия ритуала и творчества постоянно дает себя знать в любых наших рассуждениях о теории познания. Стоит только заговорить о творчестве, о «текстуальности», о любом процессе, где действует запрет на плагиат, и мы тут же скатываемся к аналогиям физиологического рождения живых существ в муках. Других аналогий у нас нет: сколько бы мы ни скрывали исходную олимпийскую кровнородственную аналогию, у нас все равно получается «порождение», синтез из двух различных третьего различного по отношению к двум первым как новое. Уже из одного этого видно величие подвига Гесиода, который первым сумел показать на применимость традиционной схемы порождения к возникновению космоса.

Космос и боги оказываются теперь разделенными по генезису и автономными: боги живут в космосе, который возник по своим особым законам. Возникают, по сути дела, новые имена — система имен природы, которая выведена за пределы олимпийских отношений и поставлена рядом с традиционной системой божественных имен как нечто вечное и неизменное — «навеки неколебимая опора всего», а также и универсальная закономерность этой опоры — Эрос. Нужно сказать, что в неразвитой форме этот взгляд присутствует уже в поэмах Гомера. Сон, похваливаясь своей силой, высказывает традиционный взгляд:

Каждого я из богов, населяющих небо и землю, Сном одолею легко; усыплю я и самые волны Древней реки Океана, от коего все родилось.

(Илиада, XIV, 244-246)

Но вот когда Посейдон защищает свои права быть повелителем в собственном доме, то картина оказывается уже другой — мир мыслится не столько сотворенным, сколько извечно существующим и разделенным:

Античная культура

225

Три нас родилось брата от древнего Крона и Реи: Он, Громовержец, и я, и Аид, преисподних владыка; Натрое все делено, и досталось каждому царство; Жребии бросившим нам, в обладание вечное пало Мне волношумное море, Аиду — подземные мраки, Зевсу досталось меж туч и эфира пространное небо; Общю всем остается земля и Олимп многохолмный.

(Илиада, XV, 187-193)

В Посейдоновой постановке вопроса мир, разделенный на сферы влияния, теряет зависимость от системы олимпийских имен и становится в своем автономном существовании весьма близок к миру Гесиода.

Более радикальные изменения в олимпийскую картину мира вводятся орфиками. Хаос перестает быть первым шагом и исходным моментом космогонического процесса: перед ним появляется момент целостности. В современном сознании «хаос» ассоциируется с беспорядком, с исходным неупорядоченным состоянием вещей, но в сознании грека VI-V вв. до н.э. это значение не было доминирующим. Хаос означал нарушение целостности, разрыв, и прежде всего разрыв между небом и землей — то, что занято воздухом. Ге-сиод (Теогония,

700) и сам использует термин в этом смысле пустоты, когда во время борьбы Зевса с титанами хаос у него заполняется изумительным теплом (καὶ καὶ Ἐσπερίῳ Κόρηθεν χ^ο?) - В этом же значении первичного разрыва термин используют Аристофан, Еврипид и множество других авторов.

Но если «хаос» понимается как разрыв, то уже в этом понимании имплицитно содержится мысль об исходной целостности, и у орфиков она оказывается опредмеченной. Орфей, по Аполлонию, поет о том, как земля, небо и море были когда-то единым целым, но в смертельной вражде они отделились друг от друга, чтобы затем родить все подверженные порче вещи (I, 4%). Диоген Лаэртский приписывает Мусею слова: «Все из одного рождается и в него же разрешается» (PT, I, 3). Пародируя орфическую космогонию, Аристофан пишет: Хаос, Ночь и Эреб — вот что было сперва,

да еще только Тартара бездна.

8 Петров М. К.

226

М.К.Петров

Вовсе не было воздуха, неба, земли.

В беспредельном Эребовом лоне Ночь, от ветра зачав, первородок-яйцо принесла, но сменялись годами Быстролетные годы, и вот из яйца появился Эрот сладострастный. Он явился в свержении крыл золотых, легконогому ветру подобный. (Птицы, 693-697)

Афенагор дополняет эту версию указанием на то, что верхняя половина яйца образует небо, а нижняя — землю. Мир, таким образом, начинается ab ovo — «с яйца», и Эрос, как нечто «между небом и землей», выполняет функции объединения и связи: «Не было рода бессмертных, пока Эрос не соединил все в браке» (Аристофан. Птицы, 700). Идея изначально нарушенного единства, которое восстанавливается с помощью любви в «теле» бога (Зевса, Эроса, Фанета), перерастает у Ферекида и Акусилая, как и у других орфиков, в монотеистическую идею «всебога», когда Зевс (или Фанет) становится «началом, серединой и концом всего», Аид, Гелиос, Дионис, Зевс становятся «одним и тем же», единый бог начинает жить во всем. Такой бог содержит в собственном теле семена всех существ, и разделение этой исходной целостности дает все многообразие мира. Мир теперь толкуется как событие, имеющее «начало, середину и конец» во времени.

Классика еще остро чувствует эти «родимые пятна» идеи целостности и единства различного, и когда, например, Аристотель анализирует движение, у него в едином ряду всегда оказываются и теологи и физики, которым, по мнению Аристотеля, равным образом не удается объяснение движения: «Если дело обстоит так, как говорят богословы, которые все рождают из ночи, или наподобие того, как физики утверждают общее смешение всех вещей, получается эта же неразрешимая задача. Как вещь придет в движение, если не будет существовать причины, реально действующей? Ведь не материя же будет двигать сама себя, но плотничье искусство, и не месячные истечения или земля,

Античная культура

227

но семена и зародыш» (Метафизика, 1071b). Но освободиться от идеи замкнутой и определенной целостности уже невозможно, и, начиная разговор о любом искусстве или науке, тот же Аристотель всегда ведет его ab ovo, первым делом устанавливает «сущность», эту самую закономерную целостность — событие. О фабуле как сущности трагедии Аристотель пишет: «Установлено нами, что трагедия есть подражание действию законченному и целому, имеющему известный объем, так как ведь существует целое и без всякого объема. А целое есть то, что имеет начало, середину и конец. Начало — то, что само не следует по необходимости за другим, а, напротив, за ним существует или происходит, по закону природы, нечто другое; наоборот, конец — то, что само по необходимости или по обыкновению следует непременно за другим, после же него нет ничего другого; а середина — то, что и само следует за другим и за ним другое. Итак, хорошо составленные фабулы не должны начинаться откуда попало, ни где попало оканчиваться, но должны пользоваться указанными определениями» (Поэтика, 1450b).

Следует отметить, что эту идею целостности, единства различного, невозможно вывести непосредственно ни из системы олимпийских имен, ни из культов Диониса, с которыми

генетически связаны орфики. Центральный момент орфических теогоний — момент отождествления Зевса и Эроса (или Фанета), когда Зевс попросту проглатывает более древнего и старшего бога, — широко представлен во всех олимпийских теогониях и выглядит даже вставкой более древней, доолимпийской, связанной с обрядами посвящения в имя. Но синтез древнего с еще более древним происходит теперь в новых условиях и дает совершенно новый результат — идею всеобщей целостности и не менее всеобщей различенностиTM, разложения исходного целого на противоположности первоначально мужского и женского, а затем — теплого и холодного, сухого и влажного и т.п.

Некоторый свет на природу этого предклассическо-го синтеза проливают частные детали мифа об Орфее

228

М.К.Петров

и история возникновения орфизма. Орфей, по преданию, был выходцем из Македонии или Фракии. Он изобрел музыку и стихосложение, участвовал в походе аргонавтов и настолько прославился своим исполнительским искусством, что, когда его жена нимфа Эвридика погибла от укуса змеи, Орфей отправился к мысу Тенар, где был один из входов в Аид, растрогал своей музыкой Кербера—трехголового пса, наблюдавшего за односторонним движением в Аид, заставил расплакаться Эриний и умолил Персефону, жену Аида, вернуть Эвридику на землю. Орфей не исполнил всех приказаний Персефоны и, оглянувшись раньше времени на жену, потерял ее навсегда. А позднее Орфей погиб от менад, которые обиделись за то, что он не захотел принять участие в оргии. Менады растерзали его, а голову и печень бросили в море. На этот миф накладываются перипетии жизни поэта Ариона из Мефим-ны на Лесбосе. Он был принят Периандром из Коринфа, которого часто упоминают в составе семи мудрецов, и долго жил в Коринфе, а затем отправился на запад, где разбогател. Когда Арион вновь захотел вернуться в Коринф, он нанял в Таросе (Италия) корабль и отплыл на нем в Коринф. Во время плавания матросы решили убить его и похитить деньги, но разрешили ему перед смертью петь. Арион, который считался изобретателем дифирамба — хоровой оды в честь Диониса, спел один из своих дифирамбов и спрыгнул за борт, где его тут же подобрал восхищенный пением дельфин и доставил к мысу Тенар. Близкую историю сообщает Аполлодор уже о самом Дионисе: «Дионис нанял судно, принадлежащее пиратам с Тирренского моря, чтобы они доставили его из Икарии на Наксос. Они провезли его мимо Наксоса и направились к берегам Малой Азии, где намеревались продать его в рабство. Однако он превратил весла и мачты в змей, увил все судно плющом и наполнил его звуками флейт; пираты потеряли рассудок и попрыгали в море, где превратились в дельфинов» (III, 5.3).

На пути в Грецию Дионис, по преданию, встретил покинутую Тесеем Ариадну, и она стала его женой. Он

Античная культура

229

прошел по Элладе, Сирии, Азии до Индии и вернулся через Фракию. Повсюду он учил людей виноделию и устанавливал свой культ. В шествии Диониса участвовали женщины — вакханки или менады.

Со времени Писистрата культ Диониса, как и культ Деметры, становится в Афинах государственной религией, а орфики во главе с Ономакритом, автором «Посвящений», начинают играть заметную роль в Элевсиниях — сельских празднествах в честь Деметры и Персефоны, центром которых был Элевсин. Содержание элевсинских мистерий хранилось в глубокой тайне, но некоторые космогонические идеи теологов явно связаны с этими мистериями, в частности идеи о всеобщей «порождающей силе», об универсальной роли Эроса в объединении и формировании мира.

Как универсальное начало объединения и формообразования, Эрос для античности идея новая, что показывает хотя бы то обстоятельство, что у него долгое время не обнаруживается ни родителей, ни потомства. Алкей производит его от Зефира и Эриды, Симонид — от Ареса и Афродиты. Но установившейся традиции здесь нет, и Федр в споре об Эросе как раз отсутствие родителей пытается истолковать в пользу его древности и силы: «Эрот — это великий бог, которым люди и боги восхищаются по многим причинам, не в последнюю

очередь из-за его происхождения: ведь почетно быть древнейшим богом. А доказательством этого служит отсутствие у него родителей, о которых не упоминает ни один прозаик и ни один поэт» (Платон. Пир, 178 АВ). До поздней античности нет упоминаний и о потомстве Эроса, да и в самом рассказе Апулея о любви Эроса и Психеи много странного и явно литературного: по существу, это миф о теоретическом творчестве, разработанный на материале классических споров о природе творчества.

Разложение единого на пару противоположностей и воссоединение этих противоположностей с помощью Эроса пронизывает всю орфическую космогонию, которая по отношению к человеку приобретает уже значение космологических принципов, изначально опре-

230

М.К.Петров

деляющих и направляющих жизнь человека. По основной орфической версии мифа о Дионисе, он был рожден дважды: первый раз Персефоной и второй — Се-мелой. После первого рождения, когда Дионис еще был ребенком, его разорвали и сожрали титаны. Узнав об этом, Зевс сжег титанов молнией, а убитого бога вторично, через Семелу (или зашив в собственное бедро), вернул к жизни. Когда молнии поразили титанов, они были еще в крови Диониса. Из этого смешения крови и пепла возник человеческий род. Отсюда и природа человека частично добрая, а частично злая: она раздвоена в самой себе (Orph. fr. 220, 232). Эта двойная природа вооружает человека целью и смыслом жизни: ему назначено искупить грех титанов. Бессмертная часть человека отбывает наказание в смертной; душа — пленница тела, а тело — могила души. Только через смерть душа может надеяться вырваться из заточения. После смерти душа предстанет перед судом, и в зависимости от того, насколько она глубоко испорчена телом, душа либо направится на вечные мучения в Тартар, либо заново будет отсылаться на землю для повторного курса очищения. Если она проживет три жизни достойно, она становится свободной и присоединяется к небесному сообществу блаженных. Нетрудно заметить, что этот дисциплинарный метемпсихоз, которым особенно много будет заниматься Платон, делает отношение раб—свободный исходным противоречием человеческого существования. В беседе с Кебетом Сократ прямо говорит об этом: «Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и что не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать, — величественное, на мой взгляд, учение, и очень глубокое. И вот что еще, Ке-бет, хорошо сказано, по-моему, о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния. Согласен ты с этим или нет? — Согласен, — отвечал Кебет.

— Но если бы кто-нибудь из тебе принадлежащих убил себя, не справившись предварительно, угодна ли

Античная культура

231

его смерть тебе, ты бы, верно, разгневался и наказал бы его, будь это в твоей власти?

— Непременно! — воскликнул Кебет» (Платон. Фе-дон, 62 ВС).

Это чувство «божественного достояния» есть по существу духовное рабство, причем рабство добровольное: «Бессмысленно предполагать, чтобы самые разумные из людей не испытывали недовольства, выходя из-под присмотра и покровительства самых лучших покровителей — богов. Едва ли они верят, что, очутившись на свободе, смогут лучше позаботиться о себе сами. Иное дело человек безрассудный: тот, пожалуй, решит как раз так, что надо бежать от своего владыки» (Платон. Федон, 62 DE).

Более того, то же отношение раба и господина возникает в рамках дуализма души и тела: «Когда душа и тело соединены, природа велит одному подчиняться и быть рабом, а другой — властвовать и быть госпожою» (Платон. Федон, 80 А). И все же отношение раб—господин возникает здесь не как исходное палубное отношение прямой власти души над телом, а как опосредствованное через закон, через социальный ритуал отношение. Разъясняя свое несогласие с Анаксагором, Сократ старательно подчеркивает несвободу этой «госпожи», ее связь с благом и долгом: «Раз уж афиняне почли за лучшее меня осудить, я, в свою очередь, почел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться на месте и понести то наказание, какое они назначат. Да, клянусь псом, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным представлением о лучшем,

если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство» (Платон. Федон, 98 E, 99 A).

И основной путь к спасению — путь познания: «Нет, существует лишь одна правильная монета — разумение, и лишь в обмен на нее должно все отдавать: лишь в этом случае будет неподдельно и мужество, и воздержанность, и справедливость; одним словом,

232

М.К.Петров

подлинная доблесть сопряжена с разумом, все равно, сопутствуют ли ей наслаждения, страхи и все иное тому подобное или не сопутствуют. Если же их отделить от разума и обменивать друг на друга, как бы не оказалась пустою видимостью такая доблесть, поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная. Между тем подлинная доблесть, будь то воздержанность, справедливость или мужество, — это поистине очищение от всех страстей, а разум — средство такого очищения. И быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, «много тирсоносцев, да мало вакхантов», и «вакханты» здесь, на мой взгляд, не иные кто-либо, а только истинные философы. Одним из них старался стать и я — всю жизнь, всеми силами, ничего не пропуская» (Платон. Федон, 69 BC).

В этот период теологической критики Олимпа перестраиваются, меняют значение и некоторые термины, меняется распределение функций по олимпийским именам. Если в гомеровский период судьбу человека направляли Мойры, а наказывали человека за своеволие и отступничество от обетов Эринии, то теперь по отношению к новому социальному ритуалу эти функции начинает исполнять Дике, богиня справедливости, которая оценивает человеческие дела от социального ритуала, используя для этого «метрон» (*nsxrov*), под которым первоначально понималась обычная мера, но уже у Гесиода метрон становится нравственной абстракцией — «должной мерой», «умеренностью», «воздержанием», т.е. одной из гражданских доблестей. Роль Дике показана Солоном, который, описывая афинские порядки, пугает сограждан молчаливой фигурой богини:

Тут не щадят ничего, ни из сокровищ святых,

Ни из народных богатств; они грабят откуда придется

Античная культура

233

И не боятся совсем Правды уставов святых. Ведает молча она настоящее все и былое, Но хоть и поздно, придет дать воздаяние всем. Это-то граду всему и приносит удар неизбежный. В тяжкое рабство затем вскоре же он попадет.

(Наставления афинянам, 13-19)

Сдвиг значения произошел и в ряде других терминов, и прежде всего в термине «ананке», который как универсальный для обозначения необходимости впервые появляется у Гераклита и Парменида. В гомеровскую эпоху термин связывался с принуждением и послушанием в рамках отношения повелитель — исполнитель. Посейдон, например, когда он говорит о разделе сфер влияния между ним, Аидом и Зевсом, упоминает именно это слово:

Нет, не хожу по уставам я Зевсовым; как он ни мощен, С миром пусть остается в собственном третьем уделе; Силою рук он меня, как ничтожного, пусть не страшает! Дщерей своих и сынов для Зевса приличнее будет Грозным глаголом обуздывать, коих на свет произвел он, Кои уставам его покоряться должны поневоле.

(Илиада, XV, 194-199)

С движением термина «ананке» и его переходом в универсальное значение всеобщей необходимости начинает набирать универсальные характеристики и связанный с «ананке» термин «фисис» (*φβστγς*), который первоначально был неразрывно связан с фиш — производить на свет, но теперь все больше приобретает значение всеобщего термина для производимого и произведенного на свет с необходимостью, с насильем (<рию иы *avdyicuc*);). Ранее это значение применялось только к потомству уведенных в рабство женщин, и «день порабощения» Гомер иногда так и называет — *τ|pο<*; *dvayKcaov*.

Теперь уже сама природа мыслится сотворенно-по-рожденной (по слову и в силу

принуждения), т.е. примерно тем же способом, каким во времена Гомера творились рабы. Более того, последовательно проведенный дуализм души и тела входит в вещи и процессы

234

М.К.Петров

как знакомое уже нам отношение повелитель — раб, и Платон даже пытается подкрепить тезис всеобщей власти души над природой лингвистически, предлагает этимологию: $\psi\upsilon\chi\eta$ (душа) от $\psi\upsilon\chi\eta$; (природа) и $\epsilon\upsilon\sigma\omicron$ (иметь, владеть) — ЧХП от (ростехп (Кратил, 400 В).

Возникает тот взгляд на природу, который принято называть «гилозоизмом», но лучше было бы называть «психоилизмом», поскольку представление о мире как о живом существе, на котором строится гилозоизм, всегда имплицитно или открыто содержалось в любых олимпийских построениях, а сейчас, в VI — V вв. до н.э., происходит нечто другое — внедряется идея раздвоенности всех видов бытия на душу и тело, на госпожу и раба, и это внедрение идет силами как теологов, так и поэтов. Соответственно «поле» (иА,ч) проходит знаменательную эволюцию от значений «лес», «строевой лес», «сырой материал» (Гомер) до и^ч ауихос; — безжизненный, необработанный материал, который требует приложения духовных сил и все чаще понимается в наших, «редакторских», значениях недо-работанно-неупорядоченного «сырого» материала (Аристотель, Софокл, Полибий).

По нормам психоилизма вещи окружающего мира мыслятся как свободные граждане космоса-полиса, причем каждая вещь предстает аналогом человека-государства, микрокосмом, в котором есть свое активно-властвующее — душа вещи, ее повелитель, а также пассивно-исполняющее, рабское, телесное. В собственных пределах, «в своем доме», эта душа вещи, или ее **форма**, есть полновластный определитель внутреннего ритуала, **сущности** вещи: форма обеспечивает целостность и автономию вещи среди других вещей, она же, как душа в теле, ответственна за «правильное» поведение вещи по отношению к другим вещам и по отношению к макрокосму в целом. В своих отношениях с другими вещами данная вещь через ее форму, как и гражданин полиса через собственную душу, подчинена высшим законам «жизни сообща», подчинена «форме форм», т.е. той же единой и обязательной для всех системе верховных законов — вечной и неизменной

Античная культура

235

душе макрокосма. Эта система верховных законов либо раз и навсегда установлена каким-то законодателем, либо пока только измыслена, как план в голове зодчего, и находится сейчас в процессе становления под общим наблюдением и руководством этого зодчего, или «первого двигателя», который устанавливает формам, как архитектор ремесленникам, частные «цели ради» по реализации общего замысла и вообще «движет, оставаясь неподвижным».

Нетрудно заметить, что здесь происходит опредмечивание и осмысление социального ритуала в целом, причем осмысление не со стороны отходов от нормы и отклонений, не «медицинское» осмысление, а со стороны программ — «душ» деятельности, осмысление через **закон** как остающееся и неизменное в группе повторов. По сравнению с нашим пониманием закона и закономерности это античное понимание мира системой полисных отношений лишь несколько подчеркивает формальное единство мира и активность формы, но в принципе, особенно сегодня, когда кибернетика вооружила нас идеей активного и властвующего закона, который располагает средствами обратной связи для уничтожения любых помех, отклонений и шумов, наше понимание закона, в котором природа успокаивается и упорядочивается, получает организацию и структуру, перестает в чем-либо отличаться от классического понимания формы или идеи ($\epsilon\iota\varsigma\alpha$; ISea, цор(рт)), которые мыслятся властвующей душой вещей и различных видов деятельности. Различие возникает лишь в оценке ритуальной составляющей. По античной норме закон-форма кроме деятельности имманентной, где он выступает душой вещи и активным регулятором ее сущности-ритуала, обнаруживает также деятельность внешнюю, систематизирующую: удерживает вещи в системном контакте с другими вещами и образует единую систему нормативов — упорядоченную целостность различенного, сохранение которой есть и условие и польза, есть благо для всех, абсолютное благо — то ауаГсов.

В олимпийских системах целостность обеспечивалась ключевой ролью божественных имен: по ним рас-

236

М.К.Петров

пределялась вся совокупность практических отношений к миру, а с другой стороны, они сами

были единой семьей, и наращивание формализма не встречало никаких трудностей. Любое новое практическое или теоретическое отношение к миру всегда можно было связать либо с одним из существующих богов-имен, либо, на худой конец, объединить два имени для рождения третьего и уже к этому третьему привязать новую технологию. Этот тип кумуляции, развертывания формализма, широко представлен и в рассматриваемый период: новые боги и герои — Эрос, Дике, Дионис, Орфей, Психея и другие — довольно быстро усыновляются или удочеряются Олимпом без серьезных потрясений для всей олимпийской системы, хотя вот Диониса, чтобы сохранить ему бессмертие, приходится рождать дважды. Но наряду с этой традиционной системой сохранения и движения социального формализма возникает теперь система новая, которую можно было бы, в отличие от олимпийской, назвать «душевной» кумуляцией.

В этом душевном механизме ключевую позицию занимают не имена, а формы-законы, т.е. понятия как знаковые сущностные системы, которые, с одной стороны, «командуют» ритуалом низшего ранга, и в этой своей функции они неразличимо близки с нашим пониманием закона как остающегося в явлении и активно уподобляющего последовательность явлений по собственному образу и подобию, а с другой стороны, понятия единого ранга входят в отношения соподчинения и паратаксиса, которые продиктованы им понятием более высокого ранга и закреплены в этом понятии как сущностное отношение. Особенностью такой схемы оказывается ее полнота и однозначная определенность, т.е. активное отрицание нового. И кумуляция, накопление нового, может здесь совершаться лишь за счет слома всей иерархии или какой-то ее части и выстраивания новой иерархии. Процесс формообразования и трансформации ориентирован теперь не на какой-то внешний источник, из которого время от времени поступают в готовом и проверенном на

Античная культура

237

практике виде новые отношения к миру, а на саму эту иерархию понятий: сказать, измыслить, сотворить что-то новое можно теперь лишь в том случае, если это новое отнесено к уже сказанному, измышленному, сотворенному. Текстуальная преемственность, а с нею и запрет на плагиат, вступают здесь в полную силу. Душа оказывается подвижной или, как говорит Гераклит, «слово души самовозрастает» (Стобей, йог. I, 180 а). И предел этому самовозрастанию обнаружить, по словам того же Гераклита, невозможно: «Какой бы дорогой ни двигаться, границ души не найдешь — так глубоко ее слово» (Диоген Лаэрте кий, IX, 7). Мы видели, что процесс этого «самовозрастания» возник впервые в пиратском ремесле, где осмысление действительности не по отклонению, а по сущностному закону-программе было навязано особыми условиями среды. Теперь этот процесс захватывает все виды человеческой деятельности, во всяком случае деятельности свободного человека, но в новых условиях этот процесс самовозрастания не может уже совершаться как деятельность универсальная. И происходит это не только потому, что объем формализма становится чересчур велик для человеческой головы, но и потому также, что свобода человека ограничена и определена в своем универсализме законами гражданской жизни, а за границами этого единого и всеобщего умения «жить сообща» и примыкая ко всеобщей гражданской доблести, начинают прорисовываться области специализированных иерархий — души профессионально-гражданских видов деятельности. Теперь предполагается, что любой вид деятельности обязан нести в себе элемент устойчивости и внутренней самоорганизации, обязан иметь «душу» — внутренний закон преемственного и автономного существования, — выстраивать в себе внутреннюю форму-понятие.

Процесс перерождения пирата — свободного творца и законодателя — творца по правилам захватывает всю область проявления гражданских доблестей. Творчество переходит в искусство, в творческий профессионализм, и потом оно распадается на «науки», на области

238

М.К.Петров

автономных формализмов, у каждой из которых своя душа и сущность, свои особые правила. Древние невесело шутили: поэзия умерла, когда пришла грамматика.

И в каком-то смысле это действительно так: рас-почкование универсального творчества на специализированные души и распределение творчества в систему искусств вводит элемент

ремесла и ограниченности. Но соотношение ремесленного и творческого в различных искусствах само оказывается распределенным по степени близости к практике, берет наличный ритуал в качестве основания для пирамиды рангового распределения. Наименее творческими и наиболее связанными традиционным ритуалом оказываются те искусства, которые ближе всего стоят к практической деятельности, они образуют основание и наименьший ранг распределения, где творчество переплетено и слито с ритуалом, предстает «одушевленным» ритуалом практических отношений к миру.

Аристотель так рисует отношение этого низшего ранга творчества к ритуалу-опыту: «В отношении к деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; напротив, мы видим, что люди, действующие на основании опыта, достигают даже большего успеха, нежели те, которые владеют общим понятием, но не имеют опыта. Дело в том, что опыт есть знание индивидуальных вещей, а искусство — знание общего, между тем при всяком действии и всяком возникновении дело идет об индивидуальной вещи... Но все же знание или понимание мы приписываем скорее искусству, чем опыту, и ставим людей искусства выше по мудрости, чем людей опыта, ибо мудрости у каждого имеется больше в зависимости от знания: дело в том, что одни знают причину, а другие — нет... Поэтому и руководителям в каждом деле мы отдаем больший почет, считая, что они больше знают, чем простые ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. А с ремесленниками обстоит дело подобно тому, как и некоторые неодушевленные существа хоть и делают то или другое, но дела-

Античная культура

239

ют это, сами того не зная (например, огонь жжет): неодушевленные существа в каждом таком случае действуют по своим природным свойствам, а ремесленники — по привычке» (Метафизика, 981а).

Поэтому, например, говоря о ваянии и о душе — понятии этого искусства, Аристотель без колебаний относит Фидия и Поликлета к низшему и ритуализированному рангу мудрости: «Мудрость в искусствах мы приписываем тем, кто наиболее точно владеет данным искусством, — например, называем мудрыми обделывателя камней Фидия и ваятеля Поликлета, разумея при этом под мудростью не что иное, как то, что она — гражданская доблесть (аретт) искусства» (Никомахова этика, 114 а).

Вообще же ранги мудрости растут по мере удаления от ритуала: «Человек, располагающий опытом, оказывается мудрее тех, у кого есть любое чувственное восприятие, а человек, сведущий в искусстве, мудрее тех, кто владеет опытом, руководитель мудрее ремесленника, а умозрительные (теоретические) дисциплины выше созидających» (Метафизика, 981б—982а).

И в первом ранге, на вершине творчества, располагается философия, или наука о мудрости: «Это должна быть наука, занимающаяся рассмотрением первых начал и причин; ведь и благо и то, ради чего, также являются одною из причин» (Метафизика, 982б).

Только философия существует сама для себя, как самодовлеющее понятие о всеобщем и душа этого всеобщего. Но ритуальное отношение всеобщности и творческое отношение душевности оказываются на этом высшем уровне в неразрешимой коллизии. И, выстраивая иерархию мудростей, Аристотель тут же вскрывает тайну этого иерархического построения. С одной стороны, мудрость есть власть над ритуалом: «Мудрому не надлежит получать распоряжения, но давать их, и не он должен повиноваться другому, а ему — тот, кто менее мудр» (Метафизика, 982а). И эта власть над ритуалом такого сорта, что ставит человека в единый ряд с богами: «Но как свободный человек, говорим мы, это — тот, который существует ради себя, а

240

М.К.Петров

Античная культура

241

не ради другого, так ищем мы и эту науку, так как она одна только свободна изо всех наук: она одна существует ради самой себя. Поэтому и достижение ее по справедливости можно бы считать не человеческим делом; ибо во многих отношениях являет природа людей рабские черты, так что, по словам Симонида: «Бог один иметь лишь мог бы этот дар», человеку же

подобает искать соразмерного ему знания» (Метафизика, 982Б).

Со стороны же другой, замкнутость иерархии, в вершине которой располагается философия, приводит к тому, что в конечном счете знание этой иерархии делает человека рабом научного формализма, и власть над ритуалом превращается в свою противоположность: «А под конец нужно прийти к противоположному — и к лучшему, как говорится в пословице, — этим дело кончается и в приведенных случаях, когда в них разберутся: ведь ничему бы так не удивился человек, сведущий в геометрии, чем если бы диагональ оказалась измеримой» (Метафизика, 983а).

Такое распределение творчества в иерархию искусств, где каждое искусство имеет собственную душу — свой особый сущностный формализм, а все вместе искусства образуют сложное структурное целое, сводимое ко всеобщим началам, отражает действительное положение дел в Афинах V—IV вв. до н.э. Огромный по тем временам размах строительства независимо от философов подчинял и соизмерял ремесла и другие виды деятельности, формировал творчество в единый по цели и, следовательно, целостный процесс перехода от множества, пестроты и неупорядоченности множества олимпийских и переходных ритуалов в целостную различенность нового ритуала — в античную классику.

Было бы, естественно, напрасным трудом дать рациональное, от причин, истолкование конечных целей этого движения: для этого пришлось бы доказывать, что Парфенон, например, по каким-то объективным меркам «совершеннее» пагоды Красоты дракона в Шанхае или храма Амона-Ра в Карнаке. Само по себе движение это, видимо, произвольно, и закономерен в нем только процесс консолидации внутренней формы как различной целостности. Но процесс этот налицо. Каким бы химерическим и загадочным ни представлялось становление греческого искусства и науки по своим конечным целям, всегда приходится помнить, что греческая Химера имеет вполне определенную структуру пропорций, что в ее изображениях сквозит идея единства и целостности, т.е. как раз то, чего нет, например, в изображениях египетского сфинкса.

3. ИСКУССТВО И НАУКА

Ведущая роль Афин в эллинском мире, недавние победы над персами, а главное — неиссякающий приток денег и, следовательно, товаров и талантов со всех концов ойкумены, — все это создавало ту духовную атмосферу авторитетности и общеэллинской значимости, в которой любое афинское новшество и любой афинский продукт приобретал значение эталона и образца для всех эллинов: вызывая либо волну подражаний, либо волну отрицаний, он тем или иным способом оказывал влияние на общеэллинский стандарт культуры.

Объективно Афины оказались на положении не только экономического и политического центра, что было естественным следствием Делосского морского союза и вызванных им изменений в структуре эллинских экономических и политических связей, но и на положении центра культурного — на положении своего рода дома моделей для всех структур социального ритуала от предметов быта до законов. В Афины едут не только с данью и товарами, но приезжают судиться, соревноваться, да и попросту набраться ума-разума или найти приложение своему таланту. Перикл хорошо понимал это особое положение Афин в эллинском мире. «Наш государственный строй, — заявлял он, — не подражает чужим учреждениям; мы сами скорее служим образцом для некоторых, чем подражаем другим... Говоря коротко, я утверждаю, что все наше государство — центр просвещения Эллады; каждый чело-иск может, мне кажется, приспособиться у нас к мно-

242

М.К.Петров

гочисленным родам деятельности и, выполняя свое дело с изяществом и ловкостью, всего лучше может добиться для себя самодовлеющего состояния» (Фуки-дид. История, II, 37, 40).

И это не пустое бахвальство человека, который более пятидесяти лет оказывал решающее влияние на внутреннюю и внешнюю политику Афин, а простая констатация сложившегося положения. «Между тем, — пишет Плутарх, — росли здания, грандиозные по величине, неподражаемые по красоте. Все мастера старались друг перед другом отличиться изяществом работы; особенно же удивительна была быстрота исполнения. Сооружения, из которых каждое, как думали, только в течение многих поколений и человеческих жизней с трудом будет доведено до конца, — все они были завершены в цветущий период деятельности одного

государственного мужа» (Перикл, XIII).

Архитектура и оказалась первым для греков и во многом классическим искусством, основной деятельностью по понятию, в рамках которой и по отношению к которой возникали и становились другие искусства. Площади, храмы, театры, стадионы, стены, фриз, фронтоны, метопа, гермы — именно здесь начинается жизнь искусства, здесь что-то вроде космогонической вставки Гесиода: земля и небо искусства, его «всеобщий приют безопасный» и «прочное жилище». Это центральное положение архитектуры удержано и в смысловом окружении самого термина, значение которого неразрывно сплетено для грека классической эпохи с властью, руководством и творчеством.

Агора и храм, театр и стадион становятся центрами деловой, политической и духовной жизни города довольно рано, хотя отношение к этим местам народной деятельности в разных полисах не совпадало. Здесь, как и во всех других делах, полюсами были Спарта и Афины. Ликург, если верить Плутарху, отрицал «кос-мисис» — благоустроенную упорядоченность — и находил ее даже вредной для дела. Народные собрания спартанцев проходили, собственно, на пустыре: «В этом месте не было ни портика, ни каких-либо иных

Античная культура

243

укрытий. Ничто подобное, полагал Ликург, не будет способствовать успешному обсуждению дел; если собравшиеся будут разглядывать различные статуи, картины, просценей театра или красиво украшенный потолок здания Совета, то это скорее даже будет приносить вред, отвлекая их от дела и развлекая их пустыми и бесполезными размышлениями» (Ликург, VI). Но в целом преобладал афинский взгляд, и уже с VII в. до н.э. в культовых центрах, особенно в Олимпии, начинают выработываться общегреческие нормы оформления городов.

Храм «в антах», где выступающие боковые стены и две колонны посередине образуют портик, послужил исходной формой, от которой начинаются преемственные трансформации, т.е. обычный текстуальный процесс развития. Выступы боковых стен (анты) заменяются колоннами — простиль. Те же четыре колонны появляются и перед противоположной стеной — ам-фипростиль. Все стены оказываются окруженными колоннадой — периптер.

Появляются храмы с двойным рядом колонн — диптер. Колонны иногда заменяются статуями и т.д. Периптер, в котором центральное закрытое прямоугольное помещение, унаследованное от «мега-рона» микенской эпохи, хранит статую божества, окружено портиками и галереями, становится с VII в. до н.э. господствующим. Наиболее известны храмы этого рода в Олимпии (храм Геры) и в Коринфе (храм Аполлона).

В это же время возникают и ордера: дорический, ионический, а затем и коринфский; из них дорический считают исходным и наиболее строгим, а коринфский — наиболее поздним по происхождению и наиболее нарядным. Различия ордеров с точки зрения красоты и нарядности весьма условны, конечно, но для художника эти различия имеют существенное значение: фриз дорического ордера разбит триглифами — выступающими прямоугольниками — на метопа, а фриз ионического и коринфского ордеров — нерасчлененный, и украшение фризов требует различных подходов.

В самих Афинах это движение и распочкование архитектурной формы отчетливо выразились в судьбе Ге-

244

М.К.Петров

катомпедона — стофутового храма Афины на Акрополе. Первоначально его построил Писистрат в виде древнего актового храма и украсил фронтоном олимпийскими сюжетами вроде борьбы Зевса с Тифоном. Около 530 г. до н.э. Гекатомпедон был перестроен уже как периптер, на фронтонах появились более земные картины. В 447-438 гг. до н.э. на месте разрушенного персами Гекатомпедона Калликрат и Иктин сооружают в дорическом ордере Парфенон, на метопах фриза появляются сцены настолько близкие к современности, что их создатель Фидий, по преданию, заплатил за них жизнью. Фидия обвинили в хищении золота при работе над знаменитой статуей Афины Паллады. Как пишет Плутарх: «При разборе этого дела в Народном собрании улики в воровстве не оказалось: по совету Перикла Фидий с самого начала так приделал к статуе золото и так ее обложил им, что можно было все его снять и проверить вес, что в данном случае Перикл и предложил сделать обвинителям. Но над

Фидием тяготела зависть к славе его произведений, особенно за то, что, вырезая на щите сражение с амазонками, он изобразил и себя самого в виде плешивого старика, поднявшего камень обеими руками; точно так же он поместил тут и прекрасный портрет Перикла, сражающегося с амазонкой. Рука Перикла, державшая поднятое копьё перед лицом, сделанная мастерски, как будто хочет прикрыть сходство, но оно видно с обеих сторон. Итак, Фидий был отведен в тюрьму и там умер от болезни, а по свидетельству некоторых авторов, от яда, который дали ему враги Перикла, чтобы повредить тому в общественном мнении» (Перикл, XXXI).

Театры возникают так же, по существу, как и храмы, а именно храмы Диониса, культ которого после реформы Мелампа был ограничен тремя праздниками в году: Малые (сельские) Дионисии, Леней, Великие (городские) Дионисии, которые носили характер состязания. Первоначальная форма театра — круглая площадка-оркестра (от орхеощ — плясать) для хора и ведущего, а зрителям положено было располагаться как придется вокруг площадки на склонах. Затем эти

Античная культура

245

склоны превращались в более или менее благоустроенные места для зрителей, а рядом с оркестрой выстраивалась «скена» (палатка, шатер), которая служила сначала для переодевания и выхода актеров, но довольно быстро приобрела самостоятельное значение — превратилась в портик-просцений, за которым или рядом с которым (театр Диониса на Акрополе) строились служебные помещения.

Примерно та же «естественная» эволюция формы характерна и для стадионов, которые имели прямоугольную или подковообразную вытянутую арену, где размещался стадион (185 м), а вдоль арены располагались места для зрителей. Общей чертой театров и стадионов была их огромная вместимость. Афинский театр, например, вмещал 17 тыс., а стадион — 47 тыс. зрителей. Даже в Олимпии стадион был несколько меньших размеров — на 45 тыс. мест. Несколько особняком стоит сооружение Одеона, которое традиция приписывает гордыне Перикла: «Одеон во внутренней части имел много мест для сидения и колонн; крыша его, покатая со всех сторон, выходила из одной вершины; говорят, он был построен наподобие палатки персидского царя тоже под руководством Перикла. Вот почему Кратин во «Фракиянках» опять шутит над ним:

...Вон Зевс идет. А голова!.. — как лук!

И на макушке он свой Одеон несет;

Небось теперь он рад — изгнания страх прошел.

Во имя своего честолюбия Перикл тогда впервые добился народного постановления, чтобы на Панафи-неях происходило музыкальное состязание; выбранный судьей состязания, он сам установил правила, которыми участники состязания должны руководствоваться при игре на флейте, пении и игре на кифаре. Тогда, как и впоследствии, в Одеоне устраивались музыкальные состязания» (Плутарх. Перикл, XIII).

То же «ползущее» движение, прерываемое время от времени появлением чего-то уже совершенно оторванного от традиции или прямо противоположного тради-

246

М.К.Петров

ции, вроде Одеона в архитектуре, наблюдается повсеместно. Чернофигурная вазопись VI в. до н.э. уже обнаруживает подвижность сюжета и смещение к новым богам в работах Эксекия, например, но особенно быстро этот процесс разворачивается с появлением крас-нофигурной техники, которая не ограничивается уже просто силуэтом, а дает трехмерное построение. В работах Евфрония, Евфимида, Дуриса, Брига, Пистоксе-на, Полиглота, Мидия совершался переход не только от старой техники росписи, где фигуры наносились черным лаком, к новой, где фон покрыт черным лаком, а фигуры есть, собственно, отсутствие рисунка, но и переход из одного круга сюжетов в другой, более широкий и близкий к быту, вроде изображения похмелья на вазе Брига.

Та же картина в стенной росписи и в возникающей станковой. Полиглот создает сложные многофигурные картины не только на мифологические, но и на исторические темы («Битву при Марафоне», например). На Акрополе появляется Пинакотека — крупнейшая картинная

галерея древности. Движение совершается и в скульптуре. От столпообразных застывших фронтальных фигур богов, которые стоят как вкопанные с растопыренными руками, смотрят неизвестно куда и улыбаются неизвестно чему, вроде статуй Артемиды на Делосе или Геры на Самосе, скульптура обращается к изображению живого человека. И хотя здесь движение дается не сразу, памятник Крития и Несиота тираноубийцам еще во многом статичен, но необходимость внешнего и внутреннего движения уже осознана. Пифагор Регийский получает славу за свое умение изображать боль и страдание. Мирон в статуях бегуна Ла-даса, в Дискоболе, в Афине и Марсии, Пеоний в статуе Ники, Фидий в Мойрах и группе Мильтиада уже четко намечают тот путь, который приведет к статуэтке из Танагры, к Афродитам, Аполлонам, сатирам круга Праксителя, где, как в Афродите Книдской, не просто движение и не просто красота и пропорции, но и осознание этой красоты и осознание того, что на нее смотрят.

Античная культура

247

Близкими, по сути дела, путями идут и литературное творчество, и драматургия, и музыка. До V в. мы видим лишь весьма условное и расплывчатое распочкование по метру, когда в едином ряду «элегиков» оказываются такие разные поэты, как Тиртей, Феогнид, Архилох, Солон, Мимнерм, и тот же Архилох, например, считается отцом сатиры и ямба. Элегия, исполнение которой сопровождалось игрой на флейте, находила самое широкое применение. Это и основной размер эпиграмм, которые писали Архилох, Анакреонт, Симонид, даже Эсхил и Платон. Но тем же размером Солон «пел речь» о Саламине, а Тиртей объяснял спартанцу нравственные идеалы. Ямб, напротив, считался бичующим и насмешливым метром, хотя вот Анакреонт не испугался написать ямбическим тетрастихом эпитафию Аристоклиду: Тебя я больше всех друзей, Аристоклид, жалею; Ты юность отдал, край родной от рабства охраняя. А элегию тот же Анакреонт использует в эпиграмме на бронзовую телку Мирона: Дальше паси свое стадо, пастух, чтобы телку Мирона, Как живую, тебе с прочим скотом не угнать. Алкей и Сапфо пишут собственными метрами. Более оформлена и с точки зрения назначения, и с точки зрения метра хоровая лирика — гимны, оды, дифирамбы, эпиникии, эпикомии, — в которой особой известностью и популярностью пользовался Пиндар. Возникает и художественная проза, где устойчивым успехом пользуется форма басни, большинство из которых приписывается Эзопу.

Тенденция к самоопределению литературных форм резко усиливается с появлением театра, чему во многом способствуют регламентация театральных представлений и жесткие условия конкурсов. Представления происходили на трех праздниках в честь Диониса и велись как состязания сначала драматургов, а затем и актеров. В состязаниях участвовало три драматурга, причем каждый должен был представить три трагедии и одну сатирическую драму.

Организацию представле-

248

М.К.Петров

ний государство брало на себя: архонты назначали хорегов из числа состоятельных граждан, которые обязаны были нести расходы по содержанию и подготовке хора. Быть хорегом, как и драматургом и актером, считалось почетной обязанностью граждан. Часто драматург сам играл в трагедии.

Театр был огромен и мало приспособлен к передаче тонких чувств, к тому же актерам приходилось играть сразу несколько ролей. Известно, например, что в «Царе Эдипе» Софокла только первый актер (протагонист) играл одну роль — самого Эдипа, второй же (девторгонист) играл Иокасту, жреца, вестника и раба Лая, а третий (тригонист) — Креонта, Тересия, вестника из Коринфа. Поэтому греческий театр широко использовал маску и котурны. Поскольку действие сопровождалось музыкой, от актера требовались универсальные навыки: хорошо поставленная дикция, умение петь и танцевать. Одежда артиста-трагика сохраняла связь с ритуальной одеждой жрецов Диониса и была довольно пышной. До Эсхила действия в трагедии почти не было, и представление разворачивалось во многом как импровизация актера, обычно самого автора, с более или менее подготовленным хором. О дальнейшей судьбе трагедии Аристотель пишет: «Возникши с самого начала путем импровизации, и сама она и комедия (первая от зачинателей дифирамба, а вторая от

зачинателей фаллических песен, употребительных еще и ныне во многих городах) разрослись понемногу путем постепенного развития того, что составляет их особенность. Испытав много перемен, трагедия остановилась, приобретя достождную и вполне присущую ей форму. Что касается числа актеров, то Эсхил первый ввел двух вместо одного; он же уменьшил партии хора и на первое место поставил диалог, а Софокл ввел трех актеров и декорации. Затем, что касается содержания, то трагедия из ничтожных мифов и насмешливого способа выражения, так как она произошла путем перемен из сатирического представления, уже впоследствии достигла своего прославленного величия; и размер ее из

Античная культура

249

тетраметра стал ямбическим (триметром): сперва же пользовались тетраметром, потому что самое поэтическое произведение было сатирическим и более носило характер танца; а как скоро развился диалог, то сама природа открыла свойственный ей размер, так как ямб из всех размеров самый близкий к разговорной речи» (Поэтика, 1449а).

Вместе с тем изменения задевали не только внешнюю сторону трагедии. В движении от Эсхила к Еврипиду мы снова обнаруживаем знакомый уже вектор: от традиции к жизни. У Эсхила действуют не столько люди, сколько боги их и герои, действуют в обстановке пышной и в какой-то степени помпезной: разъезжают на колесницах, ходят в процессиях. Они чем-то напоминают тираноубийц Крития и Несиота, где налицо глубоко гражданственная тема, и надпись, которую, по преданию, сделал Симонид, подтверждает величие темы: «День, в который Гиппарх пал, убитый Аристоги-тоном и Гармодием, был светлым поистине днем». Но в целом статуя опирается на внешние определители, требует предварительных знаний о Писитратидах и о заговоре против Гиппарха, без которых она теряет смысл.

Так и у Эсхила. И в «Прометее Прикованном» и в «Персах» великие все мысли. Но мысли эти «воспеты» в том смысле, в каком тираноубийцы «изваяны», тогда как вот Афродиту Книдскую Пракситель менее всего «ваял»; он застал ее в тот момент, когда она собралась купаться. По форме и способу выражения Эсхил, по существу, еще поэт с возвышенным и сложным языком, с длинными и развернутыми метафорами и сравнениями. И хотя Аристотель говорит о том, что у Эсхила нет декораций, они все же незримо присутствуют в любой его трагедии. Это Гомер и орфики, которые известны всем зрителям и стоят за действием примерно на тех же правах, на которых Библия позже встанет за полотнами картинных галерей. Без этих «умопостигаемых» декораций трагедии Софокла не могли бы производить того «катарсиса», того чувства понятого, принятого и приведенного в согласие нового, которое делает человека выше и умнее и без которого невозможно искусство.

250

М.К.Петров

Увеличивая число актеров, а следовательно, и роль диалога, который уже в последних трагедиях Эсхила занимал более половины действия, а также используя декорации, Софокл перебрасывает мост между Олимпом и землей. Он теперь усложняет фабулы не в плане поисков уже готовых мифологических решений, а в плане их «сочинения», что станет у Еврипида нормой драматургии и создаст тот арсенал перипетий и узнавания, с которого начнется новая аттическая комедия. У Еврипида Олимп уже поставлен на землю полисного ритуала, связь трагедии с мифом по природе оборвана, миф и трагедия противостоят друг другу, т.е. создан тот первичный Хаос эстетического освоения действительности, в котором только и начнется самостоятельное развитие искусства как формы.

Этот момент срыва, отказа от традиции, который в драматургии прослеживается как появление рядом с трагедией комедии, а в других искусствах — как резкие скачки-переориентировки с традиции на «натуру», представляет, по нашему глубокому убеждению, не только момент рождения искусства как такового, но и момент рождения науки и философии. Смысл этого процесса — выработка общего понятия, «души» искусства на традиционном материале, а затем резкий поворот от схоластических умозаключений к жизни, но поворот уже не с пустыми руками, а с этим самым общим понятием — продуктом теоретической деятельности.

Когда Поликлет разрабатывает свой знаменитый канон, а затем создает по этому канону фигуру Дори-фора (копейщика), то здесь перед нами критический момент в развитии

искусства, потому что только после таких поликлетов и их канонов оказываются возможны эстетические оценки, возникают критерии таких оценок, причем критерии системные. Плиний пишет о Зевксисе: «Он обнаруживал такую тщательность, что, собираясь нарисовать для жителей Агригента картину, которую они на общественный счет соорудили для храма Юноны Лацинии, он осмотрел в обнаженном виде их дев и выбрал из них пять, чтобы воспроизвести на картине то, что у каждой из них в отдельности

Античная культура

251

было им одобрено» (XXXFV, 64). Такая деятельность была бы попросту невозможна без канона.

Аристотель удивительно точно фиксирует движение к канону в драматургии, и мы вынуждены привести соответствующее место полностью: «Задача поэта говорить не о действительно случившемся, но о том, что могло бы случиться, следовательно, о возможном по вероятности или по необходимости. Именно историк и поэт отличаются друг от друга не тем, что один пользуется размерами, а другой нет: можно было бы переложить в стихи сочинения Геродота, и тем не менее они были бы историей как с метром, так и без метра; но они различаются тем, что первый говорит о действительно случившемся, а второй — о том, что могло бы случиться. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории: поэзия говорит более об общем, история — о единичном. Относительно комедии это уже очевидно: именно сложив фабулу по законам вероятности, поэты таким образом подставляют любые имена, а не пишут, подобно ямбическим писателям, на отдельных лиц. В трагедии же придерживаются имен, взятых из прошлого; причина этого та, что вероятно только возможное. А в возможность того, что не случилось, мы еще не верим, но что случилось, то, очевидно, возможно, так как оно не случилось бы, если бы было невозможным. Однако в некоторых трагедиях одно или два имени известны, прочие же вымышлены, а в некоторых нет ни одного известного имени, например в «Цветке» Агафона: в нем одинаково вымышлены как происшествия, так и имена, и тем не менее он нравится. Следовательно, не надо непременно стремиться к тому, чтобы держаться переданных преданием мифов, в кругу которых заключаются трагедии. Да и смешно стремиться к этому, так как и то, что известно, известно не многим, однако же нравится всем. Итак, отсюда ясно, что поэту следует быть больше творцом фабул, чем метров, поскольку он поет по своему подражательному воспроизведению, а подражает он действиям. Даже если ему придется изображать действительно случившееся, он тем не менее остается поэтом, ибо

252

М.К. Петров

ничто не мешает тому, чтобы из действительно случившихся событий некоторые были таковы, каковыми они могли бы случиться по вероятности или возможности: в этом отношении он является их творцом» (Поэтика, 1451Б).

Мы видим, как фабула, которая для Аристотеля «основа и как бы душа трагедии», отрывается от традиционного мифологического страта в самодовлеющую сущность — в канон драматургии, с помощью которого поэт переводит вероятное в действительное, в эстетическое бытие. Этот переход в канон связан, по Аристотелю, с тем, что центр тяжести творчества переносится с характера на действие: «Поэты вводят действующих лиц не для того, чтобы изобразить их характеры, но благодаря этим действиям они захватывают и характеры; следовательно, действия и фабула составляют цель трагедии, а цель важнее всего. Кроме того, без действия не могла бы существовать трагедия, а без характеров могла бы. Например, из новых трагедий большая часть не изображает характеров, и вообще многие поэты находятся между собой в таком же отношении, как из живописцев Зевксид относится к Полигноту: именно Полигнот был отличным живописцем характеров, а живопись Зевксида никаких характеров не изображает» (Поэтика, 1450а).

Пытаясь разобраться в отношениях между фабулой и характерами, Аристотель сразу же обнаруживает известное нам уже отношение души и тела, плана и строительного материала, слова и дела: «Если кто составит подряд характерные изречения, превосходные выражения и мысли, тот не достигает того, что составляет задачу трагедии, но гораздо скорее достигает этого трагедия, пользующаяся всем этим в меньшей степени, но имеющая фабулу и сочетание

действий. Подобное же происходит и в живописи: именно если бы кто безо всякого плана употребил в дело лучшие краски, то он не произвел бы на нас такого приятного впечатления, как просто нарисовавший изображение» (Поэтика, 1450а).

В такой постановке вопроса комедия с самого начала оказывалась в творческом отношении выше траге-

Античная культура

253

дни, поскольку, как об этом говорит Аристотель, дело в комедии начинается с фабулы, в которую затем подставляют «любые имена», тогда как в трагедии преемственная связь с мифом держится долгое время. В действительности дело обстояло, видимо, несколько сложнее. Исполнение фаллических песен на Малых, или Сельских, дионисиях (декабрь) фиксируется как в значительной степени ритуализированный обряд задолго до официального появления комедии на сцене (464 г. до н.э.), и комедия приходит в театр уже с некоторым арсеналом собственного формализма, а во-вторых, если судить по древней аттической комедии, она вовсе не боялась «характеров». Скорее напротив, «характеры», конкретные исторические личности боялись комедии и не раз ставили в Народном собрании вопрос о том, чтобы запретить комедиографам выводить на сцену лиц под их подлинным именем (*ις ΚτοῖΚυσεῖν* буюааст).

Вместе с тем Аристотель, видимо, прав в том отношении, что традиционных элементов в трагедии больше, чем в комедии, и миф — обычная основа трагедийных фабул — используется в комедиях довольно редко. К тому же и сведений о происхождении комедии было мало уже у древних: «История комедии нам неизвестна, потому что сначала на нее не обращали внимания: даже хор комиков только уже впоследствии стал давать архонт, а сначала он составлялся из любителей. Уже в то время, когда она имела некоторую определенную форму, упоминаются впервые имена ее творцов. Но кто ввел маски, пролог, кто увеличил число актеров и т.п. — неизвестно. Обращать фабулы стали Эпихарм и Формий; в таком виде комедия перешла в Грецию из Сицилии, а из афинских комиков первым был Кратет; оставив ямбические стихотворения, он начал общую разработку диалога и фабул» (Поэтика, 1440б). Еврипид получил первый хор в 455 г. до н.э.; если считать, что в работах этого драматурга, которого Аристотель считает «трагичнейшим из поэтов» (Поэтика, 1452а), переход к канону уже закончен, то трагедия лет

254

М.К.Петров

на 50, а то и на 100 опережает в своем развитии комедию. Первая работа Аристофана, наиболее крупного комедиографа классики, была поставлена в 427 г., т.е. примерно тогда, когда Еврипид ставил «Ипполита», но форма комедии может считаться более или менее установившейся только в последних работах Аристофана, поставленных в 80-х гг. IV в. до н.э., хотя и здесь, переходя в Среднюю, а затем и в Новую аттическую комедию, форма подвергается некоторым изменениям. Подвижный и неустойчивый характер комедийной формы сказывался и на «производительности» комедиографов. Если Эсхил написал около 90 трагедий, Софокл — 123, Еврипид — 92, то комедиографы явно отстают от них: Евполид — 12, Кратин — 21, Платон (комик) — 28, Аристофан — около 40. Эта низкая производительность связана частью с условиями театральных конкурсов и с трудностями получения хора, частью же с тем, о чем говорят и Аристотель, и Антифан, и Аристофан: сочинение комедий — «самое трудное на свете дело» (Всадники, 716); трагики берут сюжет из мифа, а комику приходится придумывать всю фабулу. Но основное, видимо, в неразработанности формы: тот же Антифан, представитель Средней комедии, работавший в условиях установившейся формы, имел на счету 365 пьес.

Ко времени Еврипида форма трагедии установилась. Она начиналась с пролога, в котором одним, двумя или тремя актерами излагалась или разыгрывалась завязка действия. За прологом следовал парод — выход хора во главе с корифеем на оркестру; хор оставался здесь до конца пьесы. Затем начинались эпизоды — диалогические части, которые разделялись песнями хора — стасимами; эпизодов было три-четыре. Трагедия заключалась эксодом — финальной песней и уходом хора. Хор пел в унисон и обязательно в сопровождении музыки. Использовались также танцы пантомимического типа.

В древней комедии также был хор, обычно из 24 человек; он принимал участие в действии вместе с актерами. Обязательно использовалась парабаза: действие

Античная культура

255

комедии прерывалось, и хор от имени автора исполнял, так сказать, литературно-критическую вставку: пел о планах автора, о цели данной комедии и предшествующих работ, о заслугах автора перед государством, наводил критику на соперников, воздавал должное друзьям автора и т.д. В Средней и Новой комедии парабаза отсутствует, нет ее и в последних комедиях Аристофана. Со сцены уходит также и хор.

Становление драматургической формы сопровождалось и другим не менее интересным явлением, которое подметил еще Аристотель: «Прежде поэты отделявали один за другим первые попавшиеся мифы, ныне же лучшие трагедии слагаются в кругу немногих родов, например вокруг Алкмеона, Эдипа, Ореста, Мелеагра, Фиеста, Телефа и всех других, которым пришлось или перенести, или совершить ужасное» (Поэтика, 1453 а). Действительно, об Эдипе и Оресте пишут и Эсхил («Орестея»), и Софокл («Царь Эдип», «Эдип в Колоне», «Электра»), и Еврипид («Ифигения в Тавриде», «Орест», «Электра»), т.е. критика мифа в драматургии и выработка собственного канона носят не поточный, а избирательный характер. Драматургию привлекают в мифе как раз те места, в которых наметилось еще в гомеровскую эпоху противоречие олимпийского и личного. Об Эгисте, убийце Агамемнона и соблазнителе его жены Клитемнестры, сокрушается уже Зевс в Одиссее, и сокрушается именно в интересующем классика плане: «Не сами ли часто гибель, судьбе вопреки, на себя навлекают безумством?» (Одиссея, I, 33-34). Насколько радикально перерабатывается в драматургии миф, говорит тот, например, факт, что в пьесе Алексида сын Агамемнона Орест и Эгист становятся друзьями.

Стяжение трагических фабул к довольно узкому кругу мифов, обретающих в эпоху классики гражданское и философское звучание, позволяет заметить, что и комедия, собственно, принимает в этом самое деятельное участие, хотя ее роль не совпадает с ролью трагедии, а предмет не уходит так глубоко в историю и тяготеет к событиям дня. С современной точки зрения

256

М.К.Петров

комедия стоит к трагедии примерно в том же отношении, в каком гипотеза стоит к эксперименту. Классика не только «в смехе расстается с прошлым», но и утилизирует этот смех, готовит в комедии Аристотелю «вероятность» — основной материал для трагических фабул. Политика, философия и сама трагедия, ее канон, — основные, по существу, сюжеты комедий. Из дошедших до нас 11 комедий Аристофана большинство относится именно к этому циклу: «Облака» и «Птицы» непосредственно связаны с философскими теориями и выглядят во многом черновиками космотворческих попыток; «Лягушки» начинают критико-литературную линию, которая особенно широко будет представлена в Средней комедии, «Осы» и «Плутос» трактуют болячки юридические и экономические.

Показателен в этом отношении частный, но весьма существенный для истории философии эпизод в «Пире» Платона, когда Аристофан излагает свою теорию Эроса, в которой задеты и теологи, и орфики, и атомисты, причем задеты настолько основательно, что никто уже, кажется, не решался больше упоминать об основной «фабуле» досократиков: пребывание в целостности — раздвоение единого в страшной вражде — соединение раздвоенного в любви. И Аристотелю пришлось спешно вводить принцип возможности для замены всех линий физиологического порождения. Трудно сказать, как полно здесь представлен именно Аристофан, насколько он «домыслен» Платоном, но речь Аристофана настолько хорошо передает и общий дух древней комедии, и ее разящий сарказм, что она заслуживает детального изложения.

Фабула Аристофановой речи есть, собственно, история всей греческой философии, и начинается он с обычного для орфиков постулата целостности: «Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой. Прежде всего люди были трех полов, а не двух, как ныне, — мужского и женского, ибо существовал еще третий, который соединял в себе признаки этих обоих» (Платон. Пир, 189 D).

Далее к орфикам подключаются элейцы с их «круглыми» богами, и чуть позже атомизм, и прежде всего Эмпедокл, у которого «появилось много существ с двойными лицами и двойной грудью» (Элий. Nat. an., XVI, 29). Аристофан говорит: «Кроме того, тело у всех было округлое, спина не отличалась от груди, рук было четыре, ног столько же, сколько рук, и у каждого на круглой шее два лица, совершенно одинаковых; голова же у двух этих лиц, глядевших в противоположные стороны, была общая, ушей имелось две пары, срамных частей две, а прочее можно представить себе по всему, что уже сказано. Передвигался он либо выпрямившись — так, как мы теперь, но в любую из двух сторон, — либо, если торопился, колесом, заноса ноги вверх и перекатываясь на восьми конечностях, что позволяло ему быстро бежать вперед. А полов было три, и были они таковы потому, что мужской происходит от Солнца, женский от Земли, а совмещавший оба других — от Луны, поскольку и Луна совмещает оба начала. Что же касается шаровидности этих существ и их передвижения по способу шара, то и тут сказывалось родство с их родоначальниками. Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов, и то, что Гомер говорит об Эфиальте и Оре, относится к ним: это они пытались совершить восхождение на небо, чтобы напасть на богов» (Платон. Пир, 189, ABC). Тут и возникает момент раздвоения единого: «И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними, и не знали, как быть: убить их, поразив род людской громом, как когда-то гигантов, — тогда боги лишатся почестей и приношений от людей; но и мириться с таким бесчинством тоже нельзя было». Наконец Зевс, насилу кое-что придумав, говорит: «Кажется, я нашел способ и сохранить людей, и положить конец их буйству, уменьшив их силу. Я разрежу каждого из них пополам, и тогда они, во-первых, станут слабее, а во-вторых, полезней для нас, потому что число их увеличится. И ходить они будут прямо, на двух ногах. А если они и после этого не уgomонятся

9 Петров М. К.

258

М.К.Петров

и начнут буйствовать, я, сказал он, рассеку их пополам снова, и они запрыгают у меня на одной ножке» (Платон. Пир, 189, CD).

И Зевс выполняет свою угрозу: «Он стал разрезать людей пополам, как разрезают перед засолкой ягоды рябины или как режут яйцо волоском. И каждому, кого он разрезал, Аполлон, по приказу Зевса, должен был повернуть в сторону разреза лицо и половину шеи, чтобы, глядя на свое увечье, человек становился скромней, а все остальное велено было залечить».

Отсюда и возникает момент единства разделенного: «И вот когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половина с вожделием устремилась к другой своей половине, они обнимались, сплетались и, страстно желая срастись, умирали от голода и вообще от бездействия, потому что ничего не хотели делать порознь. И если одна половина умирала, то оставшаяся в живых выискивала себе любую другую половину и сплеталась с ней, независимо от того, попадалась ли ей половина прежней женщины, то есть то, что мы теперь называем женщиной, или прежнего мужчины. Так они и погибали. Тут Зевс, пожалев их, придумывает другое устройство: он переставляет вперед срамные их части, которые до того были у них обращены в ту же сторону, что прежде лицо, так что семя они изливали не друг в друга, а в землю, как кузнечики. Переместил же он их срамные части, установив тем самым оплодотворение женщин мужчинами для того, чтобы при совокуплении мужчины с женщиной рождались дети и продолжался род... Вот с каких пор свойственно людям любовное влечение друг к другу, которое, соединяя прежние половины, пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу» (Платон. Пир, 191 ABCD).

Отсюда Аристофан прямо переходит к философским выводам: «Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней. Прежде, повторяю, мы были чем-то единым, а теперь, из-за нашей несправедливости, мы поселены богом порознь, как аркадцы лакедемонянами. Существует, значит,

Античная культура

259

опасность, что, если мы не будем почтительны к богам, нас рассекут еще раз, и тогда мы

уподобимся не то выпуклым надгробным изображениям, которые как бы распилены вдоль носа, не то значкам взаимного гостеприимства» (Платон. Пир, 193 АВ).

Эта «отстраняющая» роль комического, когда Аристофан, собственно, ничего не изменяет в традиционной схеме, а просто объясняет ее «своими словами» (в необычных аналогиях), преследует не только разрушительные цели. Пир, например, заканчивается сценой, в которой Сократ уже под утро спорит с Аристофаном и Агафоном, вынуждая их признать, что «один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию» (Платон. Пир, 223 D). Да и обосновывая знаменитый тезис: «Любовь — это стремление к бессмертию», мудрая собеседница Сократа Диотима не столько отказывается от физиологической аналогии порождения, сколько представляет ее в рафинированном и всеобщем виде. «Дело в том, Сократ, — продолжала она, — что все люди беременны как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. Разрешиться же она может только в прекрасном, но не в безобразном. Соитие мужчины и женщины есть такое разрешение. И это дело божественное, ибо зачатие и рождение суть проявления бессмертного начала в существе смертном» (Платон. Пир, 206 С).

На пир у Платона собраны ученые, драматурги, философы. Их споры вокруг «творческого начала» во многом следуют действительному отношению между искусством, наукой и философией, которое начинает выявляться в эпоху классики как отношение соподчинения частных форм в единой и всеобщей целостности, и любой тип познания мыслится лишь частным моментом на едином пути к прекрасному: «Вот каким путем нужно идти в любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради этой высшей красоты вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем,

260

М.К. Петров

а затем от прекрасных тел к прекрасным делам, а от прекрасных дел к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о высшей красоте, и не познаешь, наконец, что же есть красота» (Платон. Пир, 211 С).

Непричастными к этому движению оказываются лишь крайности: «Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек не прекрасный, не совершенный, не умный вполне доволен собой» (Платон. Пир, 203 E—204 A).

Комическое на пути восхождения к прекрасному оказывается в роли бульдозера, прокладывающего дорогу через заросли традиционного формализма от тела к делу, от дела к науке, от науки к философии, где человек может уже «повернуть к открытому морю красоты и, созерцая его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно рождать великолепные мысли и речи, пока наконец, набравшись тут сил и усовершенствовавшись, он не увидит той единственной науки, которая касается красоты» (Платон. Пир, 210 DE).

По существу, любое искусство классического периода содержит и трагическую и комедийную части в том смысле, что везде и всюду прослеживается преемственная связь с традицией, которая приобретает избирательность, выделяя и сохраняя лишь отдельные традиционные элементы, а с другой стороны, сама эта избирательность оказывается предметом постоянной критики. Возникающее в этом двойном процессе самоопределение и есть канон — априорная форма прекрасного, которая позволяет художнику выделять и видеть предмет с помощью общего понятия о предмете.

Однако сам канон может пониматься различно. У Платона, которому так и не удалось освободиться от того, что мы теперь называем «генетический код», а греки называли «мимесис», канон мыслился эталоном, а прекрасное — неизменной, автономной и вечной

Античная культура

261

сущностью. О венце творческих усилий человека Платон пишет: «Красота эта предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или науки, не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, а сама по себе, через себя самое, всегда одинаковая; все же другие разновидности прекрасного причастны к ней таким

образом, что они возникают и гибнут, а ее не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий она не испытывает» (Пир, 211 АВ). Соответственно и познание превращается в топтание на месте, в бесконечное воспроизводство формы: «Еще удивительнее, однако, обстоит дело с нашими знаниями: мало того, что какие-то знания у нас появляются, а какие-то мы утрачиваем и, следовательно, никогда не бываем прежними и в отношении знаний, — такова же участь каждого вида знаний в отдельности. То, что называется упражнением, обусловлено не чем иным, как убылью знания, ибо забвение — это убыль какого-то знания, а упражнение, заставляя нас вновь вспоминать забытое, сохраняет нам знание в такой мере, что оно кажется прежним» (Пир, 208 А).

Совершенно по-другому понимает канон Аристотель, для него он — незавершенный формализм. Незавершенность канона предполагает известное творческое усилие для его реализации на соответствующем материале, и это усилие, по Аристотелю, состоит в распространении и «украшении» целого. В драме и эпосе таким исходным целым, скелетом целостности, выступает фабула, а эпизоды растягивают и одевают фабулу в окончательный продукт творчества: «В драмах эпизоды кратки, а эпопея ими растягивается; так содержание Одиссеи кратко: некто много лет странствует вдали от отечества, за ним следит Посейдон, и он находится в одиночестве, а его домашние дела между тем в таком положении, что женихи истребляют его имущество и злоумышляют против его сына; сам он возвращается после бурных скитаний и, открыв себя некоторым, нападает на женихов, сам спасается, а врагов уничтожает. Вот, собственно, содержание поэмы, а все прочее — эпизоды» (Поэтика, 1455Б).

262

М.К.Петров

В том же отношении стоит канон и к творчеству скульптора. Здесь наиболее известны каноны Поли-клета и, более поздний, Лисиппа, о которых Витрувий пишет: «Ведь природа сложила человеческое тело так, что лицо от подбородка до верхней линии лба и начала корней волос составляет десятую долю тела, так же как и вытянутая кисть от запястья до конца среднего пальца; голова от подбородка до темени — восьмую, и вместе с шеей, начиная с ее основания от верха груди до начала корней волос, — шестую, а от середины груди до темени — четвертую. Что до длины самого лица, то расстояние от низа подбородка до низа ноздрей составляет его треть, нос от низа ноздрей до раздела бровей — столько же, лоб от этого раздела до начала корней — тоже треть. Ступня составляет шестую часть длины тела, локтевая часть руки — четверть, грудь — тоже четверть, а у остальных частей есть также своя соразмерность, которую тоже принимали в расчет знаменитые древние живописцы и ваятели и этим достигали великой и бесконечной славы» (III, 1, 2).

Известны каноны и для других искусств. Тот же Витрувий пишет, ссылаясь на древних, об архитектурных канонах, в частности об ордерах. Евклид, тоже со ссылками на классику, канонизирует в своих «Началах» математическое искусство. Платон пробует обосновать закон политического искусства и т.п. При анализе канонов и их роли в искусстве неизбежно возникает та проблема различения и выявления личного начала, личного «вклада» в искусство, о которой еще Цицерон писал: «Мирон, Поликлет и Лисипп в искусстве вымысла нисколько не похожи один на другого. Но так непохожи, что и не захотелось бы, чтобы они были похожи, т.е. не были бы самими собой» (De or. VIII, 7, 26).

Эта проблема возникает прежде всего по связи с материалом творчества, его внутренними ограничениями и возможностями. Для Платона материал имеет лишь крайне ограниченное значение, он для него всегда «род причины беспорядочной», воск, лишенный внутренней формы и структуры: «Для образа, который

Античная культура

263

должен представлять в себе всевозможные самые разнообразные оттенки, не может быть лучше приготовлено самое то вещество, на котором ему предстоит отпечатлеться, чем если оно будет совсем бесформенным, совсем лишенным всех тех форм, которые ему предстоит принять... По этой причине та сущность, которой предназначено воспринимать в себя все роды вещей, сама должна быть лишенной всех форм» (Ти-мей, 50 DE).

Аристотель, как это показал в филологических анализах А.С.Ахманов, вводит представление о вероятности — возможности (то *SUVCTOB*), причем сама эта вероятность — возможность

ориентирована либо на объект, тогда она есть вероятность объективная, вероятность по необходимости (то *SuvaTov* ката *TCOV ayaukpy*, тб *ayaukashy*), либо же на субъект, а точнее — на ритуал, и тогда она есть вероятность субъективная, отношение к наличному формализму, правдоподобие, ожидание и т.п. (то *SuvaTov* ката то *siKcoq*, тю *egkot*). Материал творчества, его предмет, определяется в этих условиях и по объекту и по канону-ритуалу как нечто, обладающее и той, и другой вероятностью; предмет драматургии, например, Аристотель определяет так: «Задача поэта говорить не о действительно случившемся (та *yeuшщey*), но о том, что могло бы случиться (*av yeуogto*), т.е. о вероятном (та *Биуата*) либо по ожиданию (ката то *ёЧкос*);), либо по необходимости (то *ayaukaуy*)» (Поэтика, 145 lab).

Но если «мимесис» Платона целиком замкнут в ритуале и даже вот материал искусства он строит «идеалистически», превращает его в воск, в тертые краски искусства, исходя из примата логической аргументации, то у Аристотеля дело обстоит сложнее. Аристотель, как и Платон, готов отдать предпочтение ритуальной вероятности, видеть в вероятности по необходимости зло, примерно в том плане, в каком трагик Агафон в «Пире» рассуждает об Эросе: «Соглашаясь с Федром во многом другом, я не согласен с ним, что Эрот старше Иапета и Крона. Я утверждаю, что он самый молодой из богов и всегда молод, а что касается

264

М.К.Петров

тех древних дел между богами, о которых повествуют Гесиод и Парменид, то причиной их, если эти поэты говорят правду, была Необходимость, а совсем не Любовь. Ведь боги не оскотпляли бы и не заковывали друг друга и вообще не совершали бы насилий, если бы среди них был Эрот, а жили бы в мире и дружбе, как теперь, когда Эрот ими правит» (Платон. Пир, 195 BC).

Более того, Аристотель всегда подчеркивает примат ритуала — то *egkcoe*; и еще более сильного понятия — то *onSavtov* (вызывающее доверие) в искусстве, говоря, например: «Невозможное правдоподобие следует предпочитать неправдоподобной возможности (*d56vaTa ёгкшта*)» (Поэтика, 1461a), или, в другом месте: «Для поэзии предпочтительнее невозможное, вызывающее доверие, чем не вызывающее доверия возможное» (Поэтика, 1461b). Аристотель и в «Поэтике», и в «Риторике» даже сочувственно цитирует слова Агафона:

Пожалуй, вероятно, что со смертными Бывает много и невероятного.

Однако эта приверженность к ритуалу есть вместе с тем и его отрицание, и если смысл «мимесис» у Платона — уподобление, то у Аристотеля тот же «мимесис» как основное содержание творчества и основной его метод есть подражание-отлет от ритуала на некоторую, устанавливаемую канонем, величину, т.е. есть подражание ради сохранения преемственности, а не ради уподобления. Именно так анализирует Аристотель язык трагедии: «Достоинство словесного выражения — быть ясным и не быть низким. Самое ясное выражение, конечно, состоит из общеупотребительных слов, но оно низко. Примером служит поэзия Клеофонты и Сфенела. Благородное же и незатасканное выражение есть то, которое пользуется необычными словами. А необычным я называю глоссу, метафору, удлинение и все, уклоняющееся от общеупотребительного. Но если кто-нибудь сделает такую всю речь, то получится или загадка, или варваризм... Следовательно, должно как-нибудь перемешивать эти выражения: одно, как глосса, метафора, украшение и прочие ука-

Античная культура

265

занные виды, сделает речь не затасканной и не низкой, а слова общеупотребительные придадут ей ясность» (Поэтика, 1453a).

Канон и есть рецепт такой смеси ритуального и нового, и в этом принципиальное различие между Платоном и Аристотелем. Если «мимесис» Платона напоминает программу, заложенную, например, в автомат по изготовлению пуговиц, который без конца «запечатлевает» пуговичный образ в достаточно однородном материале, то «мимесис» Аристотеля, который, как и Платон, использует идею подражания, напоминает не автомат, а штамппечатную машинку, где все зависит от искусства удара: то «Война и мир» получается, а то и постановление горсовета о правилах пользования общественным транспортом. Поэтому Платону искусство, собственно, не нужно, оно момент разрушающий, зло. И, пытаюсь

разработать канон социальности, Платон идет по стопам Ликурга, решительно изгоняет из государства художника, который для него потенциальный нарушитель спокойствия и неугомонный источник огорчительного для государственности «шума», «помехи», «беспорядка». А вот Аристотелю художник нужен, без него мир остановился бы и застыл в «общеупотребительном» и «низком».

Если принять понимание Аристотеля, то канон должен обнаруживать подвижность, поскольку всякая новизна, всякое «уклонение от общеупотребительного» оказывается относительным и несет эстетическую нагрузку лишь до тех пор, пока оно не станет общепризнанным и «низким». Информационно-«ползущая» природа такого процесса очевидна, что и ведет к характерному для классики «перевороту», к отсечению традиции в процессе становления канонов.

У Платона канон связан с прошлым, с единожды возникшим вечным и целостным, поэтому платоновский формализм замкнут: предзаданное и высшее совершенство заведомо содержится в наличном формализме, и остается лишь пробиться к нему через толщи чувственного, пробиться к умопостигаемому, целостному и неизменному канону мира:

«Узнай же теперь и

266

М.К.Петров

другую часть мыслимого... ее касается ум силою диалектики, делая предположения, — не начала, а действительные предположения, как бы ступени и усилия, пока не дойдет до непредполагаемого, до начал всяческих; коснувшись же его и держась того, что с ним соприкасается, он таким образом опять нисходит к концу и уже не трогает ничего чувственного, но имеет дело с видами через виды, для видов и оканчивает на видах» (Государство, 511 DE).

У Аристотеля канон, в котором синтезируется общеупотребительное, сам включен в поток изменений: необычное переходит в общеупотребительное, канон накапливает новое, и как таковой он в любой заданный момент перераспределяет общеупотребительное и необычное — отодвигает границу необычного, но понятного и движется в своем стремлении к «удивительному» в будущее. Тем самым схоластическая тенденция опоры на традиционные фабулы (мифы) оказывается отсеченной и вместо нее устанавливается новая, научно-эмпирическая, по сути дела, тенденция опираться в поисках необычного и в синтезе удивительного на сам канон, что вводит в предмет и невозможное и нелогичное: «Следует и в эпосе и в трагедиях изображать удивительное, но особенно в эпосе можно изобразить немислимое, благодаря которому главным образом и происходит удивительное... А удивительное — приятно.

Доказательство тому то, что все рассказывают с собственными добавлениями, рассчитывая этим понравиться. Преимущественно Гомер учит и остальных, как надо сочинять ложь» (Поэтика, 1460a).

История показывает, что законы действительно изменялись. Измерения статуй Поликлета, вернее тех мраморных копий, которые дошли до нас от бронзовых оригиналов, обнаруживают, как это отмечено А.Ф.Лосевым, что упоминаемый Витрувием античный канон не был каноном Поликлета, хотя именно об этом каноне упоминают многие авторы. Плиний, например, пишет: «Сделал Поликлет также копьеносца, возмужалого юношу. Ее (статую. — М.П.) художники зовут каноном и получают от нее, словно из какого-

Античная культура

267

нибудь закона, основания своего искусства, а Поликлета считают единственным человеком, который из произведения искусства сделал его теорию» (Nat. hist. XXXIV, 55). Об этом же пишет и Гален: «Вот, значит, какой это метод... без труда узнавать центр (то ЦЁСГОУ) в каждом роде живых существ и во всем существующем не является делом кого попало, но — такого человека, который крайне трудолюбив и который может находить этот центр при помощи длительного опыта и многократного познания всех частных частей. Этим способом, например, и ваятели, и живописцы, и скульпторы, и вообще изготовители статуй пишут и ваяют в каждом роде то, что является наиболее прекрасным, как-то: красивого по наружности человека, или лошадь, или корову, или льва, — в каждом таком роде. При этом получает похвальные отзывы какая-то статуя Поликлета под названием «Канон», достигающая этого названия потому, что она содержит в себе точную взаимную симметрию всех своих частей» (De tunper, 19).

Так вот, получается так, что ко времени Витрувия канон изменился, хотя смысл этого понятия остался прежним, и тот же Витрувий (III, 1, 3) утверждает, что если провести круг из человеческого пупка как центра, когда человек лежит на земле с раскинутыми руками и ногами, то окружность пройдет как раз через крайние точки всех конечностей. Получится знаменитая пентаграмма, которая строится по закону золотого сечения (термин Леонардо да Винчи). Возрождение посвящало золотому сечению специальные работы, вроде «Божественной пропорции» Луки Пачоли, настолько широкое применение находило это правило в искусстве и архитектуре, но первые упоминания о золотом сечении содержатся в «Началах» Евклида, а античная традиция упорно приписывала открытие этого закона пифагорейцам. В «Дорифоре» Поликлета золотое сечение выдерживается с удивительной точностью. О пифагорейских «канониках» упоминает и история музыки: ученику Аристотеля и крупнейшему античному теоретику музыки Аристоксену приходилось бороться с пифагорейцами, учение которых о музыке строилось на

268

М.К.Петров

пропорциях. Прямо к пифагорейцам восходят те математические принципы построения мира, которые Платон излагает в «Тимее». Когда Аристотель говорит о фабуле — душе трагедии, он также пользуется пифагорейской теорией предела и беспредельного и т.п.

При всей скудности данных и недостаточной разработанности проблемы канона мы можем, однако, утверждать, что **ни один из известных нам канонов античности не был выведен из предмета соответствующего искусства**, а напротив, все каноны возникали как опредмечивание и трансформация традиции в согласии с принципами целостности, единства и пропорции. Иными словами, не правило творчества выводилось из предмета, а скорее априорно «сочиненное» по нормам целостности и различного единства правило «искало» свой предмет и, обнаружив его, войдя с ним в контакт, приводило себя в соответствие с предметом, становилось каноном творчества. А это отношение приведения в соответствие есть в своем существе отношение научное прежде всего потому, что процесс этот бесконечен — в нем и канон и предмет не остаются неизменными: новое канонизируется в «общепотребительное» и тривиально-«низкое», «известное», тем самым отодвигая границы предмета в область, где в отношении к обновленному канону встречается «невозможное правдоподобие» и «неправдоподобная возможность» — основные составляющие того, что мы теперь, не слишком удаляясь от Аристотеля, называем «миром открытий», «непознанным». Генетическое единство канонов подчеркивается единообразием исходной терминологии. Термин то (Ττοίχειον, например, означает и букву алфавита, и стихию — вещественное начало, и монету в экономическом исследовании, и принцип доказательства, и даже когда Евклид пишет свои «Начала», они у него также оказываются та отсп¹йос.

Принципы единства различного, целостного, пропорции, обнаружения центра, которые прослеживаются во всех известных канонах, позволяют высказать подозрение, что все каноны возникали по связи с

Античная культура

269

каким-то одним, универсальным каноном и что, видимо, самое величественное из достижений античности — ее философия — есть не что иное, как огромный синтез наличных формализмов в целостную гипотезу, в канон творчества, экспериментальной проверкой и трансформацией которого мы заняты до сих пор. С этим подозрением мы и приступаем к разбору философии классического периода.

4. ФИЛОСОФИЯ

Говоря о каноне и предмете в искусстве, мы обращали внимание главным образом на материал, из которого и драматург, и скульптор, и музыкант, и архитектор лепят свои удивительные творения, которые, с одной стороны, несут в себе нечто общее с творениями предшественников, а с другой — не повторяют ни одного из них. Причину и возможность таких расхождений мы обнаружили в неполном формализме канона, который предписывает правила творчеству и некоторые общие пропорции продукту творчества, но оставляет на совести творца все остальное. В любом акте творчества канон движется от абстрактного к конкретному, от умопостигаемого к явлению, от схемы к ее воплощению, причем движется

всякий раз новым путем, так что воплощения канона — произведения искусства — образуют текст: не повторяют друг друга, хотя и общи друг другу по целостному набору правил — канону. Формализм в такой системе подвижен, каждое новое произведение добавляет нечто в канон, меняет в нем соотношение общеупотребительного и необычного, «уклоняться от общеупотребительного» приходится всякий раз в новых условиях, отталкиваясь от новых правил.

Но сам этот подход от материала не может считаться достаточным для объяснения особенностей развития греческой философии, необходим еще анализ имманентный, анализ тех психологических установок, которые делали если не необходимым, то хотя бы возможным тот странный и вместе с тем удивительно

270

М.К.Петров

близкий нам всем синтез любви, красоты, гармонии, блага, личного начала, творчества единым сплавом в «космос». Впервые это слово употребил в значении высшего миропорядка и высшей красоты Пифагор, соединив в нем и традиционные значения, к которым восходит наша «косметика», и целую группу новых для своего времени значений, таких, как структурная упорядоченность, измеримость, сотворенность, каноничность, внутренняя гармония. Слово необыкновенно быстро привилось именно в этом наборе значений, и уже Гераклит, ругая Пифагора за многознание, использует термин костцоируга — создавать мир, а у Аристотеля термин костцотопта означает и создавать мир, и «замышлять» его, как поэт замышляет трагедию, и выводить его из начал.

Мы вовсе не хотим этим сказать, что вот появился Пифагор и все встало на свое место.

Совсем напротив, идей выдвигалось много, и задача состоит не в том, чтобы объяснить, как Пифагору удалось создать этот первичный центр кристаллизации великого синтеза, а в том, чтобы объяснить, почему из множества предлагавшихся решений античная классика выбрала именно это.

Мы уже говорили, что самосознание классического периода находится под сильнейшим влиянием побед над персами, чувства общезллинского единства, строительства общественных зданий; что процесс самосознания идет в условиях, когда живы еще воспоминания о великих законодателях, когда перед глазами развертывается украшение города; зимой афиняне бывают в театре, где видят десятка полтора трагедий и комедий, бывают и на стадионе, в Элевсине, причем значительная часть этой гражданской жизни, не говоря уже об исполнении государственных должностей, оказывается оплаченной за счет союзников.

Этот ритуал, при всей его странности, был все же ритуалом, т.е. обыденным порядком, к которому привыкают и странность которого перестают замечать, а совсем напротив, начинают находить странным то, что еще вчера считалось в порядке вещей. Условия для критики традиции, таким образом, были. И сама эта

Античная культура

271

критика была наглядной и доходчивой: в каждом своем представлении театр толковал и перетолковывал мифы, смеялся над героями и богами, знакомил и в позитивном и в критическом освещении со всеми движениями теологической и философской мысли. Иногда философ прямо появлялся на просцениуме, как это делалось в комедиях Аристофана, а иногда и лично участвовал в политической жизни, добиваясь, как Критий, успеха на политической сцене.

Характерной чертой эпохи становится орудийное использование Олимпа, скрытый и открытый атеизм. Причем атеизм олимпийский, который имеет к атеизму христианскому, времен французского Просвещения, например, лишь то отношение, что оба они были гибкими орудиями теоретической и политической борьбы и, отрицая богов с позиций логики, не только требовали религии «для народа», но и обращались при случае к религиозным чувствам народа. Тот же самый народ, который смотрит в театре трагедии Еврипида, пропитанные идеями Анаксагора, заставляет самого Анаксагора бежать из Афин, обвинив его в оскорблении богов. И те же самые афиняне, которые смеются над злоключениями богов в комедиях Аристофана, заставляют Сократа выпить чашу цикуты, поставив ему в вину исследования того, «что под землей» и «в небесах», а также отрицание признанных в Афинах

богов и введение новых. Критий, софист и вождь тридцати олигархов, высказывался о религии с ясностью, которой мог позавидовать Вольтер:

...Когда от явных дел насилия Удерживать законы стали их, Но люди тайно злое совершали, Вот тут-то, думаю, какой-нибудь С умом глубоким мудрый муж впервые Боязнь богов для смертных изобрел, Чтоб страх у злых какой-нибудь да был, Начнут ли делать, говорить иль думать Хотя б тайком. (Аэций, I, 6, 7)

Такое инструментальное истолкование религии при абсолютном безразличии к конкретному составу рели-

272

М.К.Петров

гиозных представлений имеет корни в бурной политической жизни полиса, хотя есть в этом истолковании не только утилитарная, но и эстетически-познавательная сторона: то самое «отстранение, привитое театром умение видеть и ценить новое, смотреть на мир удивленными глазами, как на произведение искусства, в котором должен быть и свой канон, и свой какой-то план, и своя внутренняя целостность».

Если сначала трагедия воспринималась как подражание мифу и драматизировалась, превращалась в цепь трагедий историческая традиция, то теперь драматизируется мир. Он воспринимается как подражание трагедии. Он уже не просто стоит от века как мертвая традиция наследственного кодирования, а предстает перед глазами огромным театром, в котором смертные и бессмертные, люди и вещи разыгрывают драму. И поскольку, как говорит Аристотель, «из одних букв слагаются и трагедии и комедии», мир представляется высокой трагедией, сочинитель которой, бесспорно, был бы признан победителем на любых Дионисиях.

Для афинянина нет и не может быть сомнений, что кто-то «сочинил» эту трагедию, «замыслил» ее. Она, как и все трагедии, суть «целое», т.е. имеет фабулу, «начало, середину и конец», завязку, перипетии и развязку. И человеку, если он не хочет оставаться серой деревенщиной, неспособной оценить и понять красоты жизни — действия, приходится философствовать — проникать в суть и смысл великого замысла и удивительного творения: «Ибо вследствие удивления люди и теперь и впервые начали философствовать, причем вначале они испытали изумление по поводу тех затруднительных вещей, которые были непосредственно перед ними, а затем понемногу продвинулись на этом пути дальше и осознали трудности в более крупных вопросах, например относительно изменений луны и тех, которые касаются солнца и звезд, а также относительно возникновения мира. Но тот, кто испытывает недоумение и изумление, считает себя незнающим (поэтому и человек, который любит мифы, является до некоторой степени философом, ибо миф слагается из

Античная культура

273

вещей, вызывающих удивление). Если таким образом начали философствовать, убегая от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради постижения вещей, а не для какого-либо пользования ими» (Метафизика, 982в).

Нужно сказать, что эта «театральная психологическая установка» — удивленное отношение к миру — не была монополией античности, она всегда возникала на резких поворотах истории мысли, и Гоббс, например, писал нечто весьма близкое: «Люди, сила которых столь незначительна, заметив такие могучие творения, как небо, земля, видимый мир, столь тонко задуманные движения животных, их разум, а также чудесную целесообразность в устройстве их органов, не могли не почувствовать пренебрежения к собственному разуму, который не в состоянии даже подражать всем этим вещам. Равным образом они не могли не удивляться непонятному создателю всех этих величественных творений и не ожидать от него всяких благ, когда он благожелателен, и всяких зол, когда он на них разгневан. Собственно говоря, именно этот эффект называется **естественным благочестием** и является первой основой всех религий» (Соч. Т. 1. С. 251).

Различие здесь есть, и различие довольно серьезное: Гоббс прошел школу монотеизма, отталкивается от него, тогда как Аристотель только еще движется к единому и личному началу. Поэтому для Гоббса удивленный человек — потенциальный христианин, а для Аристотеля — философ, ищущий «начала», среди которых может оказаться и бог: «Бог, по всеобщему мнению, находится в числе причин и есть одно из начал» (Метафизика, 983б). Но

и Гоббс и Аристотель едины в истолковании удивления, этого «театрального» чувства по преимуществу, которому нет аналогий в олимпийских цивилизациях, в Китае, например, или в Индии. Именно удивление, по Аристотелю, превращает человека из простого зрителя (6 beatтц;) в созерцателя истины (6 той <хА,т|9оис; Зеаттц;), в размышляющего теоретика (6ео>рт|тгко<), Дионисия (i) той Дгоуъстои беорі) — в «теорию», а сам глагол «смотреть-рассматривать» — в глагол «размышлять-умозаключать».

274

М.К.Петров

Эта театральная тенденция атеистически-критического отношения к Олимпу и есть, собственно, тенденция философская, которая прослеживается в своих истоках до VI в. до н.э. При этом, однако, нужно иметь в виду, что преемственность философской тенденции — во многом продукт посмертного зачисления в философы тех, которые, в общем-то, и не подозревали о своей принадлежности к философии. Аристотель переводит во всеобщее значение сам термин «начала» (ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ), который до этого лишь накапливал универсальные значения, оказываясь то буквой, то стихией, и тот же Аристотель исчисляет собственно философскую «обойму» авторов, рассуждавших и писавших о начале.

За бортом философии остались многие критики Олимпа. Клисфен Сикионский, как пишет Геродот, делом критиковал религию. Он запретил Гомера, запретил культ Адраста, привез из Фив останки Мела-ниппа и ввел его культ. Стесихор, ужаснувшись безнравственности Гомера, переработал мифы в антично-пуританском духе. Логограф Гекатей Милетский даже исследовал пещеру, через которую Геракл, по преданию, проник в Аид. Пещеру он нашел не такой уж глубокой, никаких адских псов в ней не обнаружилось, зато оказалось много змей; поэтому 12-й подвиг Геракла — похищение Цербера ради прихоти Еврисфея — получил у Гекатея «рационалистическое» истолкование: Геракл убил ядовитую змею, от укуса которой каждый непременно попадал в Аид. Люди этого типа не были причислены классикой к лику философов, поскольку начала их не интересовали или интересовали мало.

Собственно философию принято, со времени классики, начинать с Фалеса, Анаксимена и Анаксимандра, с милетцев, которые, как философы, занимались преобразованием космологической вставки Гесиода с поправками орфиков. Если у Гесиода космогоническая часть происходила «без сладкого обычая любви» и начиналась с Хаоса-разлома, а у орфиков появилась идея исходного единства, то у милетцев начинается процесс опредмечивания-овеществления этих начал. Исходное единство осознается как «вода» (Фалес), «воздух»

Античная культура

275

(Анаксимен), «неопределенное» (Анаксимандр), а стороны разделения-раскола, которые возникали у орфиков как результат вражды (кат' е'riv), осмысляются теперь как «противоположности».

Конечный результат этих усилий можно (по Ф.Ко-рифорду) представить трехтактной схемой космогене-ча: а) изначально существует первичное единство, состояние нерасчлененности или смешения, где слиты в неразличимом целом начала, которые позднее станут различными; б) из этого единства возникают разделением пары противоположных начал, или сил: сначала теплое и холодное, затем влажное и сухое. Это разделение ведет в конце концов к смещению больших исходных масс, которые образуют мировой порядок и формируют небесные тела; в) противоположности взаимодействуют — воссоединяются в метеорологических явлениях, порождая индивидуальные живые вещи, растения и животных.

По свидетельству Аристотеля, превращения в милетской схеме носят циклический характер: «Из тех, кто впервые занялся философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь виды материи (ev uXтc; E'ISri): то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется, — это они считают элементом и это — началом вещей. И вследствие этого они полагают, что ничто не возникает и не погибает, так как подобная основная природа всегда сохраняется» (Метафизика, 983Б). Судить о том, насколько идея такой цикличности органично входила в схемы милетцев, весьма затруднительно, но сохранившийся фрагмент из Анаксимандра позволяет говорить о целостности-цикле: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают измездие друг от друга в установленное время» (Сим-плиций. Phys., 24, 13). К тому же идея вещественного начала, пребывающего в изменениях как устойчивое)тих изменений и их субстрат,

наиболее полно пред-

276

М.К.Петров

ставлена у Гераклита Эфесского, ближайшего и по времени и по месту философского соседа милетцев. Независимо от того, какой именно смысл мог вкладываться милетцами в их овеществленные целостности, а смысл, видимо, меняться, «неопределенное» Анакси-мандра очень уж напоминает «беспредельный хаос» (*%dog* аяегроу) орфиков, эти первые попытки ввести в окружение целостную формальную структуру, представить окружение универсальным, объективным и независимым от человека естественным порядком вещей осмысляются именно как удачный «эксперимент», как нечто безусловно истинное, хотя и требующее дальнейших уточнений и детализаций.

Возникает исходный контакт, тяж, своего рода труба, через которую вместе с водой Фалеса и воздухом Анакси-мена в окружение втягивается неопределенный универсальный субстрат — всеобщий материал и всеобщая схема спекулятивного мышления. Уже у Гераклита этот материал приходит в связь с идеей прекрасной упорядоченности, с «космосом», и его «вечно живой» огонь становится вечной, циклически изменяющейся, структурной схемой: «Этот миропорядок один и тот же для всех, не установили его ни боги, ни люди, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами возгорающим и угасающим» (Климент. Strom., V, 105). Исходная аналогия такой структуры представляется довольно прозрачной — это товарообмен, деньги, которые и Аристотель считает «алфавитом» обмена, да и сам Гераклит упоминает возможность такого истолкования: «Все обменивается на огонь и огонь на все, как товары на золото и золото на товары» (Плутарх. Cons, ad ApoU., 10 p. 106 E).

Вечно живой огонь и разыгрывает, собственно, трагедию построения и разрушения космоса. По свидетельству Ипполита (Ret., IX, 10), огонь у Гераклита вершит суд над космосом, управляет им, поскольку он разумен и является причиной управления всем. Колебания огня подчинены «недостатку и изобилию»; в фазе недостаточности огонь образует космос, а в фазе избыточности возникает «мировой пожар», когда «грядущий огонь» все отделяет и связывает.

Античная культура

277

Вместе с тем огонь несет в себе меру, скрытую гармонию, которая, по Гераклиту, «лучше явной» и которая складывается из борьбы противоположностей, согласуется как «расходящееся само с собой» или же возникает по орфической схеме: «Враждующее соединяется, из расходящихся же — прекрасная гармония, и все рождается через раздор» (Аристотель. Никомахова этика, 1055b). Происходит это потому, что раздор, борьба, война — «отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными» (Ипполит. Ret., IX, 9).

Мера становится универсальным законом существования, даже Солнце не перейдет своей меры: «Солнце не перейдет своей меры, иначе его бы настигли Эринии, помощницы Дике» (Плутарх. De exil., II p. 604 A). Солнце выступает у Гераклита символом циклической упорядоченности: «Солнце, их управитель и надсмотрщик, устанавливает, руководит, назначает и обнаруживает переходы и времена года, которые все приносят» (Плутарх. Qu. Plat., 8, 4 p. 1007 D), благодаря ему «один день равен всякому другому» (Сенека. Ep., 12, 7). Эта в некотором роде «теологическая» вставка, когда Солнце, Дике, Эринии, Зевс приобретают как будто бы олимпийские черты личного и божественного, объединяет и синтезирует у Гераклита безлично-естественную и лично-именную схему бытия, т.е. по существу опредмечивает олимпийскую норму связи слова и дела по природе, дает знаменитую в античности теорию «истинности имени по природе», которая, по нашему мнению, сыграла решающую роль в становлении античной, да и не только античной философии.

В безлично-естественной части Гераклит заменяет олимпийское генеалогическое древо порождений циклом рождений — родов со смертельным исходом: «Смертью душ рождается вода, смертью воды рождается земля, от земли же вода рождается и от воды — душа» (Климент. Strom., VI, 16), получает в этом цикле душу — носитель «самовозрастающего слова», — которая, как сухое и теплое, во-первых, близка к огню, а во-вторых, несет традиционное значение «мужского»

начала. Душа причастна разуму, который «управляет всем при помощи всего» (Диоген Лаэртский, IX, 1). Наиболее простой способ нарушить эти регуляторные функции души — смочить ее: «Мальчонка тащит пьяницу, а тот шатается, не соображает, куда идет: душа его влажна» (Стобей, Flor., V, 7).

С другой стороны, между безлично-естественной структурой связей и олимпийской системой имен намечаются связи типа: «Единое, единственно мудрое, не желает и желает называться именем Зевса» (Климент. Strom., V, 116); «Имени Дике не было бы известно, если бы она (Дике, — М.П.) не существовала» (Климент. Strom., ГУ, 10). И хотя сам Гераклит высказывает сомнения в однозначности этой связи слова и дела, ведь бывает же и так: «буоцсс ρίο<; еруоv 5ë GdvaТоq — имя луку — жизнь, а дело его — смерть», Гераклит все-таки подчеркивает неразрывность этой связи.

Через слово-логос вещи и люди попадают во вторичный контур универсальных отношений, основанных на общности, общезначимости и единстве всего. Эта связь через слово едина у всех: «Представление обще всем» (Стобей, Flor., I, 179); она — свойство человека: «Всем людям свойственно познавать самих себя и мыслить» (Стобей, Flor., V, 6), да и никто, собственно, как говорит Гераклит, не утверждал другого: «Из тех, чьи слова я слышал, никто не выходил так далеко, чтобы признать: мудрое от всего отделено» (Стобей, Flor., I, 174). И мудрое поэтому не какая-то особая сущность, а нечто возникающее в связи слово — дело: «Мыслить — величайший дар; мудро — истинно говорить и делать в согласии с природой» (Стобей Flor., I, 179).

Важнейшим свойством этой связи является ее общность, общезначимость: «Нужно следовать общему; а общее — как все понимают, но, хотя слово всегда общезначимо, многие живут так, как если бы имели свое особое понимание» (Секст Эмпирик. Adv. math., VII, 133). С другой стороны, эта общность и общезначимость оказывается у Гераклита сопряженной с искусством «жить сообща», с юридической палубой законов,

Античная культура

с фигурой законодателя: «Желающий быть понятным должен так держаться за понятное всем, как город держится за законы и даже много крепче; законы же (УОЦСН) человеческие питаются от единого (итсо evdq) божественного, которое правит, как хочет, всему довлеет и все себе подчиняет» (Стобей. Flor., I, 179).

Эта тройная связь естественного (по линии истинности имен по природе), лингвистического (по линии системной связи слов) и юридического (по линии про-изводности человеческих законов от единого божественного закона) и предлагается Гераклитом как основной объект изучения для тех, кто стремится к мудрости. Познание, таким образом, ориентируется на изучение языковой структуры, на самосознание (yivco-γυειν ёюитоис;), где и должны обнаруживаться скрытая гармония, мера, связь. Трудность здесь, по Гераклиту, не в сложности самого предмета, а в шорах ритуала, которые мешают людям увидеть эти, в общем-то, простые вещи, которые Гераклит первым объединяет в комплексе «говорить-делать» (*kiye.iv* кои ТтоieTv).

В изложении трудностей самопознания Гераклит — сплошная жалоба на слепоту людей: «Не дружат они со словом, хоть и говорят непрерывно, и с чем встречаются повседневно, воспринимают как незнакомое» (Марк Антонин. ГУ, 46); «Многие не постигают того, с чем постоянно сталкиваются, да и научившись, не узнают» (Климент. Strom., II, 8). Излюбленное сравнение Гераклита для этого автоматизма речи — говорить и делать, «как во сне». Об этом упоминает Марк Антонин: «Не следует делать и говорить, как во сне» (ГУ, 46), а Секст Эмпирик приводит фрагмент из Гераклита, в котором, по существу, изложена целая теория речевого автоматизма: «Слово существует вечно, но не осознают его люди ни до того, как услышат, ни услышав впервые. И хотя все совершается по слову, люди оказываются беспомощными, когда берутся рассуждать о словах-делах, которые я объясняю, различая каждое по рождению и указывая, что оно содержит. Другим же людям не дано осознать, и они, бодрствуя, пользуются словами-делами, как если бы говорили-действовали во сне» (Adv. math., VII, 132).

Тем самым Гераклит впервые указывает людям на то, на что много позднее укажет гражданину Журдену учитель философии, — люди говорят прозой, и в этой прозе содержатся какие-то законы, имеющие не меньшую силу и обязательность, чем законы города-государства для его граждан. И поскольку все дела в новом мире попадают в различную целостность: говорящий повелитель — исполняющий раб, эти законы слов имеют самое непосредственное отношение и к законам дел и к продуктам этих дел. В предметном соприкосновении и связи оказались, таким образом, все традиционные и новые различия, накопленные в гомеровский период и в период становления полиса.

В Гераклите античная философия оказалась на развилке, где явственно уже видимы, хотя еще и не разделились, два пути: путь дальнейшего усложнения естественного формализма — им тайно и скрытно пойдут пифагорейцы, он будет также представлен у атомистов; и путь изучения слова-логоса, которым по-прежнему займутся атомисты, софисты и классики античной философии — Сократ, Платон и Аристотель.

Пока же идея логоса — всеобщей структурной связи через слово, которая опирается на истинность имени по природе, — оказывается одним из тех открытий, которые немедленно завоевывают всеобщее признание и понимание, и прежде всего в Южной Италии, в Элее, где со времени появления в городе выходца из Малой Азии Ксенофана возникает философская школа. Сам Ксенофан не был, строго говоря, философом, он больше прославился как поэт, сатирик и атеист, писавший «неприличные Силлы» против всех богов, философов и поэтов. Как атеист, Ксенофан строил свою антирелигиозную аргументацию на подчеркивании антропоморфности религиозных представлений: «Эфиопы говорят, что их боги курносы и черны, фракияне же представляют своих богов голубоглазыми и рыжеватыми» (Климент. Strom., VII, 22). Этот принцип уподобления богов по верующему Ксенофан распространяет и на животных: «Но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и соз-

Античная культура

281

давать произведения искусства подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же — похожими на быков, и придавали бы им тела такого рода, каков телесный образ у них самих» (Климент. Strom., V, ПО). И совершенно неясно, делалось ли это в порядке шутки или всерьез, когда Ксенофан говорил о боге, что он «сросся со всем», никогда не был рожден и что его существо шарообразно.

Анализируя элейцев, Аристотель пишет: «Парменид, по-видимому, занимается единым, которое соответствует понятию, Мелисс — единым, которое соответствует материи. Поэтому один объявляет его ограниченным, другой — неограниченным; а Ксенофан, который раньше их всех принял единство (говорят, что Парменид был его учеником), ничего не различил ясно и не коснулся ни той, ни другой природы, указанной этими мыслителями, но, воззревши на небо в его целостности, он заявляет, что единое — вот что такое бог» (Метафизика, 986Б).

Аристотель невысоко ставит Ксенофана и Мелисса — «они немного грубоваты». И это действительно так; на фоне Парменида и ученика его Зенона они не выглядят сколько-нибудь оригинальными, но вот идея Ксенофана о круглой, конечной, неизменной и вечной в своей неизменности божественной сущности, которую позже так едко высмеет Аристофан, оказывается сущим кладом для спекулятивного мышления, которое получает теперь для производства своих идеальных продуктов и материал, и рабочее место — чистую и насквозь идеальную доску, *tabula rasa*. Аристотель пишет о Пармениде: «Признавая, что небытие отдельно от сущего есть ничто, он считает, что по необходимости существует только одно, а именно сущее, и больше ничего (об этом мы яснее сказали в книгах о природе). Однако же, вынуждаемый сообразоваться с явлениями и признавая, что единое существует соответственно понятию, а множественность — соответственно чувственному восприятию, он затем устанавливает две причины и два начала — теплое и холодное, а именно говорит об огне и земле; причем из этих двух к бытию

282

Конструкция этого «сущего», куда выведено сухое и теплое, весьма прозрачна, и Аристотель без труда ориентирует и схему Парменида и другие схемы по исходной традиционной противоположности мужского и женского: «Эти философы из материи выводят множество, а идея у них рождает только один раз, между тем из одной материи, очевидно, получается один стол, а тот, который привносит идею, будучи один, производит много их. Подобным же образом относится и мужское начало к женскому: это последнее заполняется через одно соитие, а мужское заполняет много; и однако же, это — подобия тех начал» (Метафизика, 988a).

Нетрудно заметить, что именно вызывает у Аристотеля возражения. Говоря о существовании по понятию, о «мужском начале», как об активной способности умножаться, творя производное множество по собственному подобию, т.е. говоря об обычном технологическом отношении, об изготовлении столов, например, Аристотель пытается увидеть в Пармениде первооткрывателя формальной сущности, из которой затем можно будет лепить законы, кибернетические программы, каноны искусства, научное знание и вообще все, что существует по формальному определению и в отношении слово — дело представляет сторону слова. Но Парменид не оправдывает его надежд. У него, как и у Гераклита, слово истинно по природе, но если у Гераклита как раз этот тип связи слова и дела вскрывал внутреннюю форму мира, его скелет, и сама эта устойчивость мыслилась динамическим равновесием борющихся противоположностей, то у Парменида эта внутренняя форма ритуала оказывается самодовлеющей и голой — истинность имени по природе сковывает схему и разлагает ее в бесструктурную однородную целостность бытия: «Ведь одно и то же мысль и бытие» (Климент. Strom., VI, 23); «одно и то же мысль и о чем эта мысль — «табтбу 5'есm vоеiv кш ОУVСКЕV £ст уотща» (Платон. Софист, 208 D).

Античная культура

283

Такая сущность похожа не столько на формализм, как таковой, а на то «место», где формализм как таковой возможен — на «занебесную область» Платона, где у него существуют идеи: «Эту область занимает бесцветная, бесформенная, неосязаемая сущность, истинно существующая, зримая лишь кормчему души — разуму» (Платон. Федр, 247 C). Мы бы ее определили как «текстуально-творческий континуум», в котором выполняется ряд известных философам и историкам науки постулатов идентичности, сводящих многое к одному, вроде постулата Максвелла: «События, различные только по месту и времени, идентичны». Но независимо от того, как определять это «единое» Парменида, его бытие по истине, перед нами, бесспорно, первая и, при всей ее случайности, удачная попытка изолировать мир знаковых реальностей в особую автономную область, где безотказно действуют законы формальной логики, где все различия связаны единством и не повторяют друг друга. Здесь хранятся «обязательные экземпляры» всего, что было когда-либо создано творчеством.

Единое Парменида напоминает пока не столько заставленный книгами стеллаж библиотеки, сколько стеллаж пустой, которому еще предстоит заполниться содержательным формализмом различий. Но это уже подготовленное и оборудованное для хранения человеческого знания помещение арсенала, которое возведено за пределами пространства и времени и выстроено таким хитрым способом, что у него нет начала, нет и конца — оно всегда «есть» в том смысле, в каком рядом на полке стоит и Гомер и Эйнштейн, оно всегда под рукой, в настоящем:

...Ему ли разыщешь начало?

Как и откуда расти? ...Тебе разрешить не могу я
Мыслить так или говорить — из небытия: непостижимо,
невыразимо оно. (Парменид, 8, 7-9)

Единое бытие целостно, неделимо и непрерывно:

И неделимо оно, ведь все оно сплошь однородно. Нет его больше слегка или менее, чтобы мешало
284

М.К.Петров

Связности, но бытием наполнено все равномерно. Ведь бытие к бытию примкнувши подряд, непрерывно.
(Парменид, 8, 22-24)

Единое бытие неподвижно и неизменно:

Так неподвижно лежит в пределах оков величайших, И без начала, конца, затем что рожденье и гибель

Истинным тем далеко отброшены вдаль убежденем. Одним и тем же, все там, само по себе пребывает, Не изменяясь, оно. Могучая необходимость Держит в оковах его, пределом вокруг ограничив.

(Парменид, 8, 25-31)

Поскольку же греческому сознанию, как и сознанию нашей эпохи, не так-то просто представить существование без физического смысла явлений, Парменид вводит элемент определенности и оформленное™ через шар, поскольку шар — место кругов, а у круга, как говорит Гераклит, «общие начало и конец», т.е. нет ни начала, ни конца:

Есть же последний предел, и все бытие отовсюду замкнуто, массе равно вполне совершенного шара с правильным центром внутри. Чуть больше

или меньше немного Здесь вот не может его скорее, чем там, оказаться.

(Парменид, 8, 42-45)

Парменид был не столько философом, сколько активным политическим деятелем, законодателем родного города, и его вклад в развитие философии мог бы оказаться незамеченным, не будь у него ученика и активнейшего пропагандиста новых идей Зенона. Пармениду удалось показать, что космос Гераклита, если он опирается на слово, требует для собственного существования особого мира истины (αχ^βεγα). Но наряду с этим Парменид признавал существование в чувственном восприятии и другого мира — туманного мнения смертных (Sd^a). Зенон же пытался **доказывать** право мира истины на монопольное существование. Эти попытки неизбежно приводили к активизации и совершенствованию созданного Парменидом **логического аргумента**: «Сила доказательства никогда не позволит

Античная культура

285

признать, чтобы из небытия возникало что-нибудь иное по сравнению с ним самим» (Симпличиус. Phys., 144, 29). Эта «сила доказательства» и есть, собственно, та имманентная сила слова-логоса, которая имплицитно представлена уже у Гераклита, когда он жалуется на засилье речевых автоматизмов и слепоту людей, но здесь эта сила представлена как активное искусство отстранения ритуала, обнаружения в нем странного и удивительного.

Логическая аргументация, рассуждение долго еще будут представляться грекам как совершенно особый и противопоставленный мифу вид искусства, и Протагор, например, начиная спор о гражданской добродетели, первым делом осведомится у слушателей: «Как мне вам показать все: рассказать миф, как старик молодым, или же разобрать вопрос с помощью рассуждений?» (Платон. Протагор, 320 С). Первым великим мастером искусства рассуждения был Зенон. «Если поверить Пармениду, — жалуется Сенека, — то нет ничего, кроме одного; если Зенону — то не существует даже этого одного» (Ер. 80, 44). Зенон прирожденный «трагик» логики, который умеет и фабулу разработать и действие представить таким способом, что лучшие математические и логические умы всех столетий до сих пор обращаются к Зенону, пробуя свои силы на его апориях. Даже теорию относительности мы до сих пор объясняем не столько по Эйнштейну, сколько по «Стадиону» Зенона.

Апории Зенона: «Дихотомия», «Стрела», «Ахилл», «Стадион», а также его аргументы против множественности, пространства и времени с формальной точки зрения безупречны, их действительно нельзя «решить», оставаясь в рамках формальной логики и не разрушая содержательного формализма. В них Зенон впервые обнаружил и представил в классической форме безвыходных логических тупиков ту «суть диалектики», о которой Ленин писал: «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда

286

М.К.Петров

огрубление, умертвление, и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и всякого понятия» (Философские тетради. М., 1965. С. 233).

Действительное движение по выработке философского канона использует как раз эту последнюю возможность — «огрубление, разделение и омертвление всякого понятия»: собственно только теперь, после Парменида и во времена Зенона, современника расцвета Афин, философия переходит к использованию начал, полностью удовлетворяющих определению Аристотеля: «То, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется» (Метафизика, 983Б). И это начало есть «единое» Парменида. Именно его, как вечное, неизменное, самому себе равное,

ритуальное вещество, пробуют теперь «томизировать» — делить, рубить, дробить до некоторого предела, где начинается уже неразделимое — «атом». Идет ли речь об Эмпедокле, Анаксагоре или Демокрите, под жерновами атомистики перемалывается не что иное, как содержательный формализм, ритуализированный продукт творческой активности.

Эмпедокл из Агригента получает четыре «корня» — землю, воду, воздух и огонь. Корни обладают всеми свойствами единого Парменида, они вечны и неизменны:

К ним ничто не прирождается, и ничто
в них не уничтожается.

Если б они совсем погибли и их не было бы более,
Как бы возникла вселенная? Откуда бы она явилась?

И где им потеряться, когда нет пространства, не
наполненного ими? (Симплиций. Phys., 157, 25).

Как вечные, неизменные, всегда равные себе сущности, корни выведены за рамки физиологической модели порождений, допускают лишь смещение и перемещение: «Из всех смертных вещей ни одна не имеет ни подлинного рождения, ни подлинного конца в губительной смерти, но есть только смещение и перемещение частей этой смеси, рождение же есть название

Античная культура

287

для этого процесса у людей» (Плутарх. Adv. Colot., 1111 F). Гален уточняет эту механическую аналогию ссылкой на Эмпедокла, который полагал, что природа сложных тел образуется из четырех неизменяемых элементов. Последние при этом смешаны друг с другом таким образом, как если бы кто-нибудь, тщательно растерев медную руду и купоросную руду и сделав из нее ядовитый порошок, смешал бы их так, что ни одного из них нельзя было бы взять в руки отдельно от другого.

Силы, производящие эти изменения, остаются традиционными, орфическими по исходу — Вражда и Дружба:

Ибо соединение всех вещей рождает и губит,

А оно вновь распадается, когда разрывается связь.

И эта постоянная смена никогда не прекращается:

То любовью соединяется все воедино,

То, напротив, враждою ненависти все несется

в разные стороны. (Симплиций. Phys., 157, 25)

Но действуют эти обе силы уже не как у орфиков: они не проникают в имманентное корней, не вызывают их структурных изменений и тем более не ведут к рождением. Что речь здесь идет именно о переосмыслении «единого», говорит тот факт, что Вражда и Дружба действуют циклично, в экстремумах от полного смешения корней в период господства Дружбы до полного разделения в период господства Вражды; Дружба и Вражда периодически вытесняются на периферию мира, который имеет форму шара. Исходный момент полного смешения корней и господства Дружбы и есть, собственно, бескачественное и шарообразное единое элейцев, на переходах от экстремума к экстремуму и возникает космос; возникает как синтез элейских и орфических идей.

У Анаксагора из Клазомен, друга Перикла и Еврипида, продукт томизации единого выглядит более сложным, хотя и для него сохраняет силу основной члейский принцип — он устанавливает как исходное: «Совокупность всего нисколько не уменьшилась и не увеличилась, ибо невозможно быть больше всего, но

1

288

М.К.Петров

все всегда равно себе» (Симплиций. Phys., 156, 9). Он, как и Эмпедокл, но уже более активно, критикует традиционные термины порождения: «Слова «возникновение» и «гибель» неправильно употребляют эллины. Ибо на самом деле ни одна вещь не возникает, не уничтожается, но составляется из смешения существующих вещей или выделяется из них. Таким образом, правильным было бы говорить вместо «возникать» — «смешиваться», а вместо «погибать» — «разделяться» (Симплиций. Phys., 163, 18).

Если у Эмпедокла томизируется количество, то у Анаксагора скорее качество; его неделимые гомеомерии, или «семена вещей», суть носители качественной определенности, причем из гомеомерий «одна на другую нисколько не похожа» (Симплиций. Phys., I, 34, 29), хотя все они смешаны: «Каждая гомеомерия, подобно целому, заключает в себе все существующее и сущее не

просто бесконечно, но бесконечно-бесконечно» (Симплиций. Phys., 464, 4). И поэтому «вещи, находящиеся в едином космосе, не отделены друг от друга, и не отсечено топором ни теплое от холодного, ни холодное от теплого» (Симплиций. Phys., 175, II).

Космос Анаксагора существует как определенность качественной характеристики единого, как некоторая структура количественных акцентов на том или ином качестве: «Чего в вещи наиболее, тем каждая вещь кажется и казалась» (Симплиций. Phys., 155, 23), т.е. возникает какая-то соотнесенная система переходов количества в качество, весьма близкая к современному пониманию. Качество «выявляется» количеством примерно тем же способом, каким скульптор «выявляет» из камня статую как одну из возможных форм существования камня, хотя он мог бы выявить и любую другую форму. Именно по связи с Анаксагором Аристотель разворачивает свое учение о возможности как скрытой потенции оформленного бытия (Метафизика, 1069Б). Вместе с тем такой «творческий» подход требует для объяснения качественной конкретности мира привлечения какой-то внешней миру силы, особого творческого начала, которое было бы способно, подобно

Античная культура

289

скульптору или архитектору, активно формировать мир. У Анаксагора это знаменитый «ум» — нус (νοῦς), который противостоит миру как особая несмешанная регулирующая сущность: «Ум же бесконечен, самодержавен и не смешан ни с какой вещью, но только один он существует сам по себе. Ибо если бы он не существовал сам по себе, но был бы смешан с чем-нибудь другим, то он бы участвовал во всех вещах, если бы был смешан хотя бы с какой-либо вещью. Дело в том, что во всем заключается часть всего, как сказано мной выше. Эта примесь помешала бы ему, так что он не мог бы ни одной вещью править столь хорошо, как теперь, когда он существует отдельно сам по себе» (Симплиций. Phys., 164, 22).

Нетрудно заметить, что эта обособленность ума повторяет во всеобщей форме дуализм души и тела, выделяет функцию регулирования и действия по понятию в особую целостную область: «Он обладает совершенным знанием обо всем и имеет величайшую силу. И над всем, что только имеет душу, как над большим, так и над меньшим, господствует ум. И над всеобщим вращением господствует ум, от которого это круговое движение и получило начало» (Симплиций. Phys., 164, 22). Более того, в действиях ума явно обнаруживаются творческие моменты — планирование и целеполагание: «И все, что смешивалось, отделялось и разделялось, знал ум. Как должно было быть в будущем, как раньше было, чего ныне уже нет и как в настоящее время есть порядок всего этого, определил ум. Он установил также то круговое движение, которое совершают ныне звезды, солнце, луна и отделяющийся воздух и эфир» (Симплиций. Phys., 162, 22).

Аналогия, по которой строится механизм взаимодействия ума и смеси гомеомерий, выглядит довольно прозрачной; она, собственно, повторяет реальную схему законодательного и архитектурного творчества в Афинах времен Перикла. Эта аналогия может быть детализирована и развита не только за счет включения в нее обжитого уже в Афинах дуализма души и тела, но и за счет некоторых данных филологического анализа

10 Петров М. К.

290

М.К.Петров

основных терминов Анаксагора. Клеве считает, например, что сам термин «гомеомерия» (ομογεωμετρία) сводим к исходному термину ποτρία — доля, часть, судьба, и тогда все построение Анаксагора приобретает сильнейший «гражданский» оттенок равновероятности и «равноправности» тех или иных качественных реализаций: «единое» предстает безликой массой равноправных граждан-гомеомерий, которые входят в «космическое» существование примерно тем же способом, каким свободные и равноправные граждане входят в исполнение должностей в государственном аппарате полиса.

При всей странности такого истолкования мира оно подтверждается и косвенными свидетельствами. Критика Анаксагора у Платона и Аристотеля едина в том отношении, что и Платон, и Аристотель видят в схеме Анаксагора явно неформализуемый остаток, своего рода оазис неопределенности, в котором гомеомерия автономна, а ее действия оказываются вне компетенции ума. Сократ, например, сначала говорит о своих надеждах в связи с нусом Анаксагора: «Но однажды мне кто-то рассказал, как он читал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной разум; и эта причина мне пришлось по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина — разум. Я решил, что если так, то разум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь

помещать там, где ей всего лучше находиться. И если кто желает отыскать причину, по которой что-либо рождается, или гибнет, или существует, ему следует выяснить, как лучше всего этой вещи существовать, или действовать, или самой испытывать какое-либо воздействие» (Платон. Федон, 97 С).

Но как только Сократ взялся за труды Анаксагора, эти надежды испарились: «Но с вершины изумительной этой надежды, друг Кебет, я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что разум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается — совершенно неожиданно и нелепо —

Античная культура

291

1

воздуху, эфиру, воде и многому иному. На мой взгляд, это все равно, как если бы кто сперва объявил, что всеми своими действиями Сократ обязан мировому разуму, а потом, принявшись объяснить причины каждого из них в отдельности, сказал: «Сократ сейчас сидит здесь потому, что его тело составлено из костей и сухожилий и кости твердые и отделены одна от другой сочленениями, а сухожилия могут натягиваться и расслабляться и окружают кости — вместе с мясом и кожей, которая все охватывает. И так как кости свободно ходят в своих суставах, сухожилия, растягиваясь и напрягаясь, позволяют Сократу сгибать ноги и руки. Вот по этой-то причине он и сидит теперь здесь, согнувшись» (Платон. Федон, 98 ВСD).

Гомеомерии Анаксагора оказываются автономными именно в том смысле, в каком автономны в собственном доме свободные граждане — закон не заходит так далеко, чтобы регулировать и эти отношения. Неполнота определенности и возмущает Сократа: «Нет, называть подобные вещи причинами — полная бессмыслица. Если бы кто говорил, что без всего этого — без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею, — я бы не мог делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, будто они причиной всему, что я делаю, но в то же время, что я повинуюсь мировому разуму, а не сам избираю наилучший образ действий, было бы крайне необдуманно» (Платон. Федон, 99 А).

На незавершенность формализма у Анаксагора жалуется и Аристотель, когда он дополняет идею равно-частности или равновероятности более структурной в формальном отношении идеей возможности-потенции, хотя в целом Аристотель очень высоко ценил идеи Анаксагора: «Поэтому тот, кто сказал, что разум находится, подобно тому как в живых существах, также и в природе и что это он — виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвый по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше» (Метафизика, 984Б).

Незавершенность формализма у Анаксагора — естественное следствие неполного еще отказа от традици-

ю*

292

М.К.Петров

онной нормы истинности имени по природе. Анаксагор и не мог иначе, если он хотел и активность ума показать, и целостность космоса сохранить. Он критикует эллинское понимание слов «возникновение» и «гибель», но пойти дальше этой критики, пойти на полный разрыв между формализмом логическим и пересаженным в природу «естественным» формализмом он не мог. А требовалось именно это. Не дуализм души и тела, а «двоедушие» было необходимо: разложение накопленного формализма на «законный» формализм природы, который представлен в социальном ритуале устойчивыми моментами в практических отношениях людей по поводу вещей, и на логический формализм теоретических отношений по поводу ритуала в целом.

Эту величайшей важности задачу, без решения которой мы никогда не имели бы опытной науки, ставит Демокрит из Абдер в своих знаменитых возражениях против истинности имен по природе. В переложении Прокла и в некоторой уже модернизации эти возражения выглядят так: «Демокрит же говорит, что имена по установлению, и доказывает это четырьмя тезисами. От омонимии, ибо разные вещи называются одним и тем же именем; следовательно, имя не по природе. От полинимии, ведь если различные имена носит одна и та же вещь, то это невозможно, если по природе. Третье, от переноса имен. Будь имена по природе, как могли бы

переименовать Аристокла Платоном, Тирта-ма же Теофрастом? Из неоднородности: почему от ощущения мы говорим «ощущать», а от справедливости — не можем? По случаю (тихл), а не по природе имена» (In Crat., 16, p. 5, 25).

До этого момента формализм ощущался однородным, хотя и был, собственно, экстраполяцией на окружение разнородных, но совпадающих формальных структур и, со времен милетцев, — насильственной трансплантацией логической структуры на почву природы. Истинность имени по природе обеспечивала связь разнородных формализмов в целостную систему, поскольку технологии распределились по именам, а

Античная культура

293

сами имена связывались в целостную систему либо по олимпийскому, либо по новому, логическому основанию. Поэтому отрицание истинности имени по природе с неизбежностью вызывало разрыв формализма и разложение его на формализм природно-технологический, логический и этический, т.е. создавало три более или менее четко определенных предмета — природу, этику и логику, которые становятся традиционными для античной философии. С другой стороны, этот разрыв формализма поставил человека в совершенно новую **гносеологическую** позицию, когда ему приходится уже определять отношения между этими разорванными и автономными областями средствами вспомогательного **гносеологического** формализма.

Возникает первичный гносеологический Хаос, а с ним и возможность активного использования накопленного формализма во всем его объеме, т.е. возможность научного подхода к миру. Появляется также возможность материалистических или идеалистических решений, когда, например, формализм природы можно мыслить «причиной» и «началом» формализма логического (материализм) или, напротив, исходить из примата логического или этического формализма (идеализм). Следует, однако, сразу оговориться, что применительно к античности имеет смысл говорить только о **возможности** материалистических или идеалистических решений, о **тенденциях и линиях** развития, оформление которых в более или менее чистые материалистические и идеалистические схемы — дело далекого будущего, когда с помощью Бэкона и Гоббса новое время разберется в тайне античной материи и сдвинет водораздел между сознанием и материей в то положение, которое нам сегодня кажется естественным и само собой разумеющимся. Пока же этот водораздел устанавливается в разрыве между словом и делом, материя предстает рабской деятельностью по слову господина, и все привычные нам мерки оказываются весьма и весьма сомнительными помощниками в изучении античности: порождают скорее изумление, чем понимание.

294

М.К.Петров

Как бы то ни было, но после акции Демокрита, который ввел представление о немотивированности знака, перед человеком всегда будет вставать задача познавательная — задача соотнесения и коррекции различных формализмов, т.е. на природу будет положено постоянное подозрение в том, что она еще не все сказала, что она скрывает от нас свой внутренний формализм, а на наши знания о природе — не менее постоянное подозрение в том, что они неполны, плохо согласованы с действительным формализмом природы, требуют постоянных усилий для их пополнения и корректирования. Эту «священную болезнь» ничем нельзя было бы обосновать и объяснить, но без неистребимой подозрительности и критического отношения к тому, что уже создано и проверено, мы давным-давно застыли бы в любом из сложившихся ритуалов, поскольку все они и всегда обладали достоинством полноты, целостности и завершенности.

Вместе с тем вклад Демокрита в историю философии и науки не ограничивается философской санкцией принципа по установлению, который начал свое существование еще с гомеровских времен как основной принцип пиратского ремесла и прослеживался во времена Перикла повсюду — в законодательстве, в гражданской жизни, в искусстве — как деятельность по понятию-закону. Возведение этой деятельности в достоинство всеобщего — само по себе величайшее достижение, но Демокрит сделал большее — он первым предложил тот канон научного исследования природы, которым мы пользуемся и до настоящего времени.

Речь не идет здесь об атомизме как таковом, аналогия между атомом Демокрита и атомом

Резерфорда или Бора может вызвать только улыбку уже потому, что ни Резерфорд, ни Бор не знают двух разных атомов, или электронов, или протонов, тогда как атом Демокрита индивидуален и не знает двух атомов одинаковых. Дело не в атомизме, а в самом принципе построения модели природы, который можно бы назвать лингвистическим принципом уровней. Предполагается, что как текст можно разбить на предложения,

Античная культура

295

предложения — на слова, слова — на буквы, причем в таком движении количество различий будет падать до конечного числа неделимых стихий-букв, с помощью которых можно написать **любой текст**, так и в естественных явлениях всегда можно вскрыть свою систему переходов к конечному алфавиту частиц, элементов, деталей, а затем интерпретировать в «буквах» этого алфавита **любое явление**. Эта тенденция к поискам алфавитов, на которых предположительно записан формализм природы, становится устойчивым стержнем любых научных методов познания природы, ее нетрудно обнаружить и в таблице Менделеева, и в перечнях элементарных частиц современной физики.

Все древние авторы отмечают этот моделирующий подход как характерную черту Демокрита; Аристотель, например, пишет: «Демокрит же и Левкипп, приняв телесные фигуры, выводят из них изменение и возникновение, а именно разделением и сложением их они объясняют возникновение и уничтожение, порядком же и положением — изменение. Так как они полагали истину в мире чувственных явлений, явления же эти противоположны и бесконечно разнообразны, то они предположили эти формы бесконечными по числу и очертанию; таким образом, согласно их учению, вследствие перемен в составе то же самое кажется противоположным в том или другом отношении и изменяется при незначительной примеси и вообще кажется иным при перемещении какой-нибудь входившей в состав его единицы. Ведь из одних и тех же букв возникает трагедия и комедия» (*De gen. et corn.*, 315b). Эту деталь — различие по форме, порядку и положению — Аристотель объясняет так: «В самом деле, они говорят, что бытие различается только «очертанием, соприкасанием и поворотом». Из них очертание есть форма, соприкасание — порядок и поворот — положение. Например, А отличается от N формой, AN от NA — порядком, N от Z — положением» (*Метафизика*, 985b). Античность в этом подходе смущало примерно то, что возмущало и Сократа по поводу Анаксагора, — не-

296

М.К.Петров

завершенность формализма; Диоген Лаэртский жалуется, например: «И как у мира есть рождение, так у него есть и рост, и гибель, и уничтожение в силу некоторой необходимости, а какова последняя, он не разъясняет» (IX, 33). Да и сам Демокрит, как об этом свидетельствует Дионисий, не считал свою схему завершенной: «Демокрит, как утверждают, говорил, что он предпочел бы найти одно причинное объяснение, нежели приобрести себе персидский трон» (Евсевий, Р.Е. XIV, 27, 4). И это весьма решительное заявление для человека, который считал: «По своей природе управлять свойственно лучшему» (Стобей, IV, 6, 19).

Как сын своего времени, Демокрит во многом типичен. Раб для него — орудие: «Пользуйся рабами как членами своего тела, употребляя одного из них для одного дела, другого для другого» (Стобей, IV, 19, 45). Дуализм души и тела для него обжитое и традиционное уже представление, хотя в тяжбе души и тела он на стороне последнего: «Если бы тело обвинило душу во всех тех страданиях, которые оно получило в течение жизни, и во всех бедствиях, которые оно претерпело, и ему самому (Демокриту. — М/7.) по воле судьбы пришлось бы выступить в этой тяжбе, то он охотно осудил бы душу за то, что она погубила тело отчасти своим небрежным к нему отношением и расслабила его пьянством, отчасти же испортила его и привела к гибели своей чрезмерной любовью к наслаждениям, подобно тому как в случае, если какой-нибудь инструмент или сосуд находится в плохом состоянии, он обвинил бы того, кто, пользуясь им, небрежно с ним обращался» (Плутарх. *Fragm. de libid. et aegr.*, 2).

Много традиционных элементов и в космогонии Демокрита, которая, по существу, повторяет космогонию ионийцев и есть, собственно, более или менее рациональное осмысление космогонической вставки Ге-сиода и орфиков. Вместе с тем она интересна как типичная

переходная форма. Диодор так описывает возникновение мира по Демокриту: «При первоначальном образовании вселенной небо и земля имели единую форму вследствие смешения их

Античная культура

297

природы. Затем, после того, как тела отделились друг от друга, космос приобрел весь ныне видимый в нем порядок, воздух же получил непрерывное движение, и огневидная часть его собралась к самым верхним местам, так как таковое вещество вследствие своей легкости поднималось вверх. По этой причине солнце и прочее множество светил были охвачены всеобщим вихрем. Грязеподобное же и иловидное, соединенное с влагою, осталось пребывать им том же самом месте вследствие своей тяжести.

Последнее, непременно сжимаясь в себе и скопляясь в одном месте, образовало из жидких своих частей море, из более же твердых — землю, которая была вначале влажной и совершенно рыхлой.

Когда появился огонь солнца, земля сперва затвердела, затем, когда вследствие согревания поверхность ее стала приходить в брожение, она во многих местах подняла вверх кое-какие из влажных веществ, и таким образом возникли на их поверхности гниющие образования, покрытые тонкими оболочками. Это явление еще и сейчас можно наблюдать в болотистых местах и в стоячих водах, когда после холода наступает жара, так что температура воздуха сразу сильно изменяется.

Когда влажные вещества вследствие согревания, происходившего вышеуказанным образом, начали рождать жизнь, они тут же стали получать по ночам питание от влаги, осаждавшейся из окружающей атмосферы, днем же они отвердевали от жары. Наконец, когда эти образования, носившие плод во чреве, вполне созрели и их оболочки прожглись насквозь и разорвались, тогда из них возникли разнообразные формы животных.

Из последних же, которые заключали в себе наи-больше теплоты, поднялись в воздух, став птицами, другие же, в которых преобладала смесь земли, попали в число пресмыкающихся и прочих, живущих на поверхности земли, третьи же, в которых было наиболее влажного вещества, называемые плавающими, собрались в средное им место. Земля же, все более отвердевая под воздействием солнечного огня и ветров, нако-

298

М.К.Петров

нец более не в состоянии стала рождать ничего из более крупных животных, но каждый вид живых существ стал рождаться от их взаимного совокупления» (Историческая библиотека, I, 7).

Это свидетельство Диодора крайне интересно во многих отношениях, и прежде всего тем, что космогония Демокрита, как по внутренней структуре процесса, так и по последовательности событий, оказывается весьма близкой не только к космогониям Гесиода, ор-фигов, Анаксимандра, Эмпедокла, Анаксагора, но и к соответствующей космогонической вставке Моисея в первой книге Бытия, которая в дошедшей до нас форме была создана не ранее исхода, т.е. где-то во времена Гераклита, Пифагора и Ксенофана. В иудейской космогонии процесс разбит на дни творения — в субботу творцу по ритуалу следовало отдохнуть, но внутренняя структура остается единой.

В первый день, когда все это началось, земля «не имела ни вида, ни формы: тьма была над бездной, и дух божий носился над водами». У Гесиода над открывшейся в хаосе землей носится Эрос. У Демокрита возникает вихрь. Затем появляется свет, отделившийся от тьмы как день от ночи, или, по Гесиоду, ночь рождает день.

Во второй день воды земные, женские, отделяются небесной твердью (сттвресоца) от вод небесных, мужских. У Гесиода в этом месте земля производит звездное небо — «неколебимый трон блаженных богов». У милетцев также встречается твердая кристаллическая сфера небес, скорлупа Мирового яйца, хотя у Анаксимандра намечается переход к сфере огненной, поскольку огненное и сухое мыслится как мужская противоположность холодному и влажному. Демокрит движется в этой более поздней модификации.

В третий день суша отделяется от морей, покрывается травами и деревьями. У Гесиода земля в этот момент рождает горы и море. У Эмпедокла деревья также прорастают из земли до появления солнца. И вообще весь этот эпизод с растительностью и у Моисея, и у Эмпедокла, и у Демокрита, когда он упоминает «о бо-

Античная культура

лотистых местах», больше похож на появление вторичных половых признаков зрелости земли. В четвертый день возникают солнце, луна и звезды, чтобы отделять день от ночи и править, как у Гераклита, циклом дней и времен года. У Демокрита этот момент сдвинут к началу, поскольку ему нужно сушить и согревать землю мужским теплом, хотя, вообще-то говоря, и в греческих космогониях небесные тела образуются позднее, чем земля.

В пятый и шестой день воды рожают рыб и птиц, а земля — четвероногих, пресмыкающихся и, наконец, человека. У Демокрита этим заняты «влажные вещества».

Не будь в Моисеевой картине творца-господина, мы должны были бы признать, что Моисей — один из представителей той славной в истории философии группы ионийцев и атомистов, которых принято ныне называть наивными материалистами-диалектиками. Так, собственно, и считал Филон, который не видел в данном пункте существенной разницы между Гераклитом и Моисеем, даже обвинял Гераклита в плагиате у Моисея: «Единое — из пары противоположных, и отделенное познает противоположные; не за это ли возвеличивают и прославляют эллины Гераклита, который начал отсюда свою философию, да и кичился еще этим как новым открытием? Давно это открыто Моисеем» (*Quis rer. div. haer.*, p. 510).

И действительно, мотив разделения единого и соединение разделенного для порождения мира — мотив бесспорно диалектический и бесспорно древний, прослеживающийся не только в иудейской и греческой космогонии: в спор о приоритете могли бы подключиться вавилоняне, египтяне, полинезийцы, китайцы, индусы и многие другие. Ленин детально рассматривает эту древнейшую схему и приходит к выводу о том, что именно ее следовало бы положить в основу исследований по истории диалектики и теории познания (*Философские тетради*. М., 1965. С. 312-317).

Древность и распространенность этого диалектического мотива, который образует как бы несущую частоту преемственного перехода от олимпийской к ан-

300

М.К.Петров

тичной форме мысли, вынуждают нас внимательнее приглядеться к фигуре Моисеева творца и к способу его действий. Что здесь перед нами нечто от нормальной олимпийской цивилизаций китайского или египетского образца — это, видимо, следует признать бесспорным: творец Моисея ощущается таким же центром и регулятором сил вселенной, как и фараон в Египте или император в Китае. Фараон, например, ежегодно творил мир после разливов Нила, а в ритуалах коронации, когда фараона отождествляли с Солнцем, он представлялся творцом и хранителем мира, который в своем творчестве действовал примерно теми же «иссушающими и согревающими» методами, которыми действует у Демокрита «огонь Солнца». Что же касается собственно ритуальной части, то здесь фараон и над водами носится, и по земле шествует из конца в конец, называя появившееся из-под воды традиционными именами.

В этом плане творец Моисея похож на любого олимпийского императора в его космогонической функции — он традиционным способом творит и «нарекает» сотворенное: «И сотворил Бог твердь, и отделил Бог воды, что под твердью, от вод, что над твердью. И нарек Бог твердь — небо». В таком творчестве естественное порождение отделено от лингвистического, причем акт естественного порождения предшествует лингвистическому акту называния, который вклю- " чает созданное в связь имен по природе. Эта жесткая последовательность актов (сначала творение, затем называние) — один из законов олимпийского порождения: имя несет четкий набор социальных функций, и период между появлением на свет и посвящением в имя может оказаться довольно продолжительным. В «Энума элиш» вавилонян, например, такая последовательность актов связана с определением судьбы: «Когда еще ни один бог не появлялся вовсе, не был назван по имени и судьба его не была определена». В Китае Лао-цзы четко различает во вступлении моменты этой последовательности: «Когда Дао не имел имени, то было начало небес и земли; затем, когда он стал

Античная культура

301

иметь имя, это была мать всего творения» (см.: Томсон Дж. Первые философы. М., 1959. С. 133).

С другой стороны, иногда у Моисея традиционная олимпийская последовательность — возникновение раньше имени — оказывается обращенной: «И сказал Бог: да возрастит земля былие травное, сеющее семя по роду и по подобию, и древо плодовитое, творящее плод, в

котором семя его по роду на земле. И стало так: изнесла земля былые травное, сеющее семя по роду и по подобию, и древо плодовитое, творящее плод, в котором семя его по роду на земле». Этот тип отношений и эта последовательность нам хорошо известны по гомеровским поэмам, где также дело сначала формализуется в слове, а затем «слово в слово» реализуется в бытие. Если до Платона, включая сюда и систему самого Платона, нет ни одного философа, свободного от пут олимпийской традиции, то после Платона, начиная с Аристотеля, нет ни одного философа, связь которого с олимпийской традицией не пересекалась бы в учениях Платона и Аристотеля. Даже такие признанные и подчеркиваемые самими создателями философских систем преемственные связи, как связь между учением Демокрита и учением Эпикура, как показал еще Маркс, прерваны Аристотелем, и если Демокрита мучит недостаток формализма, невозможность пройти тот барьер неопределенности, который очерчен возможностями «костей, сухожилий и суставов», то у Эпикура совсем другие заботы — ему, чтобы избавиться от избытка формализма, приходится вводить в схему случайность-отклонение.

Разрыв с традицией, который возникает на переходе от Платона к Аристотелю, делает обе эти системы во многом близкими и вместе с тем противоположными. Обе велики, но велики по-разному. Система Платона обращена в прошлое, в нем ищет она абсолютные определители и критерии. Система Аристотеля — подвижный философский канон того же типа, что и каноны в искусстве.

И на Платона, и на Аристотеля нам приходилось уже ссылаться, когда мы говорили о частных вопросах:

302

М.К.Петров

о душе и теле, о каноне искусства, о понимании прекрасного как онтологической характеристики мира. И теперь, заключая рассказ о формировании философского канона в эпоху классики, мы можем ограничиться рассмотрением этих систем лишь с точки зрения их целостности и общих принципов.

У Платона мир сотворен, но сотворен способом, который резко отличается от способа Моисея. Создатель Платона действует не как Одиссей или Господь Бог, не методом прямого словесного контакта через приказание-указание, а методом законодателя и архитектора. Как законодателю ему приходится строить **порядок** — вечные и неизменные нормы поведения людей и вещей, нормы их связи друг с другом — исходя из того, разделяемого законодателями и администраторами всех времен, постулата, что порядок и его сохранение (дисциплина) — сами по себе есть некоторое достоинство, «благо», которыми беспорядок не обладает и обладать не может. Создатель Платона упорядочивает мир «по доброту», находя, что порядок «во всех отношениях лучше беспорядка» (Тимей, 30 А). Вместе с тем, поскольку любой порядок требует мер по его сохранению — дисциплинарной практики, т.е. отрицательной обратной связи, которая была бы в состоянии нейтрализовать и уничтожить все опасные отклонения от порядка-закона, — Платону приходится вводить также и дисциплинирующие механизмы на всех уровнях, т.е. универсализировать и выводить на уровень всеобщего дуализм закона и случая в явлениях.

Здесь и возникает возможность философской санкции дуализма души и тела, поскольку душа мыслится законом, а тело — источником возможных отклонений, шумом, несущественным и преходящим: «Прежде всего следует решить вот что: что такое есть вечно сущее, но не происходящее во времени и что есть постоянно происходящее, но никогда не бывающее сущим? Первое, конечно, есть то, что постигается умом путем мышления и что существует всегда одним и тем же образом, а последнее есть то, что создается в форме

Античная культура

303

мнения при посредстве неразумного чувства и что — то происходит, то погибает, но на самом деле никогда не существует» (Тимей, 28 А).

Ясно, что здесь примат отдается логическому формализму, т.е. начинается идеализм как тенденция и линия, как идеализм в возможности. Однако должно быть ясным и то, что до тех пор, пока природа бес-структурна и мыслится «из начал» как множество построенных на идее необходимости ритуальных процессов, единственный постулат существования которых есть

ссылка — всегда так было, — до тех пор ни о каком идеализме в современном его понимании говорить не приходится, иначе нам пришлось бы зачислить в идеализм всю науку, технику, производство, гражданскую жизнь и вообще все то, что либо ищет законы — устойчивое в явлениях, — либо использует их.

Платон интересен как раз тем, что идеи Сократа о благе и прекрасном как об основаниях бытия синтезируются у него в идею всеобщей и тройной по составу вечной и неподвижной сущности, дают сплав из «сущего» (то б'v), в котором без труда узнается то, что мы теперь называем объективной истинностью: «единого» (то EV), в котором представлена системная принадлежность к целостности ритуала, и «блага» (то дуа96v), в котором просвечивает поднятый до всеобщего принципа утилитаризм, «потребительная» сторона ритуала, обеспечивающая удовлетворение всех потребностей, а потому необходимая для всех, входящих в ритуал «космоса» людей и вещей.

Создатель Платона в его функции архитектора имеет дело именно с этой тройственной сущностью, когда он строит космос. И здесь перед ним встают трудности, которых не знали «физиологи», — что творить? Пока творчество описывалось семейством терминов, означающих зачатие, рождение, детство, зрелость, старость, смерть, этого вопроса не возникало — выбора не было. Но теперь выбор есть, и Платону приходится объяснять мотивы создания именно такого, а не какого-то другого мира: «Если создатель какого-либо произведения постоянно имеет перед глазами то, что пре-

304

М.К.Петров

бывает неизменным, и пользуется им как образцом, отображает и его вид и его сущность в своем произведении, то всякое исполняемое таким образом произведение необходимо должно выходить прекрасным, и, наоборот, никак не может быть прекрасным то его произведение, выполняя которое он смотрит на то, что само произошло, и, значит, пользуется образцом, который сам произошел» (Тимей, 28 АВ).

Создатель смотрит на себя самого, «потому что как мир есть самый прекрасный из всего происшедшего, так и создатель его есть самый прекрасный из виновников» (Тимей, 28 В). Отсюда и возникает то первой важности обстоятельство, что в мир, в процессе его строительства, закладывается логическая схема: создатель вычисляет, соизмеряет, планирует, задает миру и форму, и размеры, добиваясь гармонии — соотнесенности и пригнанности всех его частей. Вживание логической структуры в окружающий мир захватывает у Платона и организует весь накопленный античностью материал различений: дуализм души и тела, лингвистическую структуру, число, пропорцию, устрояющий ум, даже атомы, поскольку «идеи» и «виды» Платона — именно атомизированное единство всеобщего бытия и блага, хотя Платон нигде не упоминает о Демокрите прямо. Теперь весь этот организованный материал различений отправляется в объект как вечная и неизменная схема мира, его внутренняя форма и закон существования.

Что Платон в данном случае идет общим путем с Демокритом, подтверждает то обстоятельство, что древность воспринимает идеи Платона и атомы Демокрита в едином ключе. Плутарх, например, так объясняет атомы Демокрита: «В действительности же все есть неделимые формы (ατομοί; 15εα<);, как он их называет, и, кроме них, ничего нет» (Adv. Colot., 8, p. 1110 F). Близкое истолкование идеи дает и Гесехий: iSεεc — подобие, форма, вид, а также «наименьшее тело».

После того как акт приживления формализма к объекту совершен и появилась опора для того, что мы называем законами — единством во множестве или

Античная культура

305

идентичностью множества, мы можем, конечно, спорить о том, что чему уподобляется: формализм объекта формализму логическому (идеализм) или формализм логический формализму объекта (материализм), но при этом всегда на правах имплицитной посылки будет предполагаться: **формализм в природе есть**. Но вопрос о том, какому формализму отдать предпочтение и приоритет, неотделим от вопроса о том, а каким путем формализм вообще попал в природу. Слабость античного, да и не только античного материализма всегда состояла в том, что он ничего связного не мог ответить на этот вопрос, кроме ритуального ответа: «Все-

гда так было», что в условиях античности неизбежно сводило всю проблематику творчества к традиционной схеме зачатия-начала; отсекало возможность любых других пониманий необходимости-ананке, кроме понимания физиологической связи моментов жизненного цикла: зачатие—рождение—детство—зрелость—смерть.

Нельзя сказать, что Платон полностью свободен от этой древней схемы, на уровне вещей природы он во всяком случае не свободен от нее, и всеобщий принцип связи идей с вещами или, лучше сказать, формы с содержанием в вещах толкуется в традиционной форме единства по природе: «Весьма естественно то, что воспринимает в себя, уподобить матери, то, что дает от себя модель, — отцу, а сущность, которая представляет общий продукт того и другого, — потомку» (Тимей, 50 D). Однако в творении мира, каким оно изображено в «Тимее», мы встречаем не только эту традиционную схему. Создатель творит мир, пользуясь «образцом», т.е. целесообразно; творит, меняя законы существования внешнего материала: «Взял все видимое, которое не в покойном состоянии находилось, а в движении — притом в движении нестройном, беспорядочном (ср. Хаос Гесиода или Бездну Моисея. — Л/./7.), и привел все в порядок из беспорядка» (Тимей, 30 A). Создатель отдельно от тела творит душу (Тимей, 34 C) по математическим законам (Тимей, 35-37) при помощи «кратера», в котором он смешивает сущности (Тимей, 41 D). Более того, у создателя обнаруживаются

306

М.К.Петров

помощники, рабы или исполнители, которые по его воле и указаниям реализуют детали общего замысла, сооружая, например, людей довольно противоестественным способом: «Стали соединять их, но не теми неразрушимыми связями, которыми связаны были сами, а просто частыми, по малости своей неприметными гвоздочками» (Тимей, 42 E—43 A).

И в этом отношении, как первооткрыватель внут-ритуальных связей, как первый человек, сумевший пройти за границы того, что очерчено возможностями «костей, сухожилий и суставов», Платон гораздо ближе к нам, к нашему способу мысли, чем досократики — «наивные материалисты и диалектики». И хотя история человеческого познания, история становления ритуала-космоса мистифицирована и персонифицирована Платоном в фигуру создателя, но история теперь определена в знаке, да и сам принцип сотворенности ритуала, который заключен в этой мистификации, бесспорен. Ритуал создан и установлен практической деятельностью поколений как система образцов-эталонов, которые регулируют все виды человеческой деятельности. И естественный формализм, который мы приписываем природе, хотя и не введен, но, во всяком случае, **выявлен в природе** этой деятельностью как моменты устойчивого объективного определения, которые уже силами человека и через совокупную потребность общества могут быть связаны в целостность наших представлений об упорядоченном мире-космосе.

У Платона ритуал в его полноте и целостности впервые осознан изнутри, не по отклонениям от законов регулирования, эти отклонения Платон справедливо относит к «шуму», который «происходит, но не существует», а по самим законам регулирования как жесткая целостная система всех видов производственного, политического и нравственного поведения, причем каждый элемент этой системы выступает образцом и эталоном соответствующей деятельности, который позволяет видеть отклонения не как таковые, а именно по отношению к эталону. Это различие зафиксировано Аристотелем как различие деятельности по опы-

Античная культура

307

ту, когда человек уподобляется «неодушевленным существам», которые «хоть и делают то и другое, но делают это, сами того не зная» (Метафизика, 981B), и деятельности по понятию, когда человек действует со знанием «почему» и постигает причину.

Эта система эталонов, которая в разные периоды жизни устанавливалась Платоном по-разному, с большей или меньшей последовательностью, проводится во все сферы социального ритуала, и, пожалуй, наиболее интересны здесь те структуры и ранги соподчинения, которые рисует Платон в анализе души и государства. В платоновской картине мира душа выглядит весьма противоречивым звеном. С одной стороны, она должна быть родственна умопостигаемому миру вечного и неразрушимого бытия. Но вместе с тем душа — носитель идеи жизни: «Чем бы душа ни овладела, она всегда приносит с собою жизнь»

(Федон, 105 D), и, связанная с рождением, а следовательно, и со смертью, душа, как принцип вечной подвижности, не может принадлежать к миру идей, может быть лишь при-частна ему. Из этой тройственной противоречивости и возникает учение о трех частях души: разумно руководящей, благородно-деятельной и чувственной. В «Ти-мее» эти части способны к разделению, и бессмертна лишь первая, разумная, хотя в других диалогах разложение на духовное и телесное следует орфическим учениям, и все три части бессмертны: «Божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному в самом себе в высшей степени подобна (оцоютатоу) наша душа, а человеческому, смертному, непостижимому для ума, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и неверному самому себе подобно — и тоже в высшей степени — наше тело» (Федон, 80 В).

Это промежуточное положение реализовано в идее мировой души — начала движения: «Вселенская душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и само приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет

308

М.К.Петров

самое себя, не убывает и никогда не перестает двигаться и служит источником и началом движения для всего остального, что движется. А начало не возникает» (Федр, 245 С).

Той же природы и душа человеческая: «Без колебания можно сказать то же самое о сущности и понятии души. Ведь каждое тело, получающее движение извне, не одушевлено, а движимое изнутри, само по себе, одушевлено, потому что такова природа души. Раз дело обстоит так, раз то, что движет самое себя, есть не что иное, как душа, то, значит, и душа не может возникать и должна быть бессмертной» (Федр, 245 Е—246 А).

Вместе с тем душа человеческая есть душа падшая, потерявшая крылья. И происходит это потому, что ее третья, чувственная часть тянет душу к земле: «Уподобим душу слитой воедино силе упряжки крылатых коней и возничего. У богов кони и возничие все благородны и от благородных предков рождены, а у остальных неодинаковы. Прежде всего правит упряжкой тот, кто и над нами властвует, а затем и кони у него — один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а второй — совсем иной и от иных коней рожден. Поэтому править ими, конечно, дело тяжкое и докучное» (Федр, 246 В).

На праздничном пире души поднимаются по краю поднебесного свода на «хребет неба», где они созерцают «занебесную область» — место пребывания идей: «Мысль бога питается разумом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять то, что ей подобает, поэтому она, когда видит сущее хотя бы время от времени, любит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод, описав круг, не перенесет ее опять на то же место. В своем круговом движении она созерцает самое справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание, не то знание, которому свойственно возникновение, и не то, которое меняется в зависимости от изменений того, что мы теперь называем бытием, но то, настоящее знание, что заключается в подлинном бытии» (Федр, 247 DE).

Античная культура

309

Время от времени с душами происходят несчастья и они падают на землю: «Когда же она будет не в силах сопутствовать богу и видеть сущее, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится забвения и зла и отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падет на землю, тогда есть закон, чтобы при первом рождении она не вселялась ни в какое животное. Душа, видевшая всего больше, попадает в зародыш будущего философа и любителя красоты, преданного Музам и Эроту; вторая за ней — в царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья — в государственного деятеля, в хозяина, в дельца; четвертая — в того, кто усердно занимается упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или причастного к таинствам; шестая по порядку пристанет быть поэтом или подвизаться в каком-нибудь ином роде подражательных искусств; седьмая станет ремесленником или земледельцем, восьмая — софистом или демагогом; девятая — тираном. Из всех них тому, кто проживет, соблюдая справедливость, достанется лучшая доля, а тем, кто ее нарушит, — худшая» (Федр, 248 SE).

Интересна здесь не столько поэтическая фантазия, сколько развитие идеи тройственности души в идею тройственности гражданских доблестей, где части разумной соответствует доблесть мудрости (οσχηρία), части благородно-мужественной — доблесть воли и энергии (σχυρία), а части чувственной — доблесть умеренности и повиновения (στοφβοοιυτ)). Синтез этих доблестей в гражданскую добродетель (σιγμασενιυτ) и дает, собственно, гармоничный социальный порядок. Этот порядок Платон реализует в идеальном государстве, где правители должны обладать доблестью мудрости, воины — способностью неуклонно и без размышлений выполнять свой долг, а «народ» — умением повиноваться и обуздывать свои желания. Образование и законодательство здесь целиком подчинены высшей касте философов, воины — власть исполнительная, безоговорочно подчиненная философам, а народу следует работать, кормить все общество и повиноваться. Маркс

310

М. К. Петров

характеризовал это государство как «афинскую идеализацию египетского кастового строя» (Капитал. Т. 1. М., 1963. С. 379).

Это частное замечание Маркса не только точно характеризует социальную утопию Платона, но задевает и более глубокие принципы его учения. Тройственность души, как она показана в «Государстве», как раз соответствует исходному синтезу в человеке-государстве навыков земледельца, воина и гражданина, т.е. Платон пытается вернуть античный полис к олимпийской норме, к профессионально-социальным навыкам нормальной олимпийской цивилизации. Более того, это возвращение мыслится активной политической и образовательной деятельностью, которую трудно назвать целесообразной, поскольку конечные цели лежат здесь в прошлом, а не в будущем.

Как в построении мира Платон вторгается в необходимость, пытаясь заполнить неформализуемый для «физиолога» остаток логической структурой, так и в области гражданской жизни выдвигается требование полной формализации, полного «охвата» законами всей жизни граждан, и особенно граждан двух высших каст — стражей (φйХаке^). От стражей Платон требует отказа от частной собственности, от семьи, требует полного растворения в социальной функции. Получается, по сути дела, рабство в квадрате: стражи — рабы долга, а народ — раб рабов долга. Причем если рабство стражей добровольное, то рабство народа — принудительное, и меры принуждения представлены в диапазоне от регулирования рождения до строгого программирования образования, куда не входит обучение знаниям, а лишь обучение верности традициям, производственному в основном ритуалу. В руках государства монополизировано все — не только воспитание и науки, но также искусство и религия. Разрешено только то, что производно от вечной идеи добра, остальное же подлежит запрещению. И это разрешенное делится по кастовому принципу. Народ следует воспитывать на пропущенных через цензуру мифах. У философов же своя религия, высшая цель которой — сохранение по-

Античная культура

311

рядка и самого государства как воплощения идеи добра и справедливости.

По существу, это первая ласточка, первый прообраз бесконечного ряда социальных утопий, которые последуют за платоновским «Государством». Но сам Платон вовсе не мыслил эту государственность утопией: она насыщена у него многочисленными реальными чертами полисной жизни, и прежде всего, конечно, жизни спартанской, как наиболее близкой к идее полностью формализованного, замкнутого и неподвижного государства. Социальные утопии Платона выявляют и подчеркивают ту, значительно менее заметную в других частях учения, особенность, что, несмотря на величие синтеза по существу всех предшествующих достижений «теологов» и «физиологов» в критике Олимпа, схема Платона не порывает еще с традицией. Его мир идей и вселенская душа — все тот же Олимп, где божественное обезличено до всеобщего принципа движения, до безымянных душ, а имена и распределенные по ним практические отношения к миру трансформированы в неподвижную и поставленную в «занебесье», за скобки пространства и времени, иерархию бестелесных и умопостигаемых сущностей — идей, форм, парадигм, эталонов, образцов.

Связь с лингвистической структурой здесь очевидна. Платон и сам время от времени

выдвигал тезис о том, что идей столько, сколько слов в языке. И нужно сказать, в рамках истинности имен по природе такая схема действительно может работать, если каждое имя понято программой и алгоритмом действия, развертывающегося по традиционной схеме: зачатие—рождение—зрелость—смерть. Но именно эта схема и смущала Платона, поскольку идеи в этом случае должны были быть внутренне сложными и подвижными, быть не только образцами для подражания, но и инициаторами и регуляторами самого процесса подражания, т.е. их пришлось бы поселить не в «занебесье», а в человеческой голове. Здесь Платон попадал в неразрешимое противоречие и, проявляя максимум изобретательности в попытках объяснить связь умопостигаемого и

312

М.К.Петров

чувственного, идей и вещей, он, по существу, сыграл ту же роль в становлении философского канона, что и Зенон из Элей в становлении логики.

То, что Демокриту удалось сделать на уровне слов, когда он сформулировал тезис истинности имен по установлению, Аристотелю удалось сделать на уровне всеобщего. Срыв традиции происходит как резкая переориентировка основной модели с процессов порождения по необходимости на процессы технологического отношения к миру: «Как делается каждая вещь, такова она есть и по своей природе, и какова она по природе, так и делается, если ничего не будет мешать» (Аристотель. Физика, 199а).

Тем самым постулируется тождество тех законов, которые принадлежат природе, и тех законов, по которым развертываются наши практические отношения к миру, т.е. подчеркивается наличие формализма в природе как некоторого страта ее организации: «Если даже в очень большой степени причиной устройства мира была самопроизвольность, необходимо все-таки, чтобы прежде разум и природа были причинами как многого другого, так и этой вселенной» (Физика, 198а).

Ясно, что этот сдвиг предмета представлений об универсальной всеобщей связи с порождения на изготовление не мог не вызвать и сдвига в основной философской терминологии. В пятой книге «Метафизики», которая представляет собой по сути дела первый философский словарь, Аристотель специально определяет эти новые значения терминов. При этом особенно резкий сдвиг происходит в термине «необходимость», который теперь объединяет и естественное и логическое с сильнейшим акцентом на однозначности: «К числу необходимого принадлежит доказательство, так как если что-нибудь доказано в безусловной форме, то иначе уже дело обстоять не может: и причиной этого являются исходные положения, а именно доказанное неизменно, если невозможны изменения в отношении тех посылок, из которых образуется силлогизм. Для одних необходимых вещей причиной их необходимости является что-либо другое, для других — никакой

Античная культура

313

такой причины нет, но благодаря им существуют необходимым образом другие вещи.

Поэтому основной и главной необходимостью обладает простое; в отношении к нему дело не может обстоять по-разному, а значит, также — на один лад, потом на другой, — в таком случае оно уже существовало бы по-разному» (Метафизика, 1015б).

Эта однозначная необходимость есть основание формализма природы, ее объективная и независимая от человека характеристика, которая всегда должна учитываться как «соучаствующая причина» (Suvamov), без которой ничто не может реализоваться в действительность: «Принято считать, что необходимость нельзя переубедить; принято справедливо, ибо она идет наперекор движению, происходящему по выбору и согласно разумному рассуждению» (Метафизика, 1015а).

В этой странной на первый взгляд оговорке о необходимости, пресекающей выбор и разумное рассуждение, содержится, с одной стороны, остаток традиционного значения необходимости — насилия: «О необходимом говорят в применении к насильственному и насилию; а таковыми является то, что мешает и препятствует в чем-либо вопреки стремлению и сделанному выбору» (Метафизика, 1015а). Это значение во всеобщей форме воспроизводит тот смысл, который вкладывался в необходимость-ананке еще Гомером, хотя теперь он выглядит скорее ссылкой на строгость естественного определения и указанием на силу

объективных обстоятельств. Но, с другой стороны, в необходимость вводится и совершенно новый смысл **однозначной непрерывности в пространственно-временном континууме, когда в любой заданный момент нечто необходимо существует в одном и только в одном из многих возможных состояний** (Suvdjeic;), которое «выбрано» либо по внутреннему стремлению, либо под давлением извне.

Это второе значение необходимости — преемственности существования в одной из многих возможных форм — может служить ариадниной нитью в лабиринте аристотелевской спекуляции, поскольку именно такое истолкование необходимости делает его систему

314

М. К. Петров

динамичной и гибкой, вводит в нее движение как маневр по возможным формам существования: «Движением необходимо признавать только изменение из одного определенного данного в другое» (Метафизика, 1068a).

Необходимость и выбор образуют тот внутренний каркас естественного формализма, который придает миру упорядоченность и подвижность, а человеку обеспечивает условия выявления его свободы и природы, позволяет различать благо и зло. В этой своей функции необходимость есть то, «без чего благо не может существовать или возникнуть, а зло нельзя устранить или от него освободиться» (Метафизика, 1015a). В зависимости от того, совершается ли выбор по внутреннему стремлению либо под давлением извне, мы вправе различать природное и искусственное, при этом природа есть то, в чем выбор определен изнутри: «Природою в первом и основном смысле является сущность — а именно сущность вещей, имеющих начало движения в самих себе, как таковых: ибо материя обозначается как природа вещи вследствие того, что она способна определяться через эту формальную сущность, а возникновение и произрастание именуется природными, так как они представляют собою движения, исходящие от этой сущности. И начало движения у существующих от природы вещей — именно в этой сущности, причем оно так или иначе находится в вещах — либо потенциальным образом, либо актуально» (Метафизика, 1015a).

Природа может, по Аристотелю, пониматься и во всеобщем и в частном смысле. Во всеобщем — это космос как целостность, имеющая начало движения и самоопределения в самом себе, а в частном — это ранговая иерархия природных существ от неодушевленных предметов до человека, причем положение в этой табели о рангах определяется способностью к выбору и к реализации выбранного через необходимость. Там, где сознательного выбора не происходит, необходимость действует слепо — подчинена внешним условиям или сложившемуся ритуалу, но там, где выбор осознан, и только по отношению к выбранному, могут

Античная культура

315

возникать ошибки, столкновения, совпадения, пересечения, т.е. все то, что обычно называют случаем. О случае имеет смысл говорить лишь для высших рангов: «Ни неодушевленное существо, ни зверь, ни ребенок ничего не делают случайно, так как у них нет способности выбора... случай и случайное относятся к тем существам, которым присуще счастье и вообще практическая деятельность» (Физика, 197b).

По этой же способности к внутреннему самоопределению, или «энтелехии» (feyrelexeia), Аристотель различает рабов и свободных. В «Политике» он пишет, что объединение рабов и свободных необходимо в целях взаимного сохранения (1252a), что раб — лишь одушевленное орудие, «в известной степени одушевленная часть собственности» (1253b), что «если бы ткацкие челноки сами ткали», то отпала бы необходимость в рабах. Основной смысл рабства Аристотель видит в ограничении выбора: «Кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб» (1253b). При этом Аристотель ссылается даже на физиологические особенности: «Природа устроила так, что и физическая организация свободных людей отлична от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов, свободные же люди держатся прямо и неспособны для выполнения подобного рода работ; зато они пригодны для политической жизни... одни люди по своей природе свободные, другие рабы, и этим последним быть рабами и полезно и справедливо» (Политика, 1254b).

Из заявлений этого типа нетрудно прийти к выводу, что Аристотель-де рабовладелец-

мракобес, идеолог знати, который пытается подвести под рабство естественно-теоретическую базу, узаконить и освятить его авторитетом науки. Но такой подход был бы искажением и неправомерным истолкованием мысли Аристотеля, у которого рабство и свобода во многом категории онтологические, связанные с мерой свободы выбора и ответственности «существ» за собственные поступки. Быть рабом по природе у Аристотеля вовсе не

316

М. К. Петров

значит быть рабом в действительности: в своем завещании, например, он безо всяких затруднений отменяет рабство по установлению, отпускает на свободу своих близких (Диоген Лаэртский, V, 1). Свободный дурак и самодур у Аристотеля больший раб по природе, нежели умный, имеющий теоретическую способность и разум раб по случаю.

Рабство и свобода выглядят мерой зависимости от ритуала и, соответственно, мерой разумного использования объективной характеристики мира, его необходимости. Саму возможность воздействия на естественный ритуал Аристотель связывает с выбором и контактом, разделяя способности (Зиуацек;), с одной стороны, на активные («может по природе двигать другое») и пассивные («может по природе приводиться в движение другим»), а с другой стороны, на осознанные и неосознанные: «Одни вещи способны производить движение сообразно рассудку, и способности у них связанные с рассудком, а у других рассудка нет, и способности у них бессознательные, причем первые способности должны быть в одушевленном существе, а вторые — и в тех и в других; поэтому когда между тем, что действует, и тем, что испытывает воздействие, происходит сближение, нужное для применения их способностей, в таком случае способности второго рода каждый раз необходимым образом производят и испытывают соответственное действие, а при способностях первого рода это не обязательно. Там, при способностях второго рода, отдельная способность всегда производит что-то одно, между тем здесь это каждый раз способность к противоположным результатам, так что при непосредственном действии одна способность вместе произвела бы противоположные вещи, а это невозможно. Поэтому должно быть что-то другое, что должно быть решающим: я имею в виду влечение или предпочтение, сознательный выбор. К чему главным образом стремится действующее существо, это оно и сделает, когда находится в условиях, в которых способно действовать, и сближается с пригодным для воздействия объектом» (Метафизика, 1048а).

Античная культура

317

Способность к выбору в естественных или искусственно устанавливаемых контактах опирается у Аристотеля, с одной стороны, на знание потенций объекта, а с другой — на знание собственных потенций и собственных стремлений, на осознание собственной природной цели — энтелехии. Поэтому Аристотель четко различает два вида действительности — энергию (ever-ueга) и энтелехию. Первый вид, энергия, более широк, включает все разновидности перехода из бытия в потенции (8иуац£1 б'v) в действительное бытие (sverpysia бv): «Энергия есть определенный способ существования предмета, но не тот, который мы имеем в виду, говоря о потенции. Мы говорим о потенциальном бытии, например, Гермеса в куске дерева или половины в целом, так как их можно выделить, а потенции ученого, не занятого в настоящее время ученым рассмотрением, если он способен к такому рассмотрению, — это последнее же будет энергией» (Метафизика, 1048а).

Второй вид действительности, энтелехия, относится лишь к вещам по природе, которые движутся и движут в соответствии с имманентной целью собственного существования, и там, где нет внутренней цели, внутреннего стремления к определению, энтелехиальная действительность не возникает: «Медь есть статуя в потенции, но энтелехия меди, поскольку она медь, не есть движение: именно быть медью и потенциально способным к движению не одно и то же» (Физика, 201а). Энтелехиальной действительностью оказывается наложение субъективных целей на объективную необходимость природы, поэтому и душу Аристотель определяет как «первую энтелехию существа по природе, обладающего жизнью в возможности» (О душе, 412а), и в самих типах энтелехиальной действительности устанавливает градации от низшего к высшему, связывая их с мерой выбора. Эта иерархия реализуется, с одной стороны, в учении о составе души — питающей (у растений, животных и

человека), чувствующей и движущей (у животных и человека), мыслящей (только у человека), а с другой стороны — в совершенно новом и нетрадиционном истолковании души как внутреннего

318

М.К.Петров

механизма организации одушевленного тела: «Ясно, что душа и отдельные части ее, если она по природе состоит из частей, неотделимы от тела, ведь она есть энтелехия отдельных частей» (О душе, 413а).

Вместе с тем за высшей способностью души, поскольку она занята началами и знанием как таковым, Аристотелем признается гипотетическая возможность отрыва от тела и вечного существования: «Относительно разума и теоретической способности ничего определенного неизвестно, но, вероятно, это другой род души, и только он имеет возможность отделяться, как вечное от гнущего» (О душе, 414а). Пример Аристотеля, «теоретическая способность» которого дошла в ее продуктах до нашего времени, показывает, что его гипотеза была не так уж далека от истины, тем более что никакого мистического смысла в свое «вечное» Аристотель не вкладывал: высшая часть души входит в человека при зачатии вместе с семенем (О возникновении животных, 737а), и «вечность» у Аристотеля имеет лишь тот смысл, что смертное и гнущее может при некоторых условиях создать бессмертное и вечное.

По всем этим пунктам Аристотель решительно расходится с Платоном, у которого сама возможность выбора скрыта в необходимости — роде причины беспорядочной — как внутреннее несовершенство природы, и подлежит устранению в процессе подражания образцам. В отличие от системы Платона, система Аристотеля **открыта**, не завершена и в этом смысле **научна** — толкает человека на изучение мира, его потенций и условий их реализации. Если внешние контуры системы Платона очерчены необходимостью, а космический порядок, как и любой другой, плавает в этой атмосфере необходимости-зла как устойчивое и организованное, как однозначное благо, единственное и наилучшее решение, которому должно подчиняться все, то у Аристотеля положение как раз обратное: необходимость в ее однозначной непрерывности дана человеку как исходный, но незавершенный формализм, причем формализм избыточный: из наличного формального материала можно построить бесконечное множество

Античная культура

319

порядков. И эту избыточность можно наращивать, исследуя природу и открывая в ней все новые и новые потенции.

Всякое знание, по Аристотелю, существует и как органон, определяющий объем и категории выбора, и как канон, который позволяет отталкиваться от наличного знания в поисках нового примерно тем же способом, каким драматург отталкивается в поисках высокого от «низкого» (общеупотребительного). Отсюда и лейтмотив всех философских и специальных работ Аристотеля — поиски удивительного и необычного, что устанавливает новые психологические ориентиры, без которых не могла бы существовать ни одна наука.

Если внимательно исследовать состав и смысл тех расхождений, которые возникли на переходе от Платона к Аристотелю, то обнаруживается несколько неожиданная и действительно удивительная вещь: философские категории проходят примерно ту же эволюцию, что и навыки на переходе от олимпийской к античной социальности. От бытия «привилегированного», «кастового», «профессионального», в котором мы застаем философскую проблематику у досократиков и Платона, всеобщее переходит в раскрепощенную форму, в атомизированно-свободное бытие аристотелевых сущностей — в синтез наименьшего числа всеобщих определителей («начал», «причин»), который позволяет говорить о том или ином явлении как о существующем.

Сущность Аристотеля с точки зрения ее автономии и независимости напоминает атомизированную до личного начала государственность гомеровской эпохи. Там речь шла о перераспределении навыков, о переходе их из профессионально-ремесленного в универсально-личное существование, когда, например, ремесло воина или писаря переходит, соответственно, в воинский навык и грамотность, которыми должны обладать все. Здесь, в философии, возникает близкий по смыслу процесс синтеза «существенных» характеристик на

материале «вещи», которая осмысливается теперь носителем ряда универсально распределенных свойств-навы-

320

М.К.Петров

ков, становится автономной сущностью, основой космического порядка. И космос, соответственно, теперь уже не просто произведение архитектора или художника, но живущий по обязательным для всех законам полис, и действие этих законов обрывается на сущности таким же способом, каким действие законов полиса обрывается на гражданине. Все сущности, как и все граждане, подчинены одним и тем же законам, и каждая сущность автономна в собственных пределах, как и каждый гражданин — «повелитель в собственном доме». Как автономные образования сущности образуют внешнюю границу универсального космического порядка, на которой действие универсальных законов прерывается и за которой начинаются свои особые миры с особыми в каждом конкретном случае законами. Поэтому сущность располагается в горизонте особенного как гетерономный синтез всеобщего и единичного. Со стороны всеобщего она выглядит единичной различностью, образом или формой, со стороны же единичного — общим. Аристотель пишет: «О сущности может идти речь в двух основных значениях: так называется последний субстрат, который уже не называется про что-нибудь другое, и, кроме того, то, что представляет собою определенную вещь и в понятии отделимо от материи, а таковым является у каждой вещи ее образ и форма» (Метафизика, 1017Б).

Здесь, в понятии сущности, возникает новый ключ целостности, которым мы пользуемся до сих пор. В олимпийском формализме в качестве ключевого элемента использовалось имя бога: по олимпийским именам распределялись практические и теоретические отношения к миру, а сами имена объединялись в систему по кровнородственным отношениям. Теперь же практические и теоретические отношения к миру распределены по сущностям, а сущности связаны в систему всеобщим отношением «гражданства», как «граждане» единого и целостного космоса, субъекты и объекты общих для всех и равнообязательных законов. Кроме того, изменился и сам способ присоединения этих практических и теоретических отношений к ключу. По

Античная культура

321

олимпийской норме связующим звеном выступает деятель — работник Афины, Гефеста, Деметры и т.п., а через деятеля получают определения и его продукты: корабль — по ведомству Афины, а зерно — по ведомству Деметры. В качестве связующего звена в новом ключе используется не деятель, а продукт, и только через продукт получают определенность, связь со всеобщим деятель и материал.

Ключевой характер сущности подчеркнут Аристотелем в распространении целевого начала на все тела по природе, т.е. универсальной характеристикой мира оказывается не только его оформленность, но и ценность — то, что Маркс позже выделит как потребительную стоимость. Отождествляя искусство и природу («как делается каждая вещь, такова она и есть по своей природе»), Аристотель не останавливается на границе технологического ритуала, но тут же пересекает ее и переходит в ритуал социальный, в производственные отношения: «Делается же ради чего-нибудь, следовательно, и по природе существует ради этого. Например, если бы дом был из числа природных предметов, он возникал бы так же, как теперь делается искусством; если же природные тела возникали бы не только природным путем, но и путем искусства, они возникали бы соответственно своему природному бытию. Вообще же искусство частью завершает то, чего природа не в состоянии сделать, частью подражает ей» (Физика, 199а).

С онтологической точки зрения, как «атомы» бытия, все сущности однородны и «равны», как однородны и равны перед законом все «атомы» античного правопорядка — граждане полиса. Любая сущность (οὐσία) есть, по Аристотелю, единство непрерывной однозначной необходимости — материи (Ὀχτὸ и дискретного различающе-оформляющего начала — формы или вида (μορφή, εἶδος); как таковое единство непрерывного и прерывного сущность есть автономное целое (τὸ αὐνοχόν). Иллюстрируя этот онтологический момент сущности, Аристотель почти всегда приводит один пример — медную статую.

С точки же зрения включенности во всеобщий космический ритуал внутренняя структура сущности выглядит более развитой, в ней прослеживаются четыре всеобщих начала-причины: субстрат оформления, или материальная причина (OА_м); деятель, или производящая причина, «откуда начало движения» (б'бsv f| архт| тид Kivigresx;); продукт, или начало формальное (цорсрп), которое Аристотель часто просто называет сущностью (оиспа), или ставшим бытием (то -ri i\ν sTvai); и, наконец, ценность, всеобщий определитель, причина «ради» (то ои ёуека), или «финальная причина» средневековья.

Эта последняя ритуальная структура сущности может показаться избыточной, поскольку со времен Гоббса и философия, и наука пользуются более универсальным и менее богатым структурой постулатом существования, в котором различены лишь действующая (активная) и материальная (пассивная) стороны примерно в том плане, в каком Гоббс говорил о полной причине: «Полной причиной называется сумма всех акциденций обоих тел — действующего и подвергающегося воздействию, наличие которых делает немыслимым отсутствие действия, отсутствие же одной из которых делает немыслимым его наступление» (Гоббс Т. Избр. произв. Т. 1. М., 1965. С. 151). Гоббс, а вслед за ним и все метафизическое крыло материализма не прочь были посмеяться насчет сущности Аристотеля и особенно формальной причины: «Кроме действующей и материальной причины метафизики признают еще две причины, а именно сущность вещи (которую некоторые называют формальной причиной) и цель, или конечную причину. На деле же обе они являются действующими причинами, ибо непонятно даже, какой смысл можно вложить в утверждение: сущность вещи является ее причиной» (Гоббс Т. Т. 1. С. 160). Однако, как только философам пришлось заняться анализом социального ритуала и особенно анализом связи производства с другими областями социальной жизни, сущность Аристотеля была реабилитирована как исходная клеточка социального ритуала. Маркс, напри-

Античная культура

мер, в анализе стоимости исходит из той же четырех-причинной структуры: «В процессе труда деятельность человека при помощи средства труда вызывает заранее намеченное изменение предмета труда. Процесс угасает в продукте. Продукт процесса труда есть потребительная стоимость, вещество природы, приспособленное к человеческим потребностям посредством изменения формы. Труд соединился с предметом труда. Труд овеществлен в предмете, а предмет обработан» (Капитал. С. 191-192). Труд, предмет, продукт, потребительная стоимость связаны в этой схеме точно таким же образом, как и причины в сущности Аристотеля.

По характеру связи причин в пределах сущности и по типу воздействия на другие сущности Аристотель разделяет всех «жителей» космоса на существа одушевленные и неодушевленные, а последние — на растения, животных и человека, причем люди, в свою очередь, делятся на «одушевленные орудия» и «существа политические». Эти последние — (jnva яоХгтмса — и есть, собственно, космическая элита: они обладают разумом, способностью выбора, предвидением; они могут активно воздействовать на космический ритуал, подчинять его собственным стремлениям и создавать в окружении свою особую энтелехиальную действительность.

Вместе с тем, поскольку космос уже существует как миропорядок с удивительной подогнанностью и целесообразностью всех его частей, Аристотель, как и все философы до Дарвина, не мог отрешиться от идеи со-творенности мира, вынужден был предполагать наличие высшего существа с огромной возможностью выбора, которое уже произвело и продолжает производить выборы, порождая движение и космос как энтелехиальную действительность: «Должно быть такое начало, существо которого деятельность. А кроме того, у сущностей этих не должно быть 'материи: ведь они должны быть вечными, если только есть еще хоть что-нибудь вечное; следовательно, им необходимо пребывать в деятельности» (Метафизика, 1071Б). Такая деятельность целиком оказывается в области мысли и во-

ления: «Есть нечто, что движет, не находясь в движении, нечто вечное и являющее собой сущность и реальную активность. Но движут так предмет желаний и предмет мысли: они движут, сами не находясь в движении» (Метафизика, 1072Б). Требованиям к такой сущности удовлетворяет ум Анаксагора: «Так как мы видим тот последний предмет, который может двигаться, не имея, однако, в себе начала движения, и тот, который приводит в движение, движимый другим, а не самим собою, вполне основательно, если не необходимо, предположить и третье — предмет, который приводит в движение, будучи неподвижным. Поэтому правильно говорит Анаксагор, утверждая, что разум не подвержен воздействию и не смешан после того, как он сделал его началом движения, ибо только таким образом он может двигать, будучи неподвижным, и может властвовать, будучи несмешанным» (Физика, 256Б).

Это, конечно же, Бог — полюс активности в мире, где есть вещи, лишенные самодвижения. И поскольку «умозрение есть то, что приятнее всего и лучше», Бог и есть это отчужденное умозрение: «Если поэтому так хорошо, как нам — иногда, Богу — всегда, то это изумительно; если же лучше — то еще изумительнее» (Метафизика, 1072Б). Но с точки зрения традиционных богов и верований это бесспорный атеизм, который отрицает множественность богов, их родственные связи, форму, протяженность, размеры. У нового Бога нет ни величины, ни частей; он, по сути дела, самонаслаждающийся космос, активный формализм, который свойствен и человеку и Богу и различает человека от Бога как конечное и бесконечное: «И жизнь у него такая, как наша, — самая лучшая, которая у нас на малый срок» (Метафизика, 1072Б).

Бог существует «необходимо», т.е., с точки зрения Аристотеля, он существует, как и все другое, как однозначная преэминентность во времени, что включает Бога в космос на правах начала, делает его сущностью среди сущностей, а все сущности космоса располагает в едином спектре необходимости от неодоушевленной телесности до бестелесной одушевленности, где неодоу-

Античная культура

325

шевленные существа и Бог занимают крайние положения, а все остальные существа располагаются между ними. Но если необходимость, связывающая во временную непрерывность все переходы «из одного определенного в другое», опирается на материальный субстрат, поскольку именно в материи скрыта возможность «другого» и как раз она сохраняется в движении, а не форма, то бестелесность, а следовательно, и отсутствие материального субстрата, потенциального бытия, инобытия в возможности, лишает Бога способности быть иным не только в деятельности, но и в мысли о деятельности: «Поскольку, следовательно, предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга в тех случаях, где отсутствует материя, мы будем иметь здесь тождество, и мысль будет составлять одно с предметом мысли» (Метафизика, 1075а).

Иными словами, Бог также выступает ключом, но ключом особого рода, который замыкает в себе все отношения всеобщего, космической целостности, и в этом смысле он ограничен: не может ни быть другим, ни мыслить другое, ограничивает предмет собственного бытия деятельностью, т.е. наличными формами существования. Таким свойством обладают только законы, причем законы юридические, и их исполнение; здесь начисто отбрасывается и всякое прошлое и всякое будущее — и предмет и деятельность мыслимы лишь как вечные и неизменные, даже если их менять ежегодно.

Отсюда Бог, как чистая деятельность и чистая предметность этой деятельности, оказывается у Аристотеля и законом и его исполнителем. Аристотель ставит альтернативу: «Надо также рассмотреть, которым из двух способов реализуется в природе целого благо и то, что всего лучше, — так ли, как нечто обособленное и само по себе существующее, или — как порядок. А может быть, тем и другим путем — по примеру войска? Ведь и в порядке — благо, а также это и вождь, и последний — даже скорее: ведь не он существует благодаря порядку, но порядок — благодаря ему» (Метафизика, 1075а). Он решает эту альтернативу в том смысле, что нет здесь никакой альтернативы, что

326

М.К.Петров

Античная культура

327

не все следует объяснять «из противоположностей», что сам порядок должен быть понят личной целостностью: с одной стороны, «мир не хочет, чтобы им управляли плохо» (Метафизика, 1076а), а с другой, и здесь Аристотель ссылается на авторитет Одиссея, «нет в многовластии блага, да будет единый властитель» (Илиада, II, 204).

Это решение — отказ от решения — любопытно в том плане, что здесь впервые вскрывается внутренняя несостоятельность и «хрупкость» всякого завершеного формализма, развитого из

всеобщих посылок. Уже у Аристотеля такой формализм напоминает тришкин кафтан, когда любая попытка прикрыть формализмом очередную дыру вызывает появление такой же дыры в другом месте. Упорствуя в формализации всеобщего, Аристотель вынужден признавать неформализуемый остаток на другом полюсе, срезать формализм на уровне сущности. Его Бог — всеобщее — не только не имеет материи, **но и не знает о ее существовании**, поскольку она остается за предметом его мысли и действия. С другой стороны, формализуя сущность как допускающее движение единство непрерывного (материя) и прерывного (форма), которое всегда напоминает у Аристотеля айсберг в океане возможного и появляется на поверхности действительного то одной, то другой стороной, но никогда всеми вместе, Аристотель тут же теряет Бога — всеобщую определенность, и, более того, он становится к Богу в активную оппозицию, поскольку остальные сущности — «существа смешанные» — знают и используют то, чего Бог не знает и знать не может, пока он остается чистой действительностью; знают бытие в возможности. И всякое движение — переход из возможности в действительность — есть, собственно, для Бога предмет изумления и удивления.

Тем самым в учении Аристотеля впервые реализуется та глубокая диалектика научного познания, с которой мы теперь сталкиваемся на каждом шагу: наличное знание всегда существует в замкнутой, непротиворечивой и полной системе содержательного формализма, в рассудочно-ритуальной форме теории; всякое

новое знание возникает по отношению к наличному как отрицание его полноты и требование новой системы, новой теории. И нужно сказать, Аристотель не только видит эту трудность, но и блестяще для своего времени решает ее, превращая все виды сущностей, в том числе и Бога, в каноны — незавершенные формализмы, способные накапливать новое знание. В этом плане отождествление природы и искусства, а также возможность в любом искусстве действовать и по привычке, как это делают ремесленники, и по понятию, как это делают «люди искусства» (ΤΕΧΝΙΤΣΥ), открывают перед античностью новые перспективы — перспективы научного освоения действительности.

И поскольку всякое действие по понятию предполагает разрыв между словом и делом, допускает только одно демокритово отношение истинности по установлению, то космос Аристотеля и населяющие его сущности принимают еще одно определение — **лингвистическое**. Они существуют не только по природе (φύσσει), по закону (νόμῳ), по деятельности (ἐνεργείᾳ), по имманентной цели (ἐν τῷ ἑαυτοῦ), по возможности (δυνάμει), но и по слову (λόγῳ): «Теперь разберем, как обстоит дело относительно сущностей общепризнанных. Это — сущности, воспринимаемые чувствами; а все сущности, воспринимаемые чувствами, имеют материю. И сущностью является то, что лежит в основе, — в одном смысле это — материя (я говорю здесь о материи, поскольку эта последняя, не будучи отдельной данною вещью в действительности, является таковою в возможности), в другом — понятие и форма — то, что как отдельная вещь может обособляться только в слове и существовать по слову (ἡ οὐσία)» (Μεταφυσικά, 1042a).

Этот тип существования по слову, или «в звуке» (ἐν τῷ φωνῆ), позволяет Аристотелю подключить в анализ сущности лингвистический формализм, а по существу впервые в истории человечества прорваться в стихийно складывавшиеся механизмы общественного сознания. Некоторые результаты этого прорыва общеизвестны, и о них не принято забывать: если Гераклит сказал человечеству, что оно говорит прозой, то Аристотель

328

М.К.Петров

исследовал эту прозу, и мы до сих пор в грамматике, как и в логике, используем с самыми незначительными изменениями терминологию и весь арсенал аристотелевых различий. Вместе с тем мы значительно реже вспоминаем о том обстоятельстве, что именно в языке нашел Аристотель основную модель связи сущностей со всеобщим: «Самостоятельное существование в себе приписывается всему тому, что обозначается через различные формы высказывания, ибо сколькими способами говорится (ἄσχετῶς; ἀσχετῶς), столькими способами и выявляется бытие (τὸ ἄσχετῶς τὸ εἶναι τῶν ἄσχετῶν). А так как одни из высказываний обозначают суть вещи, другие — качество, некоторые — количество, иные — отношения, иные — действие или страдание, иные отвечают на вопрос «где?», иные — на вопрос «когда?», то в соответствии с каждым из этих высказываний те же самые значения имеет и бытие» (Μεταφυσικά, 1017a).

Нужно сразу сказать, что если отождествление искусства и природы носит характер полного совпадения, то отождествление языка и бытия мыслится скорее как исчисление тех типов

связей, которые образуют целостность. Бытие (то εἶναι) для Аристотеля прежде всего целостность, связь: «Быть — это значит быть соединенным вместе и составлять одно, а не быть — не допускать такого соединения, но составлять больше, чем одно» (Метафизика, 1051Ь). Поэтому способы, которыми осуществляется связь, и есть для Аристотеля состав бытия, всеобщие элементы его структуры — категории.

По Аристотелю, «нет слов согласно природе», т.е. он разделяет точку зрения Демокрита по установлению, однако уже здесь, на уровне лексики, Аристотель, подчеркивая немотивированность фонетического и графического знака, вместе с тем говорит о системной гомеоморфности как различных языков, так и языка по отношению к внешнему миру: «Язык (та εἷς τοῦ τρωγῆ) есть знак движения души, а письмо — знак движения языка; и подобно тому, как не все языки имеют одинаковые буквы, так не все они имеют од и-

Античная культура

329

наковые звуки, тогда как, наоборот, движения души и вещи, которые ими выражаются, всегда одинаковы» (Об истолковании, 1, 2).

С точки зрения современной лингвистики Аристотель допускает здесь неправомерную генерализацию языковой формы — языковых систем на свете много, и даже заведомо идентичные «движения души» (в хороших переводах, например) вовсе не вызывают идентичности формы выражения. Впервые об это обстоятельство споткнулся Гоббс, когда он, следуя примеру Аристотеля, попытался вывести систему категорий из структуры новоанглийского языка («О теле») и получил настолько несообразный результат, что мы до сих пор живем в своего рода двуязычии: организуем наши знания о мире либо в категориях Аристотеля — это называется гуманитарным подходом, либо же в категориях Гоббса — тогда это называется подходом точным.

Во времена Аристотеля не было еще ни Гоббса, ни современной лингвистики, да и трудно сказать, смогли бы они или нет сформироваться без Аристотеля, так что критиков у Аристотеля не было, и он действительно отождествил языковую структуру, причем структуру вполне определенного типа — флективную, с онтологической структурой мира. Это отождествление, повторяем, не было полным: категории бытия и правила грамматики мыслились не как «одно и то же», а скорее как возможность одного и того же, как истина-совпадение: «Не потому ты бел, что мы правильно считаем тебя белым, а наоборот, — потому, что ты бел, мы, утверждающие это, правы» (Метафизика, 1051Ь).

Иными словами, рядом и независимо от естественного формализма, который связан в космос, встроен в природу как основание ее организованности и порядка, появился с помощью Демокрита и Аристотеля другой, логико-лингвистический формализм, формализм, так сказать, «россыпью», который целиком во власти человека и находится в его душе как материал умозрения и речи. Сам по себе этот второй формализм нейтрален: «Из слов вне связи ни одно ни истинно, ни ложно» (Категории, 4). Но из него можно строить

330

М.К.Петров

Античная культура

331

связные конструкции по правилу-канону примерно тем же способом, каким художник рисует, а драматург пишет трагедии. Тогда возникает вероятность истинного отражения бытия в понятиях. И здесь сразу же Аристотель наталкивается на то обстоятельство, что все наши знания ритуальны и технологичны по природе, рассчитаны на бесконечный повтор как программы регулирования и поэтому не захватывают единичного: «Если помимо единичных вещей ничего не существует, тогда, можно сказать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все подлежит восприятию через чувства, и нет науки ни о чем, если только не называть наукой чувственное восприятие» (Метафизика, 999а). Ограничение общим связано, по Аристотелю, с различием предметов чувственного и умопостигаемого: «Деятельность ощущения направлена на единичное, тогда как познание, наоборот, направлено на всеобщее, а это последнее находится в известном смысле в самой душе в качестве субстанции. Поэтому мыслить может всякий, если он хочет... а ощущать зависит не от него — для этого необходимо наличие объекта ощущения» (О душе, 417Ь).

Человеческое познание по понятию оказывается, таким образом, замкнутым в сфере общего, не постигает единичного, и все то, что сказано Аристотелем о сущности, отнесено не к самим вещам,

а к «вторичным сущностям», к тому общему, что в этих вещах имеется: «Всякая сущность, по-видимому, означает некоторую данную вещь... Что же касается вторичных сущностей, то они тоже, казалось бы, соответственно форме высказывания обозначают некоторую данную вещь... однако скорее таким путем обозначается некоторое качество... Первичные сущности называются сущностями по преимуществу, потому что для всего остального они являются подлежащими и все остальное сказывается о них или находится в них» (Категории, 5). Этот неформализуемый остаток, разрыв между первичной и вторичной сущностью, и есть, собственно, материя — способность к движению и изменению: «Отличительным свойством сущности является то, что, будучи тою же самой и единой по числу, она допускает противоположные определения через изменения ее самой» (Категории, 5).

Космос в учении Аристотеля похож сразу и на великую стройку, где деятельность всех участников соотнесена с единой целью, и на полис, где все подчинены одним законам и появляются на горизонте бытия примерно тем же способом, каким граждане — потенциальные политические деятели — появляются на политической арене. А в языке обнаруживается космический канон — правила построения порядка и исходный материал для такого строительства, т.е. обнаруживается тот самый понятийный алфавит, из которого теперь все — и трагедии и комедии.

С олимпийским прошлым покончено, семиотическая революция завершена, и все то, что было до Платона и Аристотеля, мыслится теперь древностью, мифом, наивными сказками для детей.

Олимпийские имена потеряли функциональную нагрузку сохранения и накопления знания, стали простыми метафорами и украшениями речи. Мир видится теперь по-новому, через призму канона, как всеобщее единство сущностей, каждая из которых может стать предметом самостоятельного изучения. От философии отпочковываются науки, они обзаводятся своими канонами и становятся активными накопителями знания. Каждая из них, «придя так или иначе к существованию предмета, пытается в каждом роде выводить из этого существа путем доказательства все остальные свойства, оперируя то с меньшей, то с большей точностью» (Метафизика, 1064a). В этом повороте к накоплению положительного знания, к изучению природы через канон Аристотель был не только величайшим философом, теоретиком научного подхода к миру вообще, но и величайшим ученым.

* * *

Мы можем теперь осмотреться и подвести некоторые итоги событиям классического периода, этого перевала античности, по ту сторону которого остается бурный процесс становления нового человека, нового

способа мысли, новой социальности, а по эту — расстилается знакомая и привычная нашему глазу прозаическая земля крупных государственных образований, спокойной городской жизни, где человек уже не столько «существо политическое», сколько «существо экономическое», занятое своими мелкими заботами и благоустройством быта. На входе в классику нас встречают величественные события — Марафон, Саламин и целая когорта ярких индивидуальностей — законодателей, мудрецов, поэтов. И во времена Перикла, в эпоху «высочайшего внутреннего расцвета Греции» (Маркс), даже камни становятся великими — складывают фундамент того, что мы теперь называем европейской цивилизацией. Победы над персами, афинское строительство, расцвет демократии, сильнейшая атеистическая тенденция, грамотность позволили сломать олимпийскую семиотическую систему, создать новые институты сохранения и накопления знания, сместить психологические установки человека на познание нового.

Новая семиотическая реальность складывается как насыщение окружающего мира ритуальной и прежде всего технологической структурой. Начиная с Гераклита и Парменида, делаются попытки связать с природой формализм логико-лингвистический и отсечь его, оставить в природе как объективное, независимое ни от человека, ни от человечества основание миропорядка. Тем самым идет осознание ритуала, который действительно выделяет устойчивые моменты окружающего мира и строится на их практическом использовании. Целостность ритуала позволяет интегрировать устойчивые моменты мира в его объективное единство, понять мир как целостную и упорядоченную систему, часть которой нам известна, а часть остается за пределами познанного как «мир открытый» — возможность бесконечного расширения наших знаний о мире. В философии Аристотеля этот переход в новую схему завершен.

Новые семиотические институты порождают и новые психологические установки. Появляется новый человек, значительно более трезвый и менее простодушный, чем его предки, менее

склонный принимать на

Античная культура

333

веру необылицы и чудеса, зато готовый «понять» и принять новое, каким бы удивительным оно ни было, если это новое связано с канонами и допускает объяснение от канона. Огромную роль в становлении этой «просвещенной» установки сыграл театр — наглядная и преемственная критика олимпийской традиции.

Мир стал трезвым и серым. Он потускнел, принял те успокоенные формы монотонности, «скуки будней», когда совратить жену соседа — событие, уже в достаточной степени «удивительное» и разбивающее монотонность, чтобы обеспечить себе путь на просцениум. Непосредственная опасность выведена сначала за стены города-государства, а затем и вообще за пределы видимости. Возникает и укрепляется тот заведенный и цепкий порядок жизни, о котором уже античности доподлинно было известно, что дело здесь идет о чем-то утомительном, требующем разрядки-«очищения». В таком мире не остается уже как будто места пирату, и внешне он уходит со сцены. Но только внешне. Новая психологическая установка на познание природы, на активное изучение и формирование сущностей — это все то же пиратское ремесло, которое перешло в свою «письменность», стало гражданским навыком античного грека. Пират переселяется в голову, в себе самом обнаруживает бесконечное побережье для пиратских набегов, становится энтузиастом научного познания. И когда Аристотель приписывает Богу высшие наслаждения, он не заставляет его ни убивать, ни грабить, ни вдыхать ароматы жертвоприношений, ни напиваться амброзией, а **мыслить**. И ученик Аристотеля, Александр Македонский, пишет в гневе на своего учителя не о сокровищах, а о знаниях: «Ты поступил неправильно, опубликовав те учения, которые предназначались только для устного преподавания. Чем же мы будем отличаться от остальных людей, если те самые учения, на которых мы были воспитаны, сделаются всеобщим достоянием? Я хотел бы не столько могуществом превосходить других, сколько знаниями о высших предметах» (Плутарх. Александр, VII).

А от головы человека до неба — один шаг. И шаг этот, по сути дела, уже подготовлен в философии Пла-

334

М.К.Петров

тона и Аристотеля, где по разным мотивам, но требуется одно и то же: естественный формализм, если он мыслится сотворенным, нельзя замкнуть в целостность без личной фигуры пирата-творца-архитектора-регулятора. И теперь уже дело случая, какое имя будет названо в должности творца мира по слову — по слову греческому, разумеется, и по канону греческой грамматики. Что же касается конкретных кандидатур, то, как показывают события, шансы доморощенных претендентов невелики. И дело здесь не только в том, что нет пророка в своем отечестве, но и в том также, что идея божественного приземлена античностью в трагедиях, статуях, рисунках и оказалась в самой непосредственной близости к человеку. И когда, например, олимпийника Эвфимия из Лакры делают богом при жизни, когда он сам совершает в собственную честь возлияния и приносит жертвы собственному изображению, то это в порядке вещей. Но заставить грека поверить, будто такой вот Эвфимий, или Александр Македонский, или Деметрий Полиоркет не просто бог олимпийско-медного образца, а нечто большее, это совсем уже другое дело. Здесь требуется нечто внешнее, чуждое и туманное — требуется просто имя.

ГЛАВА V. ЭЛЛИНИЗМ

Десять лет походов Александра Македонского расширили границы греческого мира от Дуная до Инда и от Аральского моря до среднего течения Нила. Провозглашенный египетскими жрецами сыном бога Солнца, т.е. египетским фараоном, Александр, после смерти Дария, сам себя объявил законным преемником персидских царей, а Вавилон — столицей собственной империи. В 323 г. до н.э., на год раньше Аристотеля, своего учителя, Александр умер, и диадохи — наследники и преемники великого полководца (Антипатр, Птолемей, Селевк, Лисимах, Антигон, Кассандр и др.) принялись делить царство и те несметные богатства, которые были награблены в персидских столицах — в Сузах, Вавилоне, Персеполе, Экбатанах. Состав и очертания новых царств менялись с калейдоскопической быстротой, но

постепенно, сначала в Египте, а затем в Передней Азии, начали образовываться устойчивые очаги государственности: царство Птолемеев в Египте, Пергам и огромное царство Селевкидов, от которого в середине III в. до н.э. отделились восточные части — Бактрия и Парфия.

Саму Грецию и особенно города Южной Италии все эти события заделали не так уж основательно, хотя после Ламийской войны Греция в 322 г. до н.э. стала владением Македонии. Во многих городах появились македонские гарнизоны, для граждан был введен имущественный ценз. В Афинах, например, право гражданства было предоставлено только тем, имущество

336

М.К.Петров

которых оценивалось в 2000 драхм и выше. 12 тыс. афинян лишились гражданства. Такая же обстановка складывалась и в других городах, но основные социальные институты полиса функционировали, правление в большинстве городов оставалось демократическим, продолжались общегреческие и городские празднества, шла торговля, соревновались трагики и комики, регулярно проводились олимпиады. Словом, все оставалось на местах, исчез лишь дух ответственности, серьезной политики и высоких страстей.

Другими путями шло становление социальности в новых областях.

Здесь происходило уже не естественное развитие, а активное насаждение античной нормы, которое не могло идти стихийно-демократическими методами, требовало единого плана и централизованного руководства. Повсюду, кроме Египта, государственность возводится по античному канону: основываются полисы или переводятся на положение полисов старые городские центры. Однако эти новые полисы во многом лишь бюрократические и административные учреждения, которые хотя и обладают некоторыми политическими и экономическими привилегиями и находятся в лучшем положении, чем жители «хоры» — сельских местностей, но они остаются городами в государстве, которые несамостоятельны не только во внешней, но и во внутренней политике. В ведении центральной власти остаются вопросы войны и мира, финансов, строительства, культов, празднеств, образования и т.п. Народное собрание как социальный институт в новых полисах обычно не используется. Активное социальное строительство в новых областях сопровождалось широким притоком колонистов из различных областей Греции, и новые полисы были, как правило, смешанными по населению. Гражданство в них не связывалось с кровнородственными отношениями. Здесь теперь вырабатываются новые эллинические языковые нормы, синтезируются новые культы, причем в процессе синтеза подключаются и местные культурные традиции. Особенно бурно этот процесс транс-

Античная культура

337

плантации античных норм жизни протекает в первый период, когда живы еще были диадхи, которые во всем стремились подражать Александру и имели для этого средства. Именно в это время сооружены постройки, которые получили название чудес света: Колосс Родосский, маяк Фарос, Пергамский алтарь, гавани Александрии и Антиохии, Александрийская библиотека. Подъем искусства, особенно строительного и декоративного, был во многом естественным следствием становления государственных структур. Аппиан пишет о Селевке: «По всему пространству своего огромного царства он выстроил много городов: так, в честь своего отца он выстроил 16 Антиохий, пять Лаодикей — в честь своей матери, девять — носящих его собственное имя, четыре — в честь своих жен: три Апаimei и одну Стратоникею» (Сирийские дела, 57).

Плановая застройка города, выбор места, исследование климата, воды, санитарных условий — все это становится и общим требованием и общепринятой практикой, «искусством», которое вырабатывает свои каноны. Это делает города всех царств от Бактрии до Сирии похожими не только по названию и планировке, но и по стандарту эллинской жизни. Здесь нет традиций, нет внутреннего единства классических полисов. И хотя Александрия, например, довольно быстро выдвигается в общегреческий центр поэзии, науки и философии, здесь никогда не возникает того органического единства полисной жизни и культуры, которое было характерно для Афин эпохи Перикла. Это явление искусственности, оторванности от местных корней в

значительной степени объяснимо тем обстоятельством, что искусство, наука, философия в новых областях есть прежде всего духовная культура на содержании, которая прямо или косвенно учитывает взгляды и вкусы тех, кто ее содержит. И если не считать проявлений угодничества, того потока откровенной апологетики, который и во времена античности пользовался особой любовью правителей, наука, искусство и философия эпохи эллинизма в основе аполитичны — обходят те скользкие темы, где «нет» сказать опасно, а «да» — совесть не позволяет.

338

М.К.Петров

У Лукиана есть рассказ «Как надо писать историю». В нем речь идет о Сострате, строителе Фаросского маяка, который якобы вырезал на камне слова: «Со-страт, сын Дексифана, богам хранителям, на пользу плавающим», а затем закрыл все слоем цемента и написал сверху: «Птоломей». Через несколько лет цемент осыпался вместе с царским именем, и надпись на камне стала видна. Лукиан заключает: «Этот строитель заботился о славе не в настоящем, а в будущем». Так примерно и пишет эллинизм свою историю: создаются великие вещи — «Начала» Евклида, гелиоцентризм Аристарха Самосского, механика Архимеда, но сверху все прикрыто цементом вроде надписи Посидиппа на бюст Александру Македонскому:

Мастер со смелой рукою, Лисипп, сикионский ваятель, Дивно искусство твое! Подлинно, мечет огнем Медь, из которой ты образ отлил Александра. Не вправе Персов хулить мы: быкам грех ли бежать перед львом? Между старыми и новыми полисами возникает своеобразное разделение труда. В области искусства и философии все новое и сколько-нибудь оригинальное создается, за малыми исключениями, в старых полисах, и прежде всего в Афинах, где традиции духовной свободы и независимость авторов от меценатствующих правителей позволяют говорить и делать вещи, практически невозможные в новых полисах. Вместе с тем лучшая финансовая обеспеченность и более широкие возможности коллективных исследований в царствах вытесняют все трудоемкие и требующие больших затрат исследования на периферию греческой ойкумены, и прежде всего в Александрию. В Афинах, в Южной Италии творят, а в Александрии и Пергаме больше комментируют, собирают, систематизируют.

На это отношение творчества и систематической разработки сотворенного накладывается еще и отношение духовной изолированности эллинского страта в новых странах, который здесь испытывает давление инокультурной среды. Это вызывает к жизни характерное в таких случаях стремление к завершенности ка-

Античная культура

339

нонов ради сохранения собственной специфики. Аристотель, например, создает свое учение о языке *en passant*, как средство выхода в содержательный формализм логики. Грамматика в нашем понимании ему не нужна: все вокруг говорят по-гречески, их нечему и незачем учить искусству «правильного» словоупотребления. Более того, анализируя в «Поэтике» средства выхода к высокому языку трагедии, Аристотель прямо рекомендует искажение и изменение слов, употребление необычных конструкций, т.е. то активное отношение к языку, которое предполагает как данное хорошее знакомство с общеупотребительной языковой нормой. На почве собственно Греции учение о языке и не могло подняться выше такого общего канона, оставляющего простор для индивидуального словотворчества. Другое дело Александрия или Пергам с их разноязыким окружением. Здесь, естественно, возникает языковой пуризм, представление о «правильном» и «неправильном» словоупотреблении. Канон приходится наращивать, превращая его в замкнутую систему эталонов. Если Аристотель отталкивается от общеупотребительного, как от «низкого», то возникающее в Александрии силами Аристарха, Кратеса, Дионисия, Аполлония Дискола и его сына Геродиана учение о языке ориентируется как раз на это общеупотребительное как на эталон и есть, собственно, грамматика в современном понимании — скучный, зато исчерпывающий набор правил, позволяющий на полном серьезе спорить, как «правильнее»: звонишь или звонишь, мышление или мышление. Для изолированных и стремящихся сохранить свое эллинское первородство городских общин такие процессы перерастания канонов в замкнутые системы эталонов, видимо, неизбежны.

Тот же комплекс творческой связанности, подчеркнутой строгости, выпячивание «эллинского» как «правильного» проявляется и в произведениях искусства как перегруженность формализмом, деталями, которые играли какую-то роль в эталоне, взятом за образец для подражания, но лишь разбивают общее впечатление, когда они существуют лишь как дань традиции. Воз-

340

М.К.Петров

никает что-то вымученное и вывернутое вроде «Казни Дирки» («Бык Фарнезе») или «Лаокоона». Не свободны от этого и пергамские мраморы. В группе Афины, например, гигант, умирающий от укусов своего брата Эректа, тянет руку к матери Гее, наполовину поднявшейся из земли, но драматизм разряжен неестественно детальной проработкой прически у Геи и непонятной в данной ситуации фигурой Победы, протягивающей Афине венки. Избыточного формализма значительно меньше в малых формах («Мальчик с гусем», например), особенно в произведениях Греции. В танагрских статуэтках, хотя они и сработаны иногда наспех, лишних деталей нет даже в сложной композиции. И если, например, девушка сидит на обломке скалы, а за спиной у нее крошечный Силен, а в волосах — несколько запутавшихся виноградных листьев, то понятным становится и рассеянный взгляд и блуждающая улыбка — все здесь связано в одно: интересно было на празднике Вакха.

То же стремление к избыточным формам и в поэзии. Если вторую главу «Илиады» с ее бесконечными перечислениями кораблей и родословных героев читать скучно, но понять можно — для «кровнородственного» грека глава эта представляла, видимо, живой интерес, как и в недавнее время генеалогический справочник для знати, то вот читать «Поход аргонавтов» Аполлония Родосского с его бесконечными географическими отступлениями практически нельзя. От этой традиции к нарастанию формализма более или менее свободна лишь живопись, если судить по фаюмским трехчетвертным портретам, хотя в общем-то и для живописи этого периода характерны сложные многофигурные композиции вроде битвы Александра с Дарием.

Вместе с тем насаждение эллинской нормы в ино-культурных средах и связанные с этим явления организационного вмешательства в тонкие и многосложные процессы духовной жизни, неизбежное огрубление и омертвление этих процессов в попытках ориентировать их на то, что делается в самой Греции — духовной метрополии эллинизма, — объясняют далеко

Античная культура

341

не все, и в частности оставляют необъясненным тот видимый сдвиг в психологизм, этику, личную жизнь, который явственно выступает не только на периферии ойкумены, но и в самой Греции. Падение интереса к политике обнаруживается прежде всего в самом остром и боевом жанре античного искусства — в комедии. Если древняя комедия в поисках фабул смело обращалась и к Олимпу, и к истории, и к философии, и к политической жизни полиса, то уже в Средней комедии складывается известная ограниченность предмета, а Новая комедия — Менандр, Филемон, Дифил, Аполлодор, Посидипп, Филиппид — почти целиком переключается на фабулы из частной жизни, а в редких обращениях к философии затрагивает лишь новые учения — стоицизм и эпикуреизм. И в комедии, и в трагедии основное внимание обращено на человека, и наибольшим влиянием и авторитетом из драматургов прошлого начинает пользоваться Еврипид.

Тот же поворот к человеку как основному предмету изучения и основному источнику «удивительного» мы видим и в философии. Новые философские течения — эпикуреизм и стоицизм — с самого начала возникают как учения этические по преимуществу. По философской традиции они заняты и физикой, но не в ней видят основное назначение философии и человеческого познания вообще. Право гражданства получает идея множественности истин, ограничения рамками своего рода «приближенного знания», за пределами которых начинается уже нечто безразличное человеку, допускающее любое число истолкований. Эпикур пишет Пифоклу: «Наша жизнь нуждается уже не в неразумной вере и не в пустых мнениях, но в том, чтобы жить нам без тревоги. Итак, вся жизнь проходит без потрясений по отношению ко всему, что может быть объяснено различным образом в согласии с видимыми явлениями, когда допускают, как и должно, убедительные высказывания об этом. Но если кто одно оставляет, а другое, в такой же степени согласное с видимыми явлениями, отбрасывает, тот, очевидно, оставляет область всякого научного исследования природы и спус-

342

М.К.Петров

кается в область мифов» (Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 198).

Этот тезис — «жить нам без тревоги» — становится лейтмотивом не только философии, но и всей, по существу, духовной культуры эллинизма. В самой философии он наиболее полно отражен в скептицизме. В летучей и бессистемной форме скепсис можно обнаружить уже у элейцев и софистов — доказательств «от противного» Зенона и фигуры Горгия были уже, собственно, скептическим аргументом, но в форме замкнутой системы-канона скептицизм

возникает только после Аристотеля в учении Пиррона из Элиды, который, по ряду свидетельств, участвовал в походах Александра Македонского, имел случай познакомиться с восточными, и в частности с индийскими, учениями. Трудно сказать, в какой степени это знакомство с Востоком нашло отражение в скептической схеме — с точки зрения развитого и замкнутого логического формализма она — бесспорный эллинский продукт, но вот сама идея ничем не возмущаемой безмятежности духа (атараксия), которая становится исходным моментом не только скептицизма, но под различными терминологическими модификациями — устойчивым этическим центром большинства эллинистических учений, — идея явно новая и, видимо, заимствованная с Востока.

Сам факт заимствования не следует преувеличивать: дело не в заимствовании как таковом. В инокультурной среде Востока выбор для заимствований был весьма широк, уже во время походов Александр, по Курциу Руфу, «открыто дал волю своим страстям и сменил прежнюю умеренность и скромность — качества прекрасные в любом самом высоком положении — на гордость и необузданность. Древние нравы, здоровую сдержанность и простую одежду македонских царей он считал теперь не соответствующими своему величию и стремился не уступать в великолепии персидским царям, почитавшимся равными богам в своем могуществе. Александр начал требовать, чтобы перед ним благоговейно падали ниц; он пожелал приучить к рабскому поведению победителей стольких народов и срав-

Античная культура

343

нить их с побежденными. Македонский царь повязал голову пурпурной повязкой с белой полосой, подобной той, которую носил Дарий. Царь надевал персидское платье, не видя дурного знака в том, что он сменил одежды победителя на наряд побежденного» (История Александра, VI, 6). Но речь у нас идет не о таких внешних заимствованиях, которые, бесспорно, оказали какое-то влияние на складывающийся в новых царствах придворный этикет и на общую склонность к пышным и изощренным формам, но вряд ли способны объяснить тот резкий сдвиг в системе высших ценностей, который виден, например, из сравнения Аристотеля и Пиррона. Высшим наслаждением для философа, а вслед за философом и для Бога было, по Аристотелю, мышление, суждение. Пиррон же видит основной источник философского счастья в воздержании от суждений: «За воздержанием тенью следует атараксия — атараксия».

Философ, по Пиррону, — это тот, кто ищет счастья, а счастье есть невозмутимость и отсутствие страданий. Чтобы достичь такого счастья, надобно, как полагает Пиррон и его ученик Тимон, ответить на три вопроса о вещах: 1) из чего вещи состоят; 2) каким должно быть наше отношение к вещам; 3) какую пользу может принести человеку должное отношение к вещам. Уже пытаясь ответить на первый вопрос, мы попадаем в положение равновероятности, о котором Аристотель говорил, что сущности, оставаясь целостными и идентичными по числу, допускают противоположные определения. Но если у Аристотеля этот тезис открывал возможность активного отношения к вещам, выбора, изменения вещей через их движение в нужном для человека направлении, то у Пиррона как раз здесь и возникает «третий выбор» — требование предоставить течение вещей самому себе, поскольку любое наше вмешательство, любой наш выбор потребовали бы обоснования и вовлекли бы философа в фундаментальные трудности. Невозможность обосновать наше отношение к вещам предопределяет и ответ на третий вопрос: из этой невозможности можно извлечь лишь одну пользу — невозмутимость.

344

М.К.Петров

Энесидем, Агригша, Секст Эмпирик придадут позднее этому учению изящную логическую форму «тропов», в которых будет уточнено, какими именно способами и на каком основании появляется та самая атараксия, которая подобно тени (στυγδ ΤροίGov) следует за воздержанием от суждений, причем в сферу скептической аргументации попадут и объективные, и субъективные основания для сомнения. Но уже в этой первой и основной скептической схеме без труда узнается олимпийская классика, «концепция невмешательства», какой мы ее видели, например, в легенде о человеке из царства Сун, где принцип невмешательства конкретизирован на фигуре безрассудного человека, который тянет из земли побеги, пытаясь помочь им расти быстрее.

Идея невмешательства в ход событий или лишь ограниченного вмешательства имплицитно

содержится и в новых философских течениях — в эпикуреизме и стоицизме, а также в появляющихся уже в римский период неопифагореизме и неоплатонизме.

В 307 г. до н.э. Эпикур основал в Афинах «Сад» — философскую школу, основной предмет которой довольно точно фиксировался надписью на входе: «Странник, здесь тебе будет хорошо; здесь высшее благо — наслаждение». Это наслаждение и высшее благо есть атараксия, понятая как независимость от внешнего мира и собственных страстей, как способность активно уклоняться от политических и иных дел под лозунгом: «Проживи незаметно!» (Аххве РШХТССС;). Все остальное — познание природы, занятия философией — нужно лишь постольку, поскольку это необходимо для достижения счастья: «Если бы нас несколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений и подозрения о смерти, что она имеет к нам какое-то отношение, а также непонимание границ страданий и страстей, то мы не имели бы надобности в изучении природы» (Главные мысли, XI).

Счастье же — чувство телесное («все хорошее и дурное заключается в ощущении»), поэтому изучения заслуживает лишь то, что в чувствах. Все остальное может быть каким угодно, если оно содействует основной цели — достижению атараксии: «Отпечаток

Античная культура

345

лица на Луне может происходить как вследствие перемещения ее частей, так и вследствие заслонения ее чем-нибудь и вследствие всякой другой причины, которая может быть наблюдаема, если она находится в согласии с явлениями. Ибо по отношению ко всем небесным явлениям не должно отказываться от способа исследования таким путем: ведь если кто будет бороться с очевидными фактами, тот никогда не сможет получить в удел истинную атараксию» (Эпикур приветствует Пифокла).

Этот последний аргумент — не бороться с видимыми фактами, как и приверженность к атомизму, создал Эпикуру и его последователям, особенно Лукрецию Кару, прочную репутацию сенсуалистов и провозвестников науки, хотя, строго говоря, репутация эта, как показал еще Маркс, далеко не безупречна. В отличие от атомизма Демокрита система Эпикура строится на использовании сущностных и этических отношений, где необходимость понимается по Аристотелю. Поэтому система Демокрита представляется Эпикуру и Лукрецию Кару железным фатализмом: «Судьба заключает в себе неумолимую необходимость» (К Менекею) (ср. у Аристотеля, Метафизика, 1015а: «Принято считать, что необходимость нельзя переубедить»).

Чтобы избежать фатализма, в атомистическую картину мира приходится вводить отклонение как всеобщий принцип порядка, связи и соразмерности. Способность уклоняться становится универсальным законом природы, в наибольшей степени она присуща богам: «Блаженное и бессмертное и само не имеет хлопот и другому не причиняет их, так что оно не одержимо ни гневом, ни благоволением; все подобное находится в немощном» (Главные мысли, I). К этому же следует стремиться и человеку: «Надо принять во внимание, что желания бывают одни — естественные, другие — пустые, а из числа естественных одни — необходимые, а другие — только естественные; а из числа необходимых одни — необходимы для счастья, другие — для спокойствия тела, третьи — для самой жизни. Свободное от ошибок рассмотрение этих фактов при всяком выборе и

346

М.К.Петров

избегании может содействовать здоровью тела и безмятежности души, так как это есть цель счастливой жизни; ведь ради этого мы все делаем — именно чтобы не иметь ни страданий, ни тревог» (К Менекею).

Тот же ход мысли, но целиком уже подчиненный необходимости, представлен в стоицизме Зенона, Клеанфа и Хрисиппа. Попытка объединить учение Гераклита об истинности имен по природе с аристотелевским пониманием необходимости сделала космос стоиков жесткой системой однозначных и неразрушимых в своей определенности связей. По Эпикуру, социальные отношения и связывающая их справедливость основаны на договоре: «Справедливость сама по себе не есть нечто, но в сношениях людей друг с другом в каких бы то ни было местах всегда она есть некоторый договор о том, чтобы не вредить и не терпеть вреда» (Главные мысли, XXXIII). У стоиков общество возникает по природе, поэтому необходимость и нравственное определение сливаются у стоиков в единый поток: «Закон судьбы совершает свое право иначе, ничья мольба его не трогает; ни сострадания не сломят его, ни милость. Он идет своим невозвратным путем, предначертанное вытекает из судьбы. Подобно тому как вода быстрых потоков не бежит вспять и

не медлит, ибо следующие воды стремят более ранние, так повинуется цепь событий вечному вращению судьбы, а первый ее закон — соблюдать решенное» (Сенека. *Quest. natur.*, X, XXXV). В таком мире нельзя уже «уклониться», поэтому у стоиков «Бог находится вне страданий»; а мудрец страдает осознанно, идет путями железной необходимости добровольно, со знанием неизбежности этих путей. И поэтому он «выше страданий». В отличие от уклончивого идеала эпикурейцев, стоический мудрец деятелен, но деятелен лишь потому, что нельзя быть недейтельным в мире естественного разума и естественной необходимости, который не оставляет выбора, всегда «соблюдает решенное» и либо ведет к благу подчиняющегося добровольно, либо силой тянет туда же сопротивляющегося, причиняя ему массу неприятностей-аффектов, устранять причину которых — человеческое невежество и заблуждения насчет свободы — как раз и призвана фило-

Античная культура

347

софия: «Не вещи смущают людей, но их мнение о вещах» (Эпиктет); «Все основано на убеждении; оно же зависит от тебя. Устрани поэтому, когда пожелаешь, убеждение и, как моряк, обогнувший скалы, обретешь спокойствие, гладь и тихую пристань» (Марк Аврелий. *Наедине с собой*, XII). Та же идея о бесперспективности человеческих усилий проникает и в платоновскую Академию, которая уже со времен Спевсиппа, племянника Платона и первого схолаха, движется к сближению с Аристотелем в понимании необходимости, к насыщению мира идеей естественной необходимостью в духе пифагорейцев и стоиков, а со времен Аркеси-лая и Карнеада становится цитаделью скепсиса. Близкие явления возникают и в аристотелевском Ликее, где начатое Аристотелем и широко развернутое перипатетиками эмпирическое изучение природы сочетается уже у Теофраста, первого схолаха Ликей, с глубоким интересом к внутреннему миру человека. Трактаты Теофраста «Характеры» и «Об ощущениях» были для комедиографа Менандра таким же источником фабул и перипетий, как и философия его друга Эпикура, и драматургическое мастерство Еврипида. И хотя Теофраст, Менандр, Эпикур во многом расходились друг с другом, в жизни они были друзьями и взгляд на высшие ценности жизни был у них единым — все они исповедовали атараксию, хотя и указывали различные пути к ее достижению. Стоически настроенный Марк Аврелий будет и потом недоумевать по поводу этого сдвига: «Первоначально трагедии должны были напоминать зрителям о том, что известные события по природе происходят известным образом, и о том, что развлекающее их на сцене не должно быть тягостным для них и на большой сцене — в жизни... После трагедии появилась древняя комедия, нравоучительно откровенная и самой резкостью своей полезная для обличения тщеславия. Для этой цели и Диоген кое-что заимствовал из нее. Подумай же теперь, в чем существо появившейся затем средней комедии, и для чего, наконец, была введена новая, перешедшая мало-помалу в мимическое искусство. Никто не станет отрицать, что и здесь можно найти кое-что полезное. Но какую цель преследует все это направление поэтического и драматического творчества?» (*Наедине с собой*, XI, 6).

348

М.К.Петров

И в самом деле, какую же цель преследует это обнаруживаемое повсюду в эллинистическом мире стремление к успокоению, к успокоению от страстей или стремление к активному наслаждению благами мирной жизни? С точки зрения стоика вопрос неизбежно должен был ставиться по природе, т.е. упирался в высшие цели бытия. Для нас вовсе не обязательно рассматривать его под этим «естественным» углом зрения, но вопрос-то остается, с каких бы точек зрения к нему ни подходить. Атараксия — это не только философия или новая комедия. Это и «эпиллии» Каллимаха и Мосха — «карманный», так сказать, эпос, а также «идиллия» Феокрита — врезанные в спокойную и умиротворенную природу, как в раму, буколики — «пейзанские сюжеты». Это и благоустроенность быта, на которую с завистливым вздохом поглядывают сегодня туристы, и расцвет декоративных искусств, и даже то обстоятельство, что от эллинистической эпохи налаженного быта и мелких страстей сохранилось ничтожно мало по сравнению с тем, что нам известно об эпохе классики. Мы знаем, например, что была такая ужасно правильная с точки зрения грамматиков поэтесса Эрин-на, Антифон Македонский даже эпиграмму по этому поводу написал:

О кропотливое племя грамматиков, роющих корни
Музы чужой, о семья жалких ученых молей!
Вы, что клеймите великих и носитесь вечно с Эринной,
Тощие, злые щенки из Каллимаховых свор,

Зло вы большое поэтам, а юным умам помраченье.

Прочь! Не кусайте, клопы, сладкоголосых певцов!

И грамматики и эпиграммы сохранились, а вот поэма Эринны «Прялка», которая так высоко ценилась александрийскими поэтами и грамматиками, до нас не дошла. И так с очень многими вещами: комментарии, сводные тексты, каноны остаются, а все остальное исчезает. Связанную с атараксией переориентировку ценностей принято объяснять политическим и экономическим кризисом, в котором оказалась античность после походов Александра Македонского. Резко вырастает число рабов, в процесс вводятся новые силы, для которых рабское состояние не является уже рабством по рождению-природе.

Античная культура

349

С ростом обнищания масс и роскоши богачей обостряется классовая борьба, и античность входит в эпоху затяжного кризиса, когда подключение в процесс Рима лишь отдаляет, но не устраняет неизбежность гибели основанного на рабовладении античного способа производства. Эта безысходность тупика и порождает отказ от поисков разумных оснований, переход к аполитичным системам, мелкотемье, нарастание идеализма и мистицизма и т.п. Нужно сказать, что этот способ объяснений обладает почти математической убедительностью. В самом деле, если вооружиться идеей Маркса о том, что недостаточное развитие производительных сил в античности ставило права гражданства в зависимость от определенного количественного соотношения, которое нельзя было нарушать (Соч. Т. 8. С. 567-568), то общая картина процесса после завоеваний Александра представится довольно определенной. Завоевания должны были сыграть роль временного вакуума, который обеспечил быстрый, но кратковременный расцвет эллинской культуры в установившихся образцах с последующим неизбежным затуханием или, как сказали бы историки науки, «насыщением», откуда уже нет выхода. И такая основанная на выдерживании некоторого количественного соотношения цивилизация, поскольку подвод внешнего материала является условием ее существования, должна была с неизбежностью погибнуть.

Так, собственно, это и происходило, но этот количественный подход не в состоянии объяснить детали картины. Когда, например, Афиней со слов Нимфадора Си-ракузского рассказывает о тирании беглого раба Дрима-ка, который терроризировал хиосцев угрозой общего восстания рабов и обложил свободных данью (Пирующие софисты, VI, 265-266), мы понимаем, что подобные вещи, как и вольноотпущенничество и многое другое, возможны лишь в условиях насыщения, когда и рабам некуда деться от свободных, а свободным некуда деться от рабов, но мы решительным образом отказываемся понимать, каким необходимым способом из факта насыщения можно вывести тиранию Дримака: она возможна, но не необходима. Поэтому если бы мы с той же идеей насы-

350

М.К.Петров

щения попробовали подойти к феномену античной культуры, то в чистом виде простых количественных отношений эта идея вряд ли могла бы что-либо объяснить, хотя внешние контуры и экстремумы любого объяснения устанавливаются ею так же четко и определенно, как рама картины устанавливает ее размеры.

Вместе с тем мы замечаем, что если насыщение понято как завершенность процесса, дальше которой процесс уже не идет по старым законам, то этот принцип насыщения-завершения может быть отнесен к целому ряду явлений конца античной классики и эллинизма, т.е. может быть показан как принцип исторический, связанный с зарождением, ростом и зрелостью античной формы примерно в том же плане, в каком Маркс противопоставляет и объединяет эпохи Перик-ла и Александра как периоды внутреннего и внешнего расцвета Греции. Если такая идея насыщения-зрелости принята, то, собственно, вся каноническая тенденция предстает расположенной на единой линии канонов, или, вернее, потолок насыщения может быть определен как место канонов, где преемственная связь с традицией оказывается разрушенной и возникает новый автономный продукт, законы существования и развития которого невыводимы из традиционных представлений.

Каноны в искусстве и философии, которые складываются в эпоху классики, дополняются теперь производной от философского канона линией «массового» изготовления частных канонов, чем особенно славится Александрия и ее знаменитая библиотека. В библиотеке было собрано до 700

000 томов-свитков, в ней работало множество переписчиков, комментаторов, филологов, ученых. Прямо или косвенно с этим центром науки связаны работы математиков Евклида, Аполлония и Диофанта, математика и физика Архимеда, астрономов Гиппарха, Аристарха Самосского и Птолемея, географов Дикеарха и Эратосфена, поэтов и филологов Каллимаха, Аполлония Родосского, Феокрита, Аристарха, Кратеса, Дионисия Фракийского, Аполлония Дискола, Геродиана и множества других.

Античная культура

351

Почти вся продукция Александрии носит канонический характер. Идет ли речь о «Началах» Евклида или о редакции поэм Гомера, везде реализован один принцип — отбор из множества свидетельств и вариантов одного канонического текста. Среди известного нам арсенала античных канонов, с которого начнется в XVII-XVIII вв. новый этап развития, мы здесь, в эпоху эллинизма, не обнаруживаем пока двух завершающих канонов: Священного Писания и идеи царства небесного. Однако уже здесь, в Александрии, сидит «отец христианского учения» Филон, который пытается соединить Моисея и Платона, а в Италии крепнет и поднимается Рим, который сделает то, что не удалось сделать Александру Македонскому — выработает более или менее устойчивую форму имперской государственности и синтезирует ее вместе с учениями Моисея, Платона, Аристотеля в единый христианский канон-миропорядок.

Одиссею когда-то предсказали:

Покинув

Царский свой дом и весло корабельное взявши, отправься Странствовать снова и странствуй, покуда людей не увидишь, Моря не знащих, пищи своей никогда не солящих, Также не знавших еще на водах кораблей быстроходных, Пурпурнофудых, ни весел, носящих, как мощные крылья, Их по морям. От меня же узнай несомнительный признак: Если дорогой ты путника встретишь и путник тот спросит: «Что за лопату несешь на блестящем плече, иноземец?» — В землю весло водрузи — ты окончил свое роковое, Долгое странствие. (Одиссея, XXIII, 267-277)

И античность пришла в эти места. Пират водрузил в землю весло, чтобы начать новую жизнь частью на небе, частью в голове человека, которая погонит его еще на край света за америками и на край естественного формализма за элементарными частицами. Но это уже другое и далекое будущее. Пока же на подходе Рим — сухопутная критика морской античности.

1966 г.

Публикация Т.Д. Петровой

СОДЕРЖАНИЕ

В.Н.Дубровин, Ю.Р.Тищенко

Потомки пиратов Эгейского моря	3
ГЛАВА I. У ИСТОКОВ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ	7
1. Хронология и структура	8
2. Олимпийская цивилизация	11
3. Олимпийский и доолимпийский социальный ритуал	18
4. Естественная и военная государственность	25
5. Профессионализм и целостная личность	39
6. Этапы становления античной культуры	43
ГЛАВА II. ОТ МИНОСА ДО ОДИССЕЯ.....	47
1. Морская государственность Кносса и Пилоса	50
2. Палуба и горизонт.....	60
3. Личность.....	76
4. Палуба и гражданская доблесть.....	82
5. Палуба и прогноз	96
ГЛАВА III. ОТ ЧЕЛОВЕКА-ГОСУДАРСТВА К ГОРОДУ-ГОСУДАРСТВУ.....	112
1. Рабы и свободные	113
2. Реалии нового мира	123
3. Палуба договорных отношений	139
4. Спарта	153
5. Афины	163
6. Пират и законодатель.....	178
ГЛАВА IV. АНТИЧНАЯ КЛАССИКА.....	189
1. Полис до и после персидского нашествия	193
2. Творчество.....	213

3. Искусство и наука	241
4. Философия	269
ГЛАВА V. ЭЛЛИНИЗМ.....	335